

UMA ANTROPOLOGIA DO IRREDUTÍVEL: O HOMEM CONTEMPORÂNEO À LUZ DO PÓS-HUMANISMO

Fabio Henrique Medeiros Bogo¹

RESUMO: Diante do abundante saber produzido sobre o homem pela perspectiva do humanismo, o movimento filosófico pós-humanista surge não só sob a forma de uma crítica contumaz à dogmatização limitante do homem como conceito, como também como uma proposta alternativa de elaboração de uma antropologia filosófica ampliada a tal ponto que contempla um plano de consistência global no qual o homem figura tão somente como um de seus coabitantes. Mesmo a primazia e exclusividade sobre a capacidade de produção ontológica, estética e epistêmica lhe são destituídas, na medida em que máquinas, compreendidas aqui em seu sentido tão extenso quanto possível, são capazes de produzir arte, saber e subjetivação. Em um cenário em que o homem se descobre multiplicidade irredutível, o pós-humanismo se apresenta como estratégia discursiva com uma função ética, posto que capaz de conferir-lhe cidadania sem aprisioná-lo nas fronteiras de seu próprio conceito.

Palavras-chave: Pós-humanismo; Esquizoanálise; Antropologia.

AN ANTHROPOLOGY OF THE IRREDUCTIBLE: CONTEMPORARY MAN IN THE LIGHT OF POST-HUMANISM

ABSTRACT: In view of the abundant knowledge produced about man from the perspective of humanism, the post-humanist philosophical movement appears not only in the form of a stubborn criticism of the limiting dogmatization of man as a concept, but also as an alternative proposal for the elaboration of an anthropology philosophical expanded to the point that it contemplates a plan of global consistency in which man appears only as one of his cohabitants. Even the primacy and exclusivity over the capacity of ontological, aesthetic and epistemic production are deprived of it, insofar as machines, understood here in as broad a sense as possible, are capable of producing art, knowledge and subjectivity. In a scenario in which man finds himself irreducible multiplicity, post-humanism presents itself as a discursive strategy with an ethical function, since it is able to grant him citizenship without imprisoning him in the borders of his own concept.

Keywords: Post-humanism; Schizoanalysis; Anthropology.

O termo “humanismo” passa longe de ser um neologismo do pensamento contemporâneo, e é suscitado com grande frequência não só no seio dos debates filosóficos como em toda a amplitude das ciências humanas, chegando a fundamentar

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina - PPGFIL-UFSC. Docente em IELUSC-Joinville. E-mail: fabiohbogo@gmail.com

toda uma corrente de abordagens da chamada psicologia humanista de Carl Rogers e Abraham Maslow, por exemplo. Os participantes do movimento da psicologia humanista dos anos 60 e 70 compartilhavam de um sistema de pensamento em que os valores e interesses humanos têm prioridade. Seus teóricos da personalidade se alçaram como a chamada “terceira força” e criticaram tanto a psicanálise quanto o comportamentalismo, principais concepções da época: a primeira pela sua concepção do patológico e do castrado como intrínsecos à natureza humana que só poderia produzir uma “psicologia defeituosa”, e o segundo por negarem a consciência e as forças inconscientes e centrarem-se na observação objetiva do comportamento sob uma concepção mecanicista, quase robótica. Em oposição a ambas, o humanismo pretendeu estudar as virtudes e potenciais humanos e sua capacidade de criar soluções novas e adaptativas, crescer e comportar-se com tal complexidade que é irreduzível às fórmulas behavioristas, baseada em uma ideia otimista e espiritualizada da natureza humana. No caso de Maslow, particularmente, seu objetivo era investigar os “melhores exemplares” da humanidade, com desempenho excelente, criativos, adaptativos e com sucesso (SCHULTZ & SCHULTZ, 2018). De todo modo, se as tentativas de definição do humanismo constituem uma tarefa desafiante, isso certamente não se deve a uma suposta escassez teórica, mas, pelo contrário, a seu excesso, dada a abundância polissêmica que já se produziu sobre o tema.

O que de fato ressoa com o *zeitgeist* do estágio ulterior da modernidade desde as décadas que precedem a chegada do século XXI é derivação crítica do humanismo, à qual tem-se denominado “pós-humanismo”: este parece ser recebido pela comunidade acadêmica com ares de novidade, ainda que venha se tornando mais e mais popular nas décadas recentes, como resultado de contribuições muito difundidas como as de Michel Foucault, Judith Butler, Bruno Latour e outras. Foucault (1966), em seu estudo arqueológico “As Palavras e as Coisas”, determinou que o fenômeno que se denomina “o homem” não é o correlato moderno e esclarecido de algum tema já ancestral, mas uma invenção recente, fruto de um conjunto de reorganizações específicas do saber. Da mesma forma, a produção das ciências naturais e de filosofias da mente como a cibernética resulta na construção de um modelo de homem como sistema funcional complexo que contradiz a noção humanista de privilégio do *Homo sapiens* como “ser único, destacado das demais formas de vida”: os processos que se vislumbrava como

tipicamente humanos, relativas a tarefas cognitivas e expressivas em geral, estão longe de serem exclusividade de nossa espécie (WOLFE, 2010).

Sobretudo, é preciso distinguir o pós-humanismo de uma outra tendência, que se dirá *trans*-humanista e terá como objetivo a superação de limites físicos e intelectuais humanos com a ajuda de tecnologias diversas no sentido da construção de “ciborgues” que tenham suas capacidades, potencial de felicidade e expectativa de vida maximizados sem perder sua essência humana. Esta é uma lógica absolutamente arraigada nos ideais do Iluminismo, e, neste sentido, irreconciliável com o pensamento pós-humanista. Ademais, ela não representa – e reforça – senão um segmento do pensamento humanista que é em última instância plural demais para ser acertadamente tomado como referência, embora guarde em comum o aspecto de dependência de modelos dogmáticos – provindos dos saberes da religião, política e ciência – sobre o que vem a ser o “humano”.

Um vislumbre das possibilidades de relação com a tecnologia que vá na contramão do amparo *trans*-humanista para maximização dos potenciais já sinalizados pelas narrativas humanistas é oferecido por Peter-Paul Verbeek (2005) em seu estudo sobre a mediação tecnológica em alguns experimentos de produção estética em que a mediação humana é, se não dispensável, ao menos relegada à função posterior de concatenar, interpretar e eventualmente testemunhar as obras de origem maquínica. O conceito de mediação tecnológica, aqui, diz respeito ao papel que a tecnologia desempenha na relação entre os seres humanos e o mundo. O tema já fora notoriamente escrutinado pelo estadunidense Don Ih de (*apud* VERBEEK, 2005), que tratava das quatro relações entre homem e tecnologia: na relação de *corporificação* a tecnologia serve de extensão às capacidades corpóreas humanas como no caso dos óculos ou das cadeiras de rodas; nas relações de *alteridade* a humanidade interage com o objeto tecnológico à maneira de um outro sujeito interlocutor, como no exemplo de um caixa automático; o tipo de relação hermenêutica envolve os casos em que o indivíduo humano opera interpretando os dados produzidos por uma determinada percepção que o objeto tecnológico fez do mundo, a exemplo do termômetro, capaz de fornecer dados interpretáveis como a temperatura de um corpo; por fim, nas relações de *pano-de-fundo* ou *background*, o efeito produzido pela máquina deve ser imperceptível e fundir-se ao seu ambiente imediato, como um ar-condicionado.

A mediação tecnológica era, do ponto de vista moderno, um simples contato entre humanos e realidade, em conformidade com a ideia de secção do homem entre *res cogitans e res extensa* que era extremamente característica da modernidade. Pensava-se como um, o objeto, poderia estar à disposição do outro, o sujeito, para seu uso. O próprio sujeito, por sua vez, sendo sujeito da razão, precisava ser considerado racionalmente puro, sem que seus atos sentissem os efeitos danosos da intervenção de dispositivos artificiais. Com a constatação evidente que tal pureza era tão inalcançável quanto a própria dicotomia distintiva entre sujeito e objeto, o modernismo cedeu espaço a um novo paradigma pós-moderno, que contemplasse o sujeito não por meio da representação, mas em relação de intermediação com seu contexto.

Nos paradigmas pós-modernos, a mediação tecnológica passa a incluir as formas de apreensão que não estão acessíveis ao aparato perceptivo humano, mas que têm sua apreensão possibilitada por meio da tecnologia. Na medida em que a produção de tecnologia pela humanidade é, também viabilizadora da formação de novas representações da realidade, tem-se uma superação da noção de “realismo” em proveito da acepção destes novos objetos perceptivos ao montante da realidade humana. O modelo pós-moderno vai além do sentido usual aqui, pois contempla também a mediação dos artefatos além da mediação textual/linguística. Uma realidade interpretada pela mediação com os objetos da cultura é formadora de uma subjetividade que também é, em seu próprio mérito, situada: a existência humana passa a ter sua essência construída imanentemente, no próprio processo de mediação homem – objeto.

A grande novidade que se apresenta à medida que os avanços tecnológicos operam como condições arqueológicas de possibilidade de novas construções estéticas, são os exemplos de artistas que foram capazes de capturar fenômenos que escapassem tanto ao modelo moderno, em que a mediação seria tomada como neutra, quanto ao pós-moderno, em que as tecnologias seriam co-produtoras de realidade na mediação com seu operador: nestes fenômenos capturados pelas câmeras fotográficas dos artistas, a percepção obtida pelo objeto de realidade é mediada sem equivalentes, de maneiras em que o indivíduo humano sequer esteja contemplado, caracterizando toda uma nova agência intencional por parte dos próprios objetos.

É neste sentido que Verbeek (2005) vislumbra a possibilidade de uma superação do viés humanista na filosofia pela descrição de sucessivos exemplos de relações de

mediação tecnológica sustentadas por uma intencionalidade máquina-mundo em que o homem esteja como observador ou agente tardio, ou mesmo ausente. À guisa de exemplo deste argumento vale citar o artista Wouter Hooijmans, que produz obras a partir da superposição de fotografias de paisagens durante vários períodos do dia, criando uma situação de exposição sustentada da imagem e ilustra o que Verbeek chama de uma intencionalidade aumentada. Um modelo ainda mais subversivo de produção subjetiva por meio da visada intencional é o trabalho de Esther Polak, que pediu a colaboradores que circulassem pela cidade registrando seu trajeto no GPS e, em seguida, publicou seus resultados justapostos em uma única imagem. Não apenas este experimento fez com que os próprios participantes revisitassem seu trajeto cotidiano com interesse renovado e descobrissem mais sobre si mesmos no dia-a-dia, como também ele significou uma obra de valor estético singular, totalmente produzida pelas lentes autônomas dos GPS. Se no exemplo supracitado de Wouter Hooijmans se percebia uma dupla intencionalidade (aquela da relação entre a tecnologia e o mundo e aquela da relação entre este resultado e a percepção humana), no caso de Polak há de se reconhecer uma intencionalidade tripla de natureza reflexiva, que se dá nos seguintes movimentos intencionais: primeiramente uma experiência intencional “homem – mundo” relativa ao transitar dos indivíduos pela cidade; uma segunda intencionalidade “tecnologia – homem”, que corresponde à apropriação pós-humanista da experiência humana pela “visada no ética” dos aparatos tecnológicos; e, em um momento posterior, uma intencionalidade “homem – percepção da tecnologia sobre o homem”, em que se abria a oportunidade para que os próprios participantes vislumbrassem o rastro que seus atos haviam deixado como registro no GPS.

A análise de Verbeek é inequívoca quanto ao sentido de “pós-humanismo” do qual se vale para caracterizar a produção estética dos artistas supracitados: o termo aqui diz muito menos sobre o dogma humanista da superação dos traços naturais e evolutivos do que se pressupõe como homem, e muito mais sobre a possibilidade de uma criação de perceptos e afectos por outro criador que não o homem. Este esclarecimento visa desfazer o possível equívoco de interpretação que levaria a se pensar num senso de “pós-humano” que visaria transcender a individualidade de um organismo: este, o humano, permanece tão relevante quanto sempre foi, recebendo inclusive ampliação de modo a contemplar sua dimensão animal. Se há algo superado no pós-humanismo, trata-

se simplesmente do pensamento humanista. Topicamente, poder-se-ia situá-lo tanto *antes* do humanismo – pela consideração do universo biológico e tecnológico que ampara o ser humano e o constitui pela mediação com o mundo natural e o dos instrumentos, incluindo a comunicação e a cultura – quanto *depois* dele – em termos de um momento histórico que lhe sucedeu, e que tornou inevitável o descentramento do humano em sua multiplicidade de territórios existenciais.

Desde a Renascença o homem identificou-se como o artista por excelência, prescindindo até mesmo da Musa que o inspirara no período clássico. A *Capela Cistina* de Michelangelo, a *Virgem de Alba* de Sanzio ou *O Beijo de Judas* de Giotto di Bondone poderiam perfeitamente ser obras dedicadas a Deus, mas seus criadores e seus mecenas eram grandes homens, abundantes na influência, nos recursos financeiros e na faculdade da Razão. Inobstante, os dois últimos séculos do último milênio foram palco de avassaladoras revoluções nos modos de produção e socialização das comunidades humanas, redistribuições de poder em conformidade com uma axiomática do capital que tende ao globalismo em detrimento da sectarização dos Estados, e – não se pode esquecer – o impacto moral de duas grandes guerras mundiais. Some-se a isto a revolução tecnológica presenciada pelo momento tardio do século XX e seu grande desdobramento, a aceleração vertiginosa da mobilidade humana nos transportes e na comunicação, até a pulverização do poder decisório oferecida pela internet. A condição humana atual é de tal complexidade que extrapola qualquer empresa hermenêutica solitária, e a arte que se produz, como Verbeek nos prova, não é mais uma questão de homens, mas de afectos e perceptos. Estes não são afecções nem percepções, na medida em que estes últimos são atos psíquicos propriamente humanos, mas seres autônomos que não são ontologicamente dependentes da consciência que os percebe, sendo o próprio homem um composto de perceptos e afectos. As percepções possuem referência, são percepções *de algo*, enquanto os afectos e perceptos podem no máximo guardar uma semelhança com algo por seus próprios meios, mas sem constituir referência.

Quanto à arte, sua atividade – essencialmente pós-humana – é a conservação, ela “é a única coisa no mundo que se conserva” (DELEUZE E GUATTARI, 2010, p. 213). Esse processo em nada se assemelha à conservação artificial dos alimentos industrializados; na arte o que se conserva é essencialmente um bloco de sensações, perceptos e afetos. Uma obra de arte é independente de seu modelo, de seu criador e do

espectador que a experimenta, isto é, o bloco de sensações se conserva por si, precisamente porque a obra é um monumento; não o tipo de monumento que comemora o passado, mas o que exprime a sensação presente de forma duradoura.

A crítica pós-humanista se projeta inclusive retrospectivamente: sua acusação é a de que o dogmatismo do modelo humanista sequer se adequa aos princípios de ceticismo crítico e recriação autônoma de si, que são preciosos ao Iluminismo, de acordo com Foucault (1984) em seu artigo “*O que é o Iluminismo?*”. Esta é a natureza da denúncia feita por ele: a de que a relação entre Iluminismo e humanismo é a de um estado de tensão, e não de identificação. Cary Wolfe (2010) localiza neste ponto de tensão a necessidade de se avançar ainda um passo a mais: além de adotar a bem-vinda suspeita humanista sobre os determinantes da autoridade religiosa, e também de pôr em cheque os demais dogmas antropológicos, políticos e científicos que o humanismo ainda preserva e o pós-humanismo se incumbiu de destronar, o autor aponta que é preciso operar uma revolução na própria natureza do pensamento.

A questão do descentramento da subjetivação humana em dimensões de existência requer processos reflexivos que são distintos daqueles com os quais se fazia a exegese da narrativa humanista. Não se trata de rejeitar o humanismo por completo, mas antes de demonstrar que seus esforços foram sabotados pelos seus próprios modelos filosóficos, a exemplo da diretriz moral de respeito às pessoas com deficiência, que vêm associada a um modelo de humano ideal que é segregacionista por natureza. Será necessária, acima de tudo, uma revolução na concepção lógica da relação entre matéria e informação – que é, em si, uma revisitação da disputa entre forma e conteúdo derivada do dualismo Cartesiano – em favor de uma lógica viral e mutacional que supere a própria noção usual de sistema e que considere um indivíduo trans-sistemático, no atravessamento entre os sistemas duais humano e animal, orgânico e técnico. O pós-humanismo, destarte, se configura num modo de pensamento que virá a ser estruturado na tessitura de uma crítica ao antropocentrismo e especicismo.

Por este motivo as mais proeminentes vozes recentes do pós-humanismo vêm em defesa de uma abordagem reflexiva que não se furte às complexidades dos organismos autopoieticos autorreferentes, nem as interprete à luz do idealismo Kantiano solipsista, mas tomem esta característica humana como a própria mediadora da conexão destes organismos com o ambiente, à semelhança das dinâmicas de outros sistemas

orgânicos. De fato, com a revolução operada pelo pós-humanismo que, à maneira de Copérnico, destituiu seu objeto da posição central do grande esquema de análise, a questão animal ganha importância e se torna um dos debates majoritários deste modelo filosófico. Compartilhamos com outros sistemas autopoieticos não-humanos diversos aspectos de nossa condição de existência. Os chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela (1972), que com maior aprofundamento elevaram a autopoiese ao *status* de condição ontológica, apontam que cada ato de conhecimento traz à tona o mundo, ou ao menos um aspecto dele, e que no caso particular dos seres humanos tais atos ocorrem por meio da linguagem. Outrossim, o desenvolvimento da capacidade de linguagem não está em função da matriz evolutiva humana – ele ocorre em ritmo próprio por meio de processos sociais sofisticados presente em diversas das espécies mais intelectualmente desenvolvidas.

Há três níveis que devem ser considerados em separado: o primeiro é a capacidade autopoética dos organismos de manutenção de seu substrato material; o segundo, a emergência de um domínio linguístico rudimentar autorreferente que se presta a organizar significativamente a percepção do mundo externo; o terceiro é a emergência da linguagem propriamente dita, como fenômeno de segunda ordem (derivada de interações sociais complexas). Cada um destes níveis funciona sob sua própria dinâmica sem ser redutível aos demais, requerindo o estabelecimento de relações não-redutíveis entre os fenômenos a serem explicados e o mecanismo que os gera. No caso dos organismos humanos, trata-se da presença de fenômenos que não ocorrem em um sistema autopoietico singular, mas na relação ou no que se pode chamar de um campo de presença interpessoal. Passa a ser obsoleto tratar d'*O Corpo*, ou mesmo de *um corpo* – que revela-se como uma virtualidade, o que enfim o torna mais real. Organismo e ambiente compõem um espaço multidimensional produzido e estabilizado pelo seu funcionamento em interrelação consensual.

À luz destes dados trazidos pela dupla de biólogos, não surpreende que eles sejam diretamente mencionados como uma referência fundamental na definição do *Corpo sem Órgãos* como Deleuze e Guattari (1972) o compreendem: um enorme objeto não-diferenciado, superfície pela qual desliza o puro fluido, sem cortes, associável à pulsão de morte psicanalítica ao menos na medida em que implica uma pressão constante no sentido do retorno ao inengendrado, ao inespecífico, ao não-

individualizado. O sujeito esquizoanalítico é tão somente um efeito colateral de uma série de processos sintéticos sobre o Corpo sem Órgãos: os fluxos de toda ordem – fluxos materiais, lógico-conceituais, fluxos de capital etc. – que por ele circulam sofrem cortes e conexões, formam agenciamentos dos quais se produzem objetos de realidade. Tais sínteses são operadas por macroestruturas que funcionam como *máquinas*, e mais especificamente *máquinas desejantes*, uma vez que se entenda o desejo aqui como um conceito intencionalmente contrário ao desejo psicanalítico, que diz das estratégias humanas de defesa contra a angústia de uma falta constitutiva. Essencialmente pós-humanista, "O Anti Édipo" é uma obra conjunta de Deleuze e Guattari que trata de um sujeito que está sempre descentrado, na "borda" das máquinas desejantes, formado pelos resíduos de seu processo produtivo. Contudo, todas as relações humanas nesse ponto de vista estariam devidamente posicionadas no teatro do Édipo, como estrutura geral de contenção do prolífico – e, por isso mesmo, perigoso – potencial criador do desejo nos fluxos livres. Assim, romper com o Édipo é a medida defendida para superar o estruturalismo da psicanálise Freudiana e o ranço humanista que Deleuze e Guattari nela identificam.

Em vez da experiência solipsista da "pessoa" humana, a experiência singular do organismo como sistemas de contatos imerso em uma trama de afecções. No modelo de Maturana e Varela, com o qual Wolfe parece concordar, a vastidão de informações oferecidas pelo ambiente é de algum modo codificada pelo organismo que a percebe. Este organismo, então, elenca prioridades dentre os cursos de ação possíveis, e age a partir desta seleção alienando as demais possibilidades. O que compõe o mundo a cada instante é a produção coletiva destes sistemas coabitando um ambiente que é compartilhado, ora consensualmente, ora em conflito. As possibilidades de ação que foram alienadas, isto é, o que ficou excluído da corporificação ou da passagem ao ato, é também componente deste mesmo mundo. Ao mesmo tempo, a característica de fechamento (*closure*) dos organismos é o que possibilita a maior complexidade, tanto em termos anatomofisiológicos quanto do ponto de vista da subjetivação, capacidade mais rica e sensível de percepção codificada do mundo. Em suma, trata-se de uma existência caracterizada como abertura no fechamento: a construção coletiva do mundo a partir da corporificação dos atos pelos organismos individuais.

A noção pós-humanista de indivíduo que Wolfe propõe é um endosso direto à apreciação supracitada de Deleuze e Guattari: o corpo não é senão um aglomerado de processos vitais reunidos em um sistema aberto mas, paradoxalmente, mantido integrado por um plano de consistência que é puramente virtual. Este plano, do ponto de vista da autopoiese tomada radicalmente, não é uma extensão do plano de consistência da realidade; ele é dado arbitrariamente, assim como todo conhecimento sobre a unidade “corpo” também o é. Sabemos qual é a via pela qual a humanidade faz circular o conhecimento que produz e acumula: a linguagem é a responsável por conferir a própria unidade do indivíduo e trazer o mundo à tona simbolicamente pela atividade cognitiva corporificada. Ao mesmo tempo, em certo sentido, a linguagem está morta e não logra êxito em caracterizar adequadamente o homem, dado que sua dinâmica de contato se dá em tal velocidade que excede em muito a capacidade de simbolização e representação. O “gap” ou fenda insuperável entre o sistema de contatos corpo-realidade externa e a representação simbólica que os atos cognitivos trazem à tona é o cerne do que Deleuze e Guattari entendem como desejo: um motor maquínico produtivo, que jamais pode ser confundido com uma falta constitutiva, como na psicanálise.

Na medida em que se desprende dos dogmas do sujeito autocontido e suas faculdades de razão, reflexão e consciência, o pós-humanismo pode tratar das questões relativas aos processos humanos com especificidade ainda maior, recontextualizando o *Homo sapiens* em meio às demais espécies mas ainda respondendo à característica específica dos humanos e sua maneira particular de engajar-se no mundo técnica e materialmente, pela mediação de artefatos que não são humanos em si, todavia sejam dotados da capacidade de “humanizar”. As máquinas, em seu sentido estendido que inclui instituições, artefatos e a própria experiência de alteridade do *socius*, tem participação imprescindível nos agenciamentos de subjetivação que se tecem na contemporaneidade e conferem sentido simbólico à vida humana.

De forma geral, o sentido não se origina no domínio do humano, pensa o pós-humanismo, mas nem tampouco no domínio do biológico. Antes, parece residir na própria desarticulação entre os sistemas psíquicos e sociais, consciência e comunicação. Diante desta conclusão, defender uma atitude intelectual pós-humanista vai muito além de incitar uma contenda com os movimentos humanistas seculares por mera

iconoclastia; trata-se da coragem de assumir nossa condição de multiplicidade irreduzível, e, sobretudo, de sustentar essa desarticulação entre as dimensões de nossa existência que não fazem síntese, tanto porque lhes é impossível quanto porque prescindem dela. Um homem é um modo de ser que é linguisticamente produzido e sustentado pela ação cognitiva corporificada de um sistema de contatos; é um conceito característico deste estágio recente da modernidade, que, para sua própria surpresa, descobre-se agora duplamente incapaz de coincidir consigo próprio como conceito e pouco disposto a fazê-lo. Neste cenário, o pós-humanismo se apresenta como estratégia discursiva com uma função ética, posto que capaz de conferir cidadania ao homem-multiplicidade sem aprisioná-lo nas fronteiras de seu próprio conceito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, G e GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2011

FOUCAULT, M. (1966). **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** Trad: Salma Tannus Muchail. Martins Fontes: São Paulo, 2000

FOUCAULT, M. (1984) **O que são as luzes?** Em: *Ditos e Escritos*. V.2. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

MATURANA, H.; VARELA, F. (1972). **Autopoiesis and cognition: the realization of the living.** Dordrecht, Holland: D.Reidel Publishing Company, 1980.

SCHULTZ, D. P. e SCHULTZ, S. E. **Teorias da personalidade.** 10.ed. São Paulo, Cengage-Learning, 2018.

WOLFE, C. **What is Posthumanism?** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

VERBEEK, P. P. C. C. *Beyond the human eye. Mediated vision and posthumanity.* In: P. J. H. Kockelkoren, & P. J. Kockelkoren (Eds.). *Proceedings of AIAS Conference 'Mediated Vision'*. Enschede: Veenman Publishers en ARTEz Press, 2005.