

CADERNOS AH!

#06



VIVER NO FIM DA ESPÉCIE
(UM ESQUISSO)

David Santos

Viver no Fim da Espécie (um esquisso)

David Santos

Revisão: Soraia Simões de Andrade

Paginação: Fernando Ramalho

Julho de 2023

www.muralsonoro.com

muralsonoro.info@gmail.com

Democratização – animalização – robotização: a constituição da sociedade pós-humana

Democratização – animalização – robotização. Eis os três vectores com pretensão universal que presidem às grandes transformações, das mais latentes, embrionárias ou disruptivas na nossa era. A forma como estes vectores se articulam entre si precipita esta nova idade da humanidade que podemos, paradoxalmente, intitular de pós-humana. A relação

David Santos, filósofo comunista, activista anticapitalista.

entre estes três eixos é conflituosa e contraditória, mas os seus termos são indissociáveis entre si alimentando como que uma interdependência “dialéctica” ainda que despreendida de síntese e vinculada ao respectivo texto e contexto material.

É através destes três conceitos apresentados como tendências, ainda que não necessárias, conceituadas de uma forma determinista, mas politicamente disputadas, que pretendemos apreender tanto as sementes do presente como as raízes do futuro.

A integração dos três vectores reflecte uma certa mundividência, se o quisermos, uma ideologia, mas esta mundividência não é meramente retórica ou confinada exclusivamente ao mundo das ideias, pelo contrário, é um processo constituinte à imagem do conceito de força ou poder constituinte de um Antonio Negri. Estas três tendências constituem a realidade na sua imanência social. Mais ainda, a inscrição destes conceitos não se fixa no transcendente, mas na sua construção ou constituição imanente.

Nem sempre o processo de democratização é compatível com a animalização ou a robotização, nem vice-versa, mas a evolução de cada um destes vectores está genealógicamente dependente dos ou-

tros dois. É por entre a resolução da tensão entre estes três eixos que a sociedade evolui num sentido ou noutro. É, então, o conflito entre estes vectores que dá forma às sociedades actuais e molda o seu devir. Por dentro do sentido evolutivo destes três vectores, podemos disputar politicamente a sociedade que espreita por entre as ambivalências e contradições da nossa sociedade: a era pós-humana. Quer tendo em conta o padrão ou os indicadores socio-económicos dos países economicamente mais “avançados”, quer tendo em conta a autonomia de cada comunidade na condução dos seus assuntos domésticos e externos sabemos bem como as sociedades e os seus povos não evoluem no mesmo sentido nem se encontram no mesmo grau de desenvolvimento, mas acreditamos que a sociedade do futuro, latente e entrelaçada no nosso presente, é orientada segundo os vectores dos quais aqui nos ocupamos. Mais ainda, que o debate da sociedade que aqui nos atrevemos a designar por pós-humana, apesar de a discussão teórica sobre o assunto já ter mais de trinta anos (como nota António Guerreiro, em artigo no jornal *Público* sobre o tema, foi ainda em 1977 que Ihab Hassan publicou o reputado artigo: “Prometheus as performer:

toward a posthumanist culture?”), é indissociável da discussão destes três termos e a forma como se relacionam entre si. Acreditando que uma sociedade pós-humana é uma sociedade mais igualitária (daí a democratização), menos antropocêntrica (pelo menos ao nível político) e antropocêntrica (daí a animalização) e mais tecnologicamente avançada ao ponto da presença (vivida com um misto de “temor e de tremor”, para nos inspirarmos num título de uma obra de Kierkegaard, de um limiar de autonomização das formas de Inteligência artificial (daí a robotização).

Não se pretende assumir que a sociedade pós-humana que aqui ensaiamos caminhará inexoravelmente num sentido ou noutro; pelo contrário, a premência desta proposta de debate prende-se com a urgência de disputarmos a sociedade em devir que espregueira entre as suas fissuras. Os imensos desafios que a nossa sociedade enfrenta são de tal forma colossais e disruptivos que a resposta que seremos capazes de dar implicará, num sentido ou noutro, uma transformação radical das sociedades tal qual as conhecemos, isto mesmo à luz daquelas que foram as grandes transformações impulsionadas pela

revolução industrial e o violento processo de institucionalização da economia de mercado (sobre a institucionalização da economia de mercado ler o clássico *A grande transformação* de Karl Polanyi). No nosso entender, esse processo de transformação terá como consequência o mais disruptivo ou mais progressivo abandono (dependendo da intensidade da luta política) daquilo que entendemos aqui por sociedades humanas em direcção a sociedades pós-humanas. Isto é, sociedades onde o primado sobre a vida na Terra deixa de pertencer exclusivamente ao humano concebido como “medida de todas as coisas” para paulatinamente passar a ser compartilhado e disputado com os restantes animais não-humanos e essa categoria híbrida que são os *cyborgs*. Tanto que uma sociedade idealizada e construída tendo por centro constitutivo o humano deixará de ser viável para responder aos desafios que já conhecemos mais aqueles que se avizinham.

Os desafios da nossa era coincidem com a saída de um modelo política e socialmente antropocêntrico (isto mesmo tendo presente a circularidade epistémica do antropocentrismo que também abordamos); com o confronto entre a exigência de de-

mocratização e as estruturas sócio-econômicas que reproduzem de forma sistêmica a desigualdade; com a resistência à implantação e ao aprofundamento de tecnologias como a inteligência artificial. Todas estas resistências figuram como símbolos das resistências à transição para o paradigma pós-humano.

Não só o que aqui propomos é frontalmente antagônico da ideologia do “fim da história”, da qual a TINA é uma das suas declinações, como os desafios da nossa era têm a dimensão que comportam justamente pelo que exigem de transformação, de disruptivo, de revolucionário. Na verdade, o começo de uma nova história está ainda agora a dar os primeiros passos.

À democratização corresponde não só o processo de consolidação das designadas democracias liberais com a instituição do sufrágio universal e a vigência do Estado de Direito, mas, mais importante ainda, pelo menos do ponto de vista da dinâmica social, as demandas sociais por igualdade em todas as esferas da vida social, nomeadamente no trabalho. Não esquecendo que a condição para a liberdade é a igualdade. Os debates permanentes no que respeita às mais diversas formas de discriminação, desde ra-

ciais, passando por sexuais (com as reivindicações da autodeterminação sexual) até às de género apresentam um dos grandes desafios da nossa época e que abrange camadas sociais amplas. É certo que estas demandas colidem não só com os limites das nossas estruturas económicas capitalistas, bem como com a reprodução das mesmas estruturas por resultado da ausência de uma crítica e de uma práxis orientada contra a divisão social do trabalho no que esta comporta de divisão racial e de género, para além, claro, de divisão no que concerne à divisão da riqueza e dos bens imateriais: como o direito ao lazer e ao chamado “desligamento”.

Já no que concerne à animalização percebemos também que as causas animalistas adquirem cada vez mais importância na sociedade, aumentando, deste modo, o seu espaço político e de inscrição na esfera pública. Cada vez mais as pessoas adquirem hábitos vegetarianos, quer por motivos que se prendem com o desejo de uma alimentação saudável, quer com o desejo de mitigar o sofrimento animal. A empatia com o destino dos animais não-humanos, designadamente no que toca aos processos da sua matança e reprodução controlada para satisfação das necessi-

dades alimentares dos homens, é uma característica crescente nas novas gerações mas que não se deve limitar à esfera ética, devendo ser igualmente disputada politicamente.

É interessante notar como a dessacralização do humano enquanto espécie “excepcional”, o consequente processo de *animalização do homem*, parece caminhar a par com a cada vez mais complexa sofisticação da sociedade humana, com a robotização a assumir um papel incontornável nesta sofisticação. Quanto mais arrogantemente se erguem as construções humanas, mais humilde é o humano no que toca à sua distinção/excepcionalidade dentro do reino animal.

Por fim, a robotização é um facto incontornável tanto nas economias industriais como nas economias já designadas por pós-industriais. Com os processos produtivos dos três grandes sectores da economia [agricultura (primário), serviços (terciário) e indústria de transformação (secundário)] a serem determinados/transformados pelo factor tecnológico e seus consequentes avanços.

Não parece fazer muito sentido abdicar da integração tecnológica se esta facilitar processos pro-

ditivos, isto apesar da ameaça que a tecnologia comporta para os trabalhadores, já que esta ameaça não se deve à tecnologia em si mas à forma como a sociedade se organiza economicamente, acreditando fortemente que a libertação do trabalho na sociedade industrial e pós-industrial está, por assim dizer, nas mãos da evolução tecnológica com a substituição do uso da mão-de-obra humana pelos *robôs*. Não se trata de contemplar a inovação tecnológica como um processo inexorável impossível de ser travado pelas instituições humanas. Pelo contrário, o debate sobre a integração da tecnologia no mundo social deve ser permanente e amplo (democrático), mas não devemos, no nosso entender, abdicar de a usar (a tecnologia) e de a fazer evoluir se isso melhor servir os interesses da humanidade, nomeadamente no que concerne à realidade do trabalho e à sua progressiva libertação.

Na série *neo noir* alemã *Babylon Berlin*, que tem por contexto a Berlim dos finais dos anos vinte do século vinte, o obscuro hipno-terapeuta Dr. Anno Schmidt disserta em locução de rádio sobre a enésima versão da construção do “homem novo”, no caso, o “homem-máquina”. O que há de assinalável em todo

o seu delírio ideológico é que Schmidt nomeia como os sujeitos (corpos) mais próximos, mais maleáveis à emergência do “homem-máquina” (o contemporâneo *cyborg*), precisamente os inválidos, os “mutilados” da sociedade industrial de Negri, os pobres, os operários, os proletários. Pelos “acidentes” a que estes corpos foram sujeitos pela violência da sociedade industrial estes encontram-se nas “melhores condições”. Para lá de todo o paradoxo e humor negro – para receberem, para adaptarem (e serem adaptados), todo o tipo de dispositivos da tecnologia inorgânica/artificial. Precisamente por estes corpos não serem “nada”, serem os “sem-parte” da sociedade, eles podem ser “tudo”, no caso, podem emergir como a vanguarda dessa “humanidade nova” – ou pós-humanidade. Nesta profecia, o exército de proletários, sempiterna reversa industrial do capitalismo, dará lugar a um exército de transhumanos, de “homens-máquina”, de *cyborgs* – todo os “delírios/sonhos” filosóficos de Donna Haraway estão aqui vertidos. É irresistível a tentação com a analogia marxista que vê no proletariado, naqueles que nada têm a perder a não ser as suas correntes, a esperança do futuro de toda a humanidade. Numa versão secular e materializada da escatologia cristã: “bem-aventu-

rados os humildes de espírito, porque deles é o reino dos céus”. E sabemos como as tecnologias inorgânicas não são neutras, como constroem sujeitos, como determinam corpos, como transformam sociedades, intervindo directamente sobre uma esfera social e política que é, por seu turno, o resultado de relações de todo o tipo, relações estruturalmente desiguais e assimétricas. A tecnologia é um campo de luta política por excelência que participa dos mesmos conflitos que a luta de classes sendo então determinada e condicionada por esta.

A democratização é o que nos define enquanto humanos que têm a ousadia de afirmar e exigir maior igualdade em habitats caracterizados por estruturas desigualitárias ou onde a desigualdade se permite justificar por sua “naturalidade”, em nome de um suposto “estado de natureza”. A animalização inscreve os corpos e a carne humana na carne das outras espécies vinculando-os a uma ancestral co-pertença orgânica definida pela cooperação e pela competição, enfim, por “estratégias de sobrevivência”. Por fim, a robotização cumpre o desígnio de libertar o trabalhar libertando nesse gesto as formas de mediação social que se instituem através do pri-

mado do capital. O pós-humano é um ser híbrido: o pós não dá lugar a nenhum outro sujeito.

A ecologia como ontologia

É difícil lidar prática e teoricamente com o facto de, por um lado, o humano ser responsável perante o ecossistema em que se insere, não podendo escapar ao seu papel de agente na produção de ecologias. O que faz com que o antropocentrismo retorne como circularidade (tal como o solipsismo em relação ao indivíduo) e, por outro lado, com que o humano seja um produto da natureza sendo, simultaneamente, seu produtor (através da tal produção de ecologias ou *habitats*), o que faz com que o humano não constitua nenhuma excepcionalidade em relação aos outros entes na-natureza, nem possa ser conceptualizado como um sujeito transcendente em relação a esta mesma Natureza.

É como se antropocentrismo e ecocentrismo estivessem condenados a (des)entenderem-se. O humano é, assim, uma emergência das tecnologias da natureza, de toda a sua história evolutiva, com essa particularidade de ser uma tecnologia (um corpo, uma mente, uma sociedade...) que não apenas

se deixa determinar e condicionar pelo ecossistema, pelas forças da natureza, como determina e condiciona o ecossistema através da sua própria força, que é, que nunca deixa de ser, uma força da natureza. A violência sobre a natureza é a violência sobre o humano; assim como a exploração da natureza é a exploração do humano. Ecologias de destruição da natureza são ecologias de destruição do ser humano.

Deste ponto de vista, são os nossos limites epistemológicos, tanto como sujeitos, como enquanto membro da espécie, o antropocentrismo é tão insuperável como o solipsismo. O segundo está para o indivíduo como o primeiro está para a espécie. Ambos assinalam limites na nossa relação, como indivíduos e como espécie, com os outros. O que não significa que estes limites tornem a convivialidade impossível, pelo contrário, estes representam as condições de toda a convivialidade possível: seja com os “nossos” (os da nossa espécie), seja com os “outros” (os de outras espécies). Em último grau, o antropocentrismo é insuperável porque não podemos transcender os limites da nossa espécie, mas isso não significa que o especismo seja inevitável, isto é, que tenhamos de pensar e agir necessariamente como se a nossa espé-

cie se situasse numa posição hierárquica superior em relação a todas as outras espécies. Da mesma maneira que o facto de, em última análise, estarmos constringidos ao solipsismo como moscas numa garrafa (metáfora wittgensteiniana), nem por isso a nossa relação com os outros está irremediavelmente comprometida. Na verdade, tudo o que tem de começar na nossa relação com o mundo começa com o solipsismo e o antropocentrismo. Diria que uma boa imagem que nos pode ajudar a iluminar a tensão do antropocentrismo com as demandas políticas, sociais e científicas em torno do anti-antropocentrismo está no facto de o universo, tal como o conhecemos pelo avanço da astronomia, não ter centro por não ter margens, logo, toda a entidade nele presente pode instituir-se como o centro do universo. Mesmo partindo da representação cosmológica de um universo sem centro, o humano não pode deixar de se constituir enquanto centro, mesmo sendo um centro precário e contingente como o é perante as novas conceções do mundo e aquela que é a sua condição existencial enquanto ser-no-mundo.

A ecologia como ontologia é uma ontologia relacional. Nem o Ser transcende os entes como se fos-

se dotado de vontade ou de autonomia, de programa ou de teleologia; nem existem “entes em si” ou “coisas em si” (conceito essencial à metafísica kantiana), como que subtraídas à evanescência fenoménica dos mesmos entes ou transcendentos ao Ser-Natureza. Na Natureza há eventos, fenómenos, estados de coisas, regularidades, singularidades, padrões, ecossistemas, mas não existem sujeitos ou objectos subtraídos à natureza ou que dela se possam subtrair. Logo, aquilo que designamos por “objectificação da natureza” ou esse corte ontológico entre a natureza (enquanto “reino da necessidade” ou objecto) e o humano (enquanto “reino da liberdade” ou sujeito) não é mais do que um efeito psicológico, uma operação gramatical, uma distorção ideológica. O homem instrumentaliza “a Natureza” sem nunca a poder abranger e “autonomiza-se” desta sem nunca deixar de ser parte da natureza. O que acontece é que o humano dá lugar ou faz emergir formas específicas de relacionamento com o mundo em que habita (as suas ecologias) das quais a instrumentalização da natureza como instrumentalização de ecologias é um passo fundamental, não no domínio abstrato “da Natureza”, mas no domínio de determinadas eco-

logias (dimensões) da Natureza. A autonomização do humano em relação à natureza, mais do que ser incompleta (incompletude que ecoa o anacronismo do debate em torno do dualismo corpo/alma), não representa uma autonomização absoluta, mas sempre uma autonomia relativa, fundada no sentido específico da evolução da espécie na natureza.

O corte entre a natureza e o humano, ou, se o preferirmos, entre a natureza e a cultura, segue o mesmo padrão que, p. ex., o corte/a cisão entre a política e a sociedade ou entre o nós e os outros. Em todos estes dualismos o que procede ao tal “corte” não é mais do que uma reconfiguração (ou reconfigurações) na relação/relações do humano com e dentro das suas ecologias específicas. Na verdade, em todos os antagonismos ou separações não há verdadeiro antagonismo e separação do ponto de vista ontológico, o que há é uma recomposição na ecologia das relações dentro daquele que é o nosso mundo social, o nosso *habitat*.

Partimos do axioma: “nada fora da natureza, tudo dentro da natureza”; bem como do princípio: “nada há de inatural, tudo faz parte da natureza”. Temos uma concepção monista do mundo. Aquilo que

designamos por humano é tanto natureza realizada como natureza por se realizar. *Natura naturans, natura naturata* (Espinosa). O humano como espécie não é nem “pastor do ser” à maneira de Heidegger, nem ente integralmente determinado de uma vez para sempre através de um hipotético campo prescritivo que é estranho ao conceito de natureza e, digamos, à “sua” ontologia. A natureza não se desdobra de forma dualista (conforme à tradição idealista) nas “suas leis” e nos “seus eventos”. A sua facticidade decorre da concomitância ontológica destas duas dimensões. A natureza não institui, a partir de um ponto que lhe seja transcendente, essências nem limites, nem tem, quanto mais, fronteiras que ela forje a partir de uma qualquer propriedade de inteligência holística. Tudo o que é possível realizar na natureza deriva da exponenciação das suas tecnologias, das tecnologias da natureza, tais quais as que permitiram e permitem às espécies animais adaptarem-se e sobreviverem. As tecnologias inorgânicas ou “não-naturais” são ainda um prolongamento ou pertencem mesmo às tecnologias primordiais da natureza, tais como as que deram lugar ao corpo e seus órgãos ao longo de todo um processo evolutivo.

A natureza não “age”. Em rigor a natureza não é uma entidade nem é dotada de agência, como uma entidade única, um “espírito absoluto” à imagem de Hegel, mas actualiza-se, fenomenaliza-se, por meio da infinita multiplicidade de entes que nunca deixam de ser produtivos, que nunca deixam de acrescentar ser ao Ser. Aquilo que designamos por história, a história da humanidade, não é mais do que um capítulo, um capítulo riquíssimo prenhe de toda a espécie de peripécias, do imenso “livro” que a natureza nunca deixa de “escrever” através, nomeadamente, da forma como nós fazemos história. Não há contradição entre a história da espécie humana e o ritmo próprio dos eventos naturais, a sua “respiração”. Será o mesmo que dizermos que não há qualquer corte ontológico entre a história da humanidade e a “história da natureza”.

Já contrariamente ao núcleo da filosofia espinozista, que é a base da tradição filosófica ocidental das teorias imanentistas, o humano não “faz o trabalho de Deus”, como se o primeiro pudesse realizar a natureza de uma ponta à outra enquanto “totalidade” mística. Na verdade, nem sequer é possível “medir” a natureza, tal como não é conceptualmente

possível definir o princípio e o fim do mundo (antinomia kantiana). O efeito da intervenção do homem é insignificante à luz da vastidão e complexidade do cosmos. Tudo o que o humano faz neste ponto específico do seu estado evolutivo enquanto parte integrante da natureza circunscreve-se ao espectro da sua ecologia. Por enquanto, o factor-humano apenas consegue interferir, e de forma negativa como o comprova o desastre relacionado com a extracção massiva dos combustíveis fósseis, à escala da Terra considerada enquanto sistema, estando ainda muito longe de fazer repercutir a sua força e poder ao nível, p. ex., do sistema solar. A nossa ecologia define o espectro da nossa capacidade de habitar o universo e o explorar.

A criação, construção, constituição, de ecologias pós-humanas, de ecologias híbridas, é um elemento político vital à pós-humanidade, na busca por soluções que possam converter as negociações e os equilíbrios entre os três vectores em *polis*, em ecossistemas políticos. Desenhando cidades, e/ou comunidades, guiadas pelo desejo de fazer conviver e integrar o respeito pela biodiversidade (animalização); uma maior igualdade social e económica entre os ci-

dadãos e cidadãs frente-a-frente com uma maior democratização das instituições políticas e uma maior diluição das tradicionais distâncias e hierarquias entre eleitos e eleitores, governantes e governados (democratização); e a subordinação da inovação tecnológica aos interesses desta ecologia sempre por se fazer (robotização). Este programa de construção de ecologias pós-humanas é o futuro das cidades. A constituição de ecologias híbridas ou plásticas onde as fronteiras entre animais, humanos e *robôs* se tornam permeáveis, difusas e indiscerníveis no que toca aos seus limites e limiares. A miscigenação incide não apenas sobre os corpos e respectivos órgãos, como sobre as estruturas urbanas onde as fronteiras entre o natural e o artificial se desfazem, são descontinuidas ou se tornam plásticas.

A produção de ecologias é um elemento vital ao ser humano. Este não apenas se integra, determina e se deixa condicionar pelo *habitat*, adaptando-se ao mesmo, como adapta o habitar às suas próprias necessidades, integrando o *habitat* nos sistemas humanos, determinando e condicionando pelas suas decisões. Por este poder de produzir ecologias o humano se define como *homo politicus*. É claro que este

poder é muito limitado no presente estado evolutivo do homem, como, aliás, o podemos observar tendo em conta o desastre ambiental que vivemos, mas não deixa de ser constitutivo ao humano.

Pela concorrência dos vectores democratização, animalização e robotização, esta produção e reprodução de ecologias ganha uma centralidade única na nossa época; tanto que o tema central do nosso tempo é como regular e gerir a produção de ecologias sem que se contribua para o aceleração da extinção humana por conta dos graves desequilíbrios ambientais causados pela mão humana. Os assuntos relacionados com construção de ecologias são o tema político incontornável dos nossos tempos; tanto que só agora nos apercebemos do real impacto relacionado com este poder que é já constitutivo ao humano e às suas respectivas sociedades. Pensar as ecologias é pensar em como garantir o equilíbrio entre as exigências de igualdade dos cidadãos, com o equilíbrio dos ecossistemas (onde o respeito pelas formas de vida das outras espécies é fundamental) e com formas de produção cada vez mais tecnologicamente avançadas. Hoje vivemos um tempo de desequilíbrios profundos que são ao mesmo tempo causa

e efeito da contradição entre os nossos três vectores, mas responder à pergunta sobre que ecologias queremos para os nossos presente e futuro é uma tarefa politicamente vital.

O equilíbrio e/ou integração dos três vectores a que nos referimos é muito difícil e intrinsecamente precário, e, também por isso, é um assunto proeminentemente político. A robotização colide com os valores da animalização, já que depende de muita energia que põe em causa os ecossistemas, como aquela que deriva de infra-estruturas de extracção de combustíveis fósseis; da mesma forma que nem sempre a demanda por maior democracia, por maior igualdade, é compatível com a preservação das instituições que regulam e supervisionam a construção das ecologias pós-humanas. Não há síntese possível nesta relação dialéctica trinitária. Os três vetores entrelaçam-se para, por meio da sua politização, darem lugar a ecologias híbridas, mas sem nunca se fecharem uns nos outros, e, principalmente, continuando sempre a projetar as suas respectivas forças para além de si mesmos.

Uma ecologia democrática é uma ecologia que faz da libertação do trabalho um dos pontos centrais

do seu programa. Uma sociedade que se organiza e se move pela libertação do tempo vivo da recreação em contraponto ao tempo morto do trabalho. Uma sociedade orientada para a produção do tempo livre é uma sociedade emancipada das ecologias disciplinares e de controlo do capitalismo e da sua sociedade de trabalho. A grande disputa política, tendo em vista a sociedade do pós-trabalho, gira em torno da resposta ao como colocar/organizar a economia de forma a esta maximizar a produção do tempo livre sem comprometer a reprodução dos meios de subsistência necessários à mesma sociedade, isto é, sem reproduzir a penúria social. A passagem de uma sociedade de trabalho para uma sociedade de lazer (libertação do trabalho, pós-trabalho) corresponde a uma verdadeira revolução copernicana no seio do modelo económico e social do capitalismo. Converter o tempo no principal activo de uma economia organizada para a produção do maior tempo de lazer possível é contrariar as bases de uma economia orientada para a busca incessante do lucro e inverter o fundamento do próprio salário. O designado “mercado de trabalho” deixa de se guiar pela compra compulsiva do tempo dos trabalhadores num

regime concorrencial. O “racional” desta economia de pós-trabalho tem por base, por lógica, o tempo de trabalho necessário à produção do máximo tempo de lazer possível para toda a sociedade. O nível ou indicador de bem-estar económico de uma determinada sociedade passa a medir-se pelo tempo que permite à sociedade *o não produzir nada, o não fazer nada*. É claro que este modelo de sociedade depende de um elevado grau de produtividade, logo, de uma elevada incorporação tecnológica nos seus meios de produção. Transformando provocativamente os termos do axioma espinosista: “*Deus sive natura sive substantia*”; propomos um: “*Democratia sive technica sive ecologia*”.

AH!

Associação Mural Sonoro

Cç. Santana, 169

1150-303 Lisboa