
Politizando a aceleração tecnológica: ritmos de individuação e tecnocultura

Ednei de Genaro¹

Resumo: Investigação sobre o que se convencionou chamar de *aceleração tecnológica*. Localização das insuficiências e limites de discursos ‘neo-modernos’ e ‘pós-modernos’, preconizados sobre o assunto, a partir de 1970. Revisão crítica dos legados de Heidegger e Simondon para entender a “virada cibernética”. Estes autores indicam um caminho que parece fértil e imprescindível para pensar e politizar o *habitar o tempo* – diante da nova faceta do capitalismo contemporâneo, engendrado por uma tecnocultura que gera uma aceleração no ritmo das individuações técnicas, ao mesmo tempo que *curto-circuita* as individuações psíquica e coletiva.

Palavras-chave: temporalidade; aceleração tecnológica; individuação psíquica e coletiva

Abstract: Research on the theoretical problem called technological acceleration. To find the limits and insufficiencies 'neo-modern' and 'postmodern' discourses advocated since 1970. Critical reviews of Simondon and Heidegger legacies to understand the “cybernetic turn”. These authors point out a path that seems fertile and essential to think and politicize the *dwell ditime* – ahead contemporary capitalism facets, engendered by a technoculture that advocates the acceleration of technical individuations, while short-circuiting psychic and collective individuations.

Keywords: Temporality, technological acceleration, psychic and collective individuation

Da necessidade de habitar o tempo

Seguindo uma demarcação corrente, com a ascensão dos discursos pós-modernistas, a questão do tempo se tornou central para o entendimento da cultura contemporânea. Na obra “A condição pós-moderna”, Lyotard (1989) anunciava que uma das tarefas imprescindíveis era compreender o ‘estado da cultura’. O desafio estava em entender como o *saber* científico mudava de estatuto e as sociedades

¹ Doutorando em Comunicação (Universidade Federal Fluminense). Email: ednei.genaro@yahoo.com.br

altamente tecnológicas ingressavam na “cultura pós-moderna” – no qual absorviam contextos múltiplos, perfilando individuações e formas culturais diversas. Para ele, a incidência extraordinária de transformações técnico-científicas no *saber* – isto é, nos conhecimentos que transmitem juízos de verdade, moral e estética – transformava o modo de investigação, transmissão e experimentação na cultura ocidental. A dissolução das ‘grandes narrativas utópicas’ seria um dos grandes efeitos que não poderiam ser facilmente elucidados sem o entendimento das mudanças técnico-científicas.

Em meio a tal “dissolução”, a questão do *habitar o tempo* contemporâneo (VAZ, 1997) passou a ser cada vez mais marcadamente uma questão ético-política, pois significou experimentar e suspeitar em demasia daquilo que fora concebido e legitimado como temporalidade imperativa na modernidade; a temporalidade das constantes mudanças, ‘revoluções’, modas, rupturas de paradigmas – ou seja, da exponencial aceleração que movimenta o mundo técnico-humano (tecnopomorfose).

O tempo em ‘mutações’ é, pois, um dos traços problemáticos fundantes do modo de ser contemporâneo. Em relação a isso, a maioria dos pensadores ‘neo-modernos’ ou ‘pós-modernos’, erigidos a partir da década de 1970, parecem não dar respostas satisfatórias para compreender profundamente e propor posições políticas produtiva para a situação intrusiva e incessantemente mutativa das tecnologias. O limite de um neo-moderno como Habermas é consequência de sua proposição que acabou cindindo o pensamento político com o tecnológico. Na formulação linguística-pragmática de uma divisão entre racionalidade técnica e racionalidade comunicativa, Habermas entende que somente valorizando o iluminismo ético da ação comunicativa resolveríamos os problemas da ação instrumental. Em última instância, dispensou-o de pensar radicalmente a participação da técnica na transformação da vida humana, pensando-a apenas como função causal e ‘neutra’ (STIEGLER, 1994; FEENBERG, 1996). Por sua vez, as críticas de autores pós-modernos, como Virilio, Baudrillard, foram pioneiras em notar as questões radicais que a *técnica* colocava em vários campos, assim como em identificar os embaraços da modernidade com a vida simbólica, isto é, das múltiplas vozes se desentendendo sob um mundo em mutações

contínuas². Identificou-se a violência com que as tecnociências atingem as mídias, cognição, massas etc. No entanto, ao criticarem o tempo acelerado da modernidade, os diagnósticos pós-modernos permaneceram circunscritos a uma espécie de agonia e paralisia niilista ou pessimista dos sintomas originados (Latour, 1994).

É preciso ultrapassar o humanismo ingênuo dos modernos e o niilismo/pessimismo dos pós-modernos. Isto não significa ‘abandoná-los’. Pelo contrário, é preciso seguir pensando a partir deles, superando as insuficiências e limites que se mostram hoje. Diante deste contexto, constituímos um ensaio que procura também questionar a dimensão do “espírito de performatividade generalizado” (LYOTARD, *idem*) da temporalidade contemporânea. Todavia, atentamos para duas interrogações de fundo: o que decide a moralidade e política contemporânea de *habitar o tempo* perante as aceleradas individuações técnicas (e humanas)? E, por fim, de que modo podemos discursar sobre isto sem cairmos em um mero diagnóstico de um humanista ingênuo ou pessimista/niilista, predominante no século XX?

Século XX: a angústia do homem com a técnica moderna

As modernizações tecnológicas foram sempre carregadas de angústias éticas e políticas. No início do século XX, interrogações como as do personagem Matias Pascal, no livro “O Finado Matias Pascal”, de Pirandello (1970, p. 151), mostra-nos toda uma perplexidade predominante:

- Oh, por que os homens – perguntava a mim mesmo, ansiosamente – se esforçam tanto por tornar cada vez mais complicado o funcionamento das suas vidas? Por que todo este aturdimento de máquinas? E que fará o homem quando as máquinas fizerem tudo? Perceberá então que o assim

² “Ninguém mais sabe se o urso dos Pireneus, os kolkozoes, os aerossóis, a revolução verde, a vacina anti-varíola, a guerra nas estrelas, a religião muçulmana, a caça a perdiz, a Revolução francesa, os sindicatos da EDF, a fusão a frio, o bolchevismo, a relatividade, o nacionalismo esloveno, etc., estão fora de moda, em dia, são futuristas, intemporais, inexistentes ou permanentes. É este turbilhão no fluxo temporal que os pós-modernos identificaram tão bem nas duas vanguardas das belas-artes e da política. (...) Os pós-modernos tem razão quanto à dispersão - qualquer agrupamento contemporâneo é politemporal -, mas estão errados ao desejar conservar o panorama geral e ainda acreditar na exigência de novidade contínua requerida pelo modernismo” (LATOURE, p. 73).

chamado progresso nada tem a ver com a felicidade? Diante de tôdas as invenções com que a ciência quer honestamente enriquecer a humanidade (e a empobrece, pois custam tão caro), que alegria experimentamos, mesmo se as admiramos?’ (...) E, no entanto, a ciência tem a ilusão de tornar mais fácil e mais cômoda a existência! Mesmo admitindo que a torne realmente mais fácil, com todas as suas máquinas tão difíceis e complicadas (...).

Na visão predominante do século XX, as tecnologias ameaçavam ‘enclausurar’ o tempo da vida humana. Marcadamente, adaptações fílmicas ou os próprios livros – como em “Aphaville”, de J.L. Godard ou o “1984”, de G. Orwell –, foram representativos por expressarem um mundo no qual o futuro seria dominado por regimes tecno-totalitários. Nestas obras a vida é policiada por meio de aparelhos tecnológicos. Em ambos o cotidiano é reprimido por um universo tecnológico em que todos se adaptam a uma máquina planificadora da cidade e da vida íntima. O objetivo último deste cenário não é outro: a tentativa de abolição do passado, presente e futuro dos indivíduos, isto é, do devir humano, uma vez que a vida segue por uma eterna ‘ordem única’, a do cálculo probabilístico da máquina.

O século XX proliferou demasiadamente este cenário difícil ao devir humano. Os críticos humanistas se opunham às maquinações da vida, que estaria ferindo a possibilidade dos indivíduos constituírem um devir ‘aberto’.

Em uma época de intensa industrialização, as questões referentes à aceleração tecnológica emergiram em meio a um temor tecnofóbico, de cisão entre duas racionalidades, a do homem e a da técnica. A tradição da Teoria Crítica erguida por Theodor Adorno foi talvez a que mais e melhor escreveu sobre o ambiente em que o tempo da vida era gerido por uma razão instrumental que maquinava *volitivamente* os indivíduos, assolava a cultura e assentava o pensamento em aporias angustiantes³.

As transformações operadas a partir da segunda metade do século passado demarcaram uma nova fase na aglutinação da técnica e da ciência – a tecnociência – e, por conseguinte, a manifestação de uma “virada cibernética” (Laymert, 2003), momento em que Simondon nota (sem ser quase notado) o substrato comum em que

³ Adorno (1992, p. 33), em certo momento, escreveu “Minima Moralia”: “a tecnificação torna, entrementes, precisos e rudes os gestos, e com isso, os homens. Ela expulsa das maneiras toda hesitação, toda civilidade, subordinando-as às exigências intransigentes e como que a-históricas das coisas. (...) E qual motorista que já não foi tentado, pela potência do motor de seu veículo a atropelar a polhada na rua, pedestres, crianças e ciclistas?”.

se traduz a matéria inerte, ao ser vivo e ao objeto técnico, por meio da *informação*. Neste momento, os campos da genética, neurologia, engenharias robóticas, das mídias analógicas e digitais crescem e a atenção à tecnicidade torna-se imprescindível para compreender a hipertelia da vida humana, isto é, a composição de seu universo cognitivo e prático.

As temporalidades e simbolizações das sociedades civis ocidentais ganhavam assim outros rumos com a introdução de novas tecnologias da informação e comunicação – do computador, do cabo de fibra óptica, do satélite, rádio, televisão, celular, internet, das redes de vigilâncias, infovias, dispositivos móveis, máquinas industriais. Novas rotinas e ambientes possibilitaram a formação de diversas novas tecno-culturas: dos transportes, dos shoppings, dos laboratórios, dos multimídias, da “vida 24 horas”, das comunicações instantâneas e virtuais.

Os intensos aumentos dos agenciamentos sociotécnicos radicalizaram os discursos de impasse e cisão entre o desenvolvimento do homem e da técnica. Os argumentos científicos da sociologia e outras áreas apontaram a formação da tecnocracia e da alienação político-econômica do trabalhador na fábrica. Não obstante, a literatura se estendeu para a filosófica, ressaltando a angústia e involução ao homem moderno que o desenvolvimento tecnológico representava⁴.

A identificação da *incomensurabilidade* do diálogo entre os seres humanos e não-humanos torna, ao mesmo tempo, o ponto forte e fraco dos diagnósticos pós-modernos do final do século XX. Ora, o problema esteve em permanecer presos a um antropocentrismo que antagonizou as temporalidades humanas e técnicas.

Custa entender que esta atitude intelectual – ainda predominante em muitos discursos – não poderia nos ajudar a analisar hoje o que vem a ser indivíduo e a sociedade em relações imanentes com as atuais *exteriorizações da memória*, isto é, com as tecnologias (STIEGLER, 1994). A temporalidade da vida – que absorve as acelerações tecnológicas – deve ser analisada por outro caminho. A tarefa é menos de olhar para a separação entre humanos e não-humanos do que notar as diferentes

⁴ A literatura francesa, principalmente nos escritos de Jacques Ellul foi representativa deste universo intelectual corrente no século XX, antes de Baudrillard e Virilio.

individações, mediações e problemas que ocorrem entre os termos no capitalismo contemporâneo.

Contemporâneo: temporalidades e transindividações

Há hoje um importante horizonte de estudo das materialidades, medialidades e temporalidades, como lembra Fellinto (2011). Para nós, a problemática da temporalidade, e, por conseguinte da materialidade e medialidades, provocada pela *aceleração tecnológica* pode ser discutida a partir de dois autores fundamentais: Martin Heidegger e Gilbert Simondon. Relidos criticamente hoje, eles podem ser marcos para alcançar um outro discurso em relação ao problema.

Heidegger mostrou que a analítica existencial do *Ser* no mundo desvela a condição humana. Em qualquer época, o ser humano se insere em experiências individuais e coletivas de modalidade temporal. A forma com que *Ser* se insere no tempo é circunscrita pelo modo de *manusear* a instrumentalidade do mundo. Sua obra inicial, “*Ser e Tempo*” (HEIDEGGER, 2005), revelou assim uma fenomenologia da instrumentalidade no qual pensava a essência do humano, situando-o de modo historial. O ser-no-mundo perfaz inescapavelmente um modo de ocupação (*Besorgen*). Esta é a sua forma fundamental para apreender a realidade, uma vez que somente pelo manusear dos objetos, dos entes intramundanos, que o homem pode pensar a dimensão ontológica do *Dasein* (ser-aí).

A analítica existencial de Heidegger trouxe saldos bastante positivos para se pensar a técnica e a temporalidade nela embutida. Ao perceber a relação intrínseca do ser com o mundo, Heidegger escapa do modo de pensar que separa o transcendental do empírico. É no modo de ocupação do ser-no-mundo com os objetos que se pode falar de um *conhecer*. Evita-se, pois, de estancar o processo de conhecer em uma metafísica e epistemologia que tinha suas raízes mais fortes em Kant (na metafísica da representação que separa sujeito e objeto); assim como se abre para aquilo que mais tarde nos escritos de Heidegger ficará explícito: os objetos técnicos depositam uma anotação intratemporal da *cardinalidade* e *calendaridade* ao *Ser*, como um processo de determinação, de medição do tempo e, de tal modo, da colocação de uma ‘concepção vulgar do tempo’.

Heidegger, conforme interpreta Stiegler (1994; 2001), irá permanecer contudo ambíguo em relação ao caráter da técnica, assinalando-a entre uma possibilidade e um obstáculo para o pensar. De tal modo, apesar de ter unido o transcendental com a mundanidade empírica, Heidegger pensará, em última instância, na instância originária que separa o *Ser* da vida mundana: a busca ontológica do tempo próprio do Ser guardaria um enigma, meditativo, incalculável, originário que o desvencilharia da *ocupação* com os objetos. Assim, o caráter ‘vulgar’, inautêntico, que a temporalidade da técnica moderna apresenta, se tornará indicativo de um mundo calculável, no qual haverá, por fim, uma dimensão intransigente e inconciliável da técnica moderna (*Gestell*), como um perigo para o ser do homem⁵.

Enquanto Heidegger havia, original e magistralmente, identificado a relação temporal tênue do *ser técnico* e do *ser do homem*, que nos levou a entender de outro modo o humanismo; é a abordagem filosófica de G. Simondon, contudo, que nos dá a possibilidade de evitar pensar a tecnologia e a subjetividade em termos de uma oposição última, sem nos deixar ainda em um pessimismo que paralisa a proposição de uma política produtiva.

Se Heidegger havia pensado que a dimensão temporal era o verdadeiro princípio da individuação, Simondon afirmará que há somente *processos* de individuação, descartando a ideia de identificação de um princípio. A busca ontológica de Simondon é de cunho genealógico. Não há um ponto de origem. O conhecimento não vem da abstração *para a* sensação. Na imprescindível atitude de também unir o transcendental e o empírico, Simondon qualifica que o *a priori* e o *a posteriori* estão sempre no conhecimento, sob o efeito de contínuas trocas de

⁵ “O que escapa a Heidegger é que a confusão da mnemotécnica e da tecnologia está no que acontece essencialmente com a tecnologia contemporânea como ‘resolução’ da metafísica moderna da subjetividade. O *Gestell* como dominação planetária desta metafísica significa a mundialização da ‘compreensão de que o ser-ai tem de seu ser’, e sobre o modo que chamamos de a *época do mal estar [mal-être]*. O sentido desta evolução não é verdadeiramente percebido por Heidegger porque sua desatenção em relação aos processos retencionais e seu impensado dos processos de adoção lhe cegam. Ele também subestima o acontecimento colossal no qual consiste a *confusão mnémo-techno-logique*, não podendo destacar a questão da escola – esta instituição de programa e de massa, por excelência o index da democracia, que ele dúvida que se possa fazer frente aos déficits ontológicos que constitui a tecnociência” (STIEGLER, 2001, p.246, tradução nossa).

informação (forma e matéria nunca se encontram concluído no mundo e identificadas por uma metafísica).

A construção dos seres, técnicos e humanos, é explicada a partir do universo *trans-individações* (de tensões, problemas, energias). Simondon pronuncia sobre como o “modo de existência dos objetos técnicos” apreende e problematiza a individuação humana, criticando as abordagens autocráticas ou antropocêntricas. Na rotina de transduções cibernéticas não há *a priori* dominante de nenhuma das partes. Diferentes planos de individuação – psíquico, biológico, tecnológico, coletivo – entram em processos de acoplamentos, simultaneidades, sucessividades. A resolução que qualifica os planos é dada pela ordem das intensidades, de potências – possíveis de serem identificadas nos momentos de equilíbrios meta-estáveis.

Há pois uma contingência que caracteriza a *cultura técnica* ou *tecnocultura*. No momento da ‘virada cibernética’, o devir aberto das individuações psíquicas e coletivas permanece sob a vigência de um intenso processo de concretização tecnológicas – isto é, de simbioses que agregaram as partes técnicas e formaram a *máquina*. A máquina é um agenciamento de ritmos; uma deposição dos gestos humanos. A máquina se concretiza no mundo para obter um resultado e, conseqüentemente, se expressa como uma “exteriorização cultural”, que cria novas temporalidades. Contudo, ela não é auto-suficiente ou finalizada, pois sempre se encontra em um *meio-associado*, em que os seres se alimentam e modificam⁶.

Ao explicar o universo de trans-individações, Simondon lança então um direcionamento importante para pensar ‘alienação’ contemporânea com a tecnologia. Não apenas na dimensão político-econômica, como bem explicou Marx, a questão problemática central está no mau conhecimento, na “falta de consciência” e

⁶ Em uma frase célebre, Simondon (1969, p.138) escreveu: “O homem, intérprete das máquinas, é também aquele que, a partir de seus esquemas, fundou as formas rígidas que permitem a máquina funcionar. A máquina é um gesto depositado, fixado, se transformando em estereótipo e poder de repetição. (...) A máquina é um ser que funciona. Seus mecanismos concretizam um dinamismo coerente que alguma vez existiu em pensamento, que foi o pensamento” (Simondon, 1969, p. 138, tradução nossa).

“educação tecnológica” para lidar com a materialidade do mundo⁷. Para Simondon, de nada adianta um ambiente de inovações contínuas e aceleradas sem que as individuações psíquicas e coletivas no mesmo ambiente não acompanhem as inovações das individuações técnicas (SIMONDON, 1989).

Se Heidegger quis resistir, na solidão do *Dasein*, à problemática cibernética; Simondon colocará o ser humano dentro do intenso universo de *entropias* e *neguentropias*⁸ que caracteriza os agenciamentos sócio-técnicos. No momento em que as tecnologias estão modificando as noções de consciência, percepções e ações dos seres humanos, isto nos parece crucial para pensar o *habitar o tempo*.

Não obstante, Simondon transformará a questão da *angústia* humana como uma propriedade que guarda uma experiência dolorosa e positiva: na qual a tensão entre o ser *pré*-individual e o ser individuado se encontra em processo. Nesta experiência, o sujeito se sente incapaz de se refugiar em sua própria individualidade ou interioridade. Ao contrário disso: é a experiência de transindividuação para o sujeito em distensão, dilatação, metamorfose. A angústia, escreveu Simondon, é o “despedir-se do ser” [*départ de l'être*]:

A angústia não pode ser identificada nem como sentimento nem como emoção apenas; (...) o sujeito, sob a angústia, sente-se ser sujeito na medida em que ele é negado; ele carrega em si-mesmo sua existência, está carregado de sua existência como se devesse portar em si mesmo sua existência; fardo da terra, como disse Homero, mas fardo de si mesmo, antes de tudo, porque o ser individuado, no lugar de poder encontrar a solução do problema das percepções e do problema da afetividade, sente-se refluir nele todos os problemas; sob a angústia, o sujeito se sente existir como problema colocado em si mesmo, e sente sua divisão em natureza pré-individual e em ser individuado; (...) o sujeito toma consciência de si

⁷ Haveria um desacerto, uma inconsciência na tecnocultura contemporânea: “a oposição entre técnica e cultura durará até que a cultura descubra que cada máquina não é uma unidade absoluta, senão somente uma realidade técnica individualizada, aberta a duas vozes: a da relação com os elementos e a das relações interindividuais no conjunto técnico” (*idem*, p. 146, tradução nossa).

⁸ Este dois termos, oriundos do pensamento físico-químico, são utilizados por Simondon para explicar a medidas de energias que determinam (ou não) momentos de transindividuações: entropia (medida da desordem ou imprevisibilidade da informação); neguentropia (medida da ordem ou previsibilidade da informação). A primeira tende a ser negativa, pois é capaz de (des)individualização e divergência entre as temporalidades técnicas e humanas; a segunda, tende a ser positiva, pois abre para individuações e harmonias homem-técnica.

como natureza, como indeterminado que jamais poderá se atualizar *hic et nunc*, que jamais poderá viver; a angústia é um termo oposto ao movimento no qual um se refugia na sua individualidade; (...) na angústia o ser é como seu próprio objeto, mas um objeto tão importante como si mesmo; se poderia dizer que o ser se torna objeto e assiste a seu próprio despreendimento segundo dimensões que não pode assumir. O sujeito torna-se mundo (...). O sujeito se dilata dolorosamente perdendo sua interioridade; está aqui e em outra parte, separado do aqui por um mais além universal; ele assume todo espaço e todo tempo, tornando-se coextensivo ao ser, se espacializa, se temporaliza, tornando mundo desequilibrado [*incoordonné*] (SIMONDON, 1989, p. 111-2, tradução nossa).

Compreendendo e politizando a aceleração tecnológica

Em um sentido amplo, a técnica não é propriamente o tempo, mas algo que o constitui (STIEGLER, 2001; 2004). Os homens não podem existir sem as retenções materiais de gestos, afetos e percepções, no qual atribui uma *duração* própria aos homens no mundo. Poderíamos dizer que o *tempo da vida* humana é expresso pelo tempo das individuações psíquicas e coletivas no mundo; enquanto que o *tempo do mundo* inscreveria a instância temporal da individuação técnica, isto é, das retenções materiais que exteriorizam a memória humana⁹.

Diante de uma revisão crítica das contribuições de Heidegger e Simondon, torna-se decisivo notar que universos próprios de individuações psíquicas e coletivas no mundo – nascer, crescer, amadurecer, morrer; dialogar, trabalhar, festejar, ler – estão em relação inescapável com os universos da individuação técnica. O “eu” é um “nós”, e este nós não pode se formar sem mediar-se com as materialidades. Ora, não é possível individuação sem esse agenciamento pela lógica da “suplementariedade técnica”. Em última instância, a técnica constitui uma temporalidade na medida em que é um *processo de exteriorização* da cultura. Ela *fixa* os nossos gestos, práticas, pensamentos e possibilita a memória artificial que é crucial para o homem criar e evoluir sua cultura. Os homens acumulam experiências por meio dos objetos

⁹ “A memória humana é indissociável da técnica de forma que ela é epiflogênica: eu qualifico desta maneira na medida de em que a terceira memória é tanto o produto da experiência individual que chamamos epigenético, como o suporte filogenético, isto é, constitui um verdadeiro phylum cultural intergeracional, de acumulação de saberes no qual nós não podemos simplesmente nomear a espécie humana, mas sim o gênero humano” (STIEGLER, 2004, p.49, tradução nossa).

técnicos. A evolução técnica participa da formação dos indivíduos. E, de tal forma, a técnica é a memória humana que garante a prolongação da vida por outros meios que não a vida humana mesma (STIEGLER, 1994).

Pensar *materialidade* é, pois, condição para se poder pensar o *espírito*. Longe de um antagonismo, associar matéria e espírito na atual ecologia industrial perfaz refletir e politizar os gestos, afetos e percepções dos sujeitos. Como havia explicitado Foucault, uma vida não pode bem constituir-se sem politizar o uso dos dispositivos (*hypomnemas*) que a levaria ao cuidado de si.

É preciso não somente atribuir uma “história do ser” (HEIDEGGER) ou “ontogênese” dos indivíduos (Simondon), mas questionar por conseguinte os processos de individuação ou (des)individuação que qualificam a tecnocultura contemporânea (STIEGLER, 1993). Importa assim entender e politizar a forma que se dá hoje um ‘desacoplamento’ entre os universos de individuação técnica e humana no contexto do capitalismo contemporâneo.

Na *épokhè* tecnológica atualmente em curso, os ritmos de individuação se encontram des-estabilizados. Como atribuir um plano de *consistência* para individuação humana em um momento em que o universo de individuação técnica se encontra evoluindo mais rapidamente do que a individuação psíquica e coletiva? Acredito que esta é verdadeiramente uma questão política contemporânea, uma vez que – como estamos argumentando – compreender as materialidades pode ser um modo essencial para compreender como se organiza nossos gestos, afetos e percepções (na economia, ciência, artes, instituições etc.).

Que tipo de “desajustes” e “curto-circuitos” nos sistemas sociais (do direito, economia, educação, religião, representação política etc.) as empresas de redes digitais, softwares, as indústrias de consumo e entretenimento são capazes de provocar com seus milhares de novos produtos, estímulos e mudanças simbólicas anualmente? Ora, as logísticas informáticas, as transmissões telecomunicacionais, os ordenamentos simbólicos audiovisuais – em uma situação de *industrialização da memória* sob o domínio do marketing capitalista –, perfaz as rotinas de *captura* do indivíduo aos processos de excesso, fugacidade e consumo. O problema político

encontra-se, pois, fundamentalmente na *centralização* dos grandes modeladores do capitalismo, cujas estratégias são preenchidas por processos de *des-individações*, ou seja, de *proletarização*. A des-individação é sinônimo de proletarização. Ora, as volições das populações ao martírio contemporâneo da “mobilização infinita” (termo emprestado de Peter Sloterdijk) atualizam uma *indústria* cultural em tempos digitais, na qual criam os “info-marketing”, os “neuro-marketing” que almejam tornar as populações submissas aos hábitos consumistas – a começar pelos de *gadgets* tecnológicos. Ainda hoje, em tempos de Web 2.0, a persistente inovação e sistematização das “indústrias de programas” (televisão, rádio, cinema) hegemônicas buscam atualizar, por todos os lados, uma temporalidade marcada pela era de “sincronização das consciências”, o que explica o funcionamento macro da globalização.

O problema é pertinente e político. A “urgência” se transforma em imperativo cultural e se concretiza em *adiantamentos* de códigos, imagens, senhas, banco de dados, premissas, regulamentos, normatizações, computações. O sentimento de “deriva” constante em meio às materialidades deixa as individuações psíquicas e coletivas incapacitadas de absorverem o ritmo das individuações técnicas. A aceleração tecnológica se reflete assim em um estado de desorientação coletiva e “stress” cognitivo. Segue-se então uma des-individação que “curto-circuita” a cultura contemporânea desencadeia nas pessoas a perda do *saber-fazer* e do *saber-viver*. Neste contexto, os indivíduos ‘se ajustam’ inconscientemente a temporalidade dos dispositivos que capta e vende o tempo das consciências dos indivíduos – subvertendo assim a individuação que constituiria sua singularidade e temporalidade próprias. Encampa-se enfim uma experiência de depreciação simbólica da individuação psíquica e coletiva (STIEGLER, 2004).

Habitar o tempo torna-se uma grande questão política. A cultura contemporânea não pode ficar sob a insígnia dos problemas de deliberação, (des)atenção e hipnose coletiva com a “cultura material”. Decerto que nunca antes na história houve um cenário de tantas transformações contínuas e, no entanto, nunca fomos tão incapazes de edificar o *devir* psíquico e coletivo. Eis acima um paradoxo: o mundo humano mobiliza um desenfreado cenário de mudanças, imaginários e

experiências de individuações técnicas; mas, ao mesmo tempo, elas não definem *valores* e tornam-se ausentes, passivos, às mudanças, aos rumos históricos e aos problemas enfrentados pelas individuações psíquicas e coletivas. A grande mobilização do capitalismo é, portanto, de renúncia ao “tempo da vida” e de engendramento e apoderamento cada vez maior do “tempo do mundo”.

Seria preciso definir o horizonte de uma “política industrial das tecnologias do espírito” (STIEGLER, 2010) para combater a problemática da temporalidade que envolve a tecnocultura contemporânea. Isto nos leva a pensar na importância de se definir novas gramatizações (novos conteúdos temporais e discretizações espaciais) contra a miséria simbólica atual. O caminho é criar novas proposições de “ecologias industriais” – possibilitadas hoje pelas formas reticulares de comunicação e de economia contributiva com as mídias digitais. A guerra é contra a desmotivação e proletarização em tempos digitais – que atam os gestos, os afetos, as percepções ao mundo aceleração contemporânea. A luta parece ser pela re-apoderamento dos instrumentos; *torna-se* verdadeiramente mídia, e constituir uma nova *res-publica*: um novo espaço de pro-tensões para o espaço público.

Referências

- FEENBERG, Andrew, “Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology”. In: *Inquiry*, nº39, 1996, p.45-70.
- FELLINTO, Erik, “Cibercultura: ascensão e declínio de uma palavra quase mágica”. In: *Revista E-Compós*, Brasília, V.14, nº01, jan-abr., 2011.
- GENARO, Ednei, “Convergências e divergência dos discursos de Heidegger e Simondon sobre a técnica moderna”. In: *Revista Tecnologia e Sociedade*, nº11, 2º s, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*. Parte I. Vozes, Petrópolis, 2005.
- LATOUR, Bruno, *Jamais fomos modernos*. Editora 34, Rio de Janeiro, 1994.
- LYOTARD, Jean, *A condição pós-moderna*. Gradiva, Lisboa, 1989.
- PIRANDELLO, Luigi, *O finado Matias Pascal*. Tradução de Helena Cunha. Opera Mundi, Rio de Janeiro, 1970.
- SIMONDON, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*. Aubier-Montaigne, Paris, 1969.
- _____, *L'individuation psychique et collective*. Breteuil-sur-Iton, Aubier, 1989.

-
- STIEGLER, Bernard, “Contribution à une théorie de la consommation de masse. Le désir asphyxié, ou comment l’industrie culturelle détruit l’individu”. In: *Archives Le Monde*, Juin, 2004.
- _____, “Temps et individuation technique, psychique, et collective dans l’œuvre de Simondon”. In: *Multitudes – Futur Antérieur*, n°19-20, 1993.
- _____, *La technique et le temps, tome 1 : La faute d’Epimethee*. Galilee, Paris, 1994.
- _____, *La Technique et le Temps, tome 3 : Le Temps du cinéma et la Question du mal-être*. Galiléé, Paris, 2001.
- _____, “Questions de pharmacologie générale. Il n’y a pas de simple pharmakon”. In: *Psychotropes*, vol.13, n°3, 2007, p.27-53.
- _____, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue: de la pharmacologie*. Paris: Flammarion, 2010.
- _____, *Philosopher par accident*. Galiléé, Paris, 2004.
- VAZ, Paulo, “Globalização e Experiência de Tempo”. In: Menezes, P. (org.). *Signos Plurais - Mídia, Arte e Cotidiano na Globalização*. Experimento, São Paulo, 1997.
- SANTOS, Laymert G. dos, “A informação após a virada cibernética”. In: SANTOS, L. G. dos e outros. *Revolução tecnológica, internet e socialismo*. São Paulo: Ed. Perseu Abramo, 2003.