

# **PÓS- -HUMANO. QUE ANTOLOGIA DE TEXTOS TEÓRICOS FUTURO?**

ORGANIZAÇÃO

**Lígia Bernardino**

**Marinela Freitas**

**Ricardo Gil Soeiro**

**lume**



# **PÓS- -HUMANO. QUE ANTOLOGIA DE TEXTOS TEÓRICOS FUTURO?**

ORGANIZAÇÃO

Lígia Bernardino

Marinela Freitas

Ricardo Gil Soeiro

## **PÓS-HUMANO. QUE FUTURO?**

### **Antologia de textos teóricos**

Organização: Lígia Bernardino, Marinela Freitas, Ricardo Gil Soeiro

Autores: N. Katherine Hayles, Neil Badmington, Cary Wolfe,  
Stefan Herbrechter, Rosi Braidotti, Pramod Nayar

Capa: Sal Studio

Paginação: Margarida Baldaia

© University of Chicago Press, Polity Press,  
Bloomsbury e University of Minnesota Press

© Edições Húmus, Lda., 2020

Apartado 7081

4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão

Tel. 92 637 53 05

humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde – V. N. Famalicão

1.ª edição: Dezembro 2020

Depósito legal: 478852/21

ISBN: 978-989-755-583-1

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projecto UIDB/00509/2020.

# Índice

- 7 Nota introdutória  
LÍGIA BERNARDINO | MARINELA FREITAS | RICARDO GIL SOEIRO
- 15 O que significa ser pós-humano?  
N. KATHERINE HAYLES
- 29 Teorizando o pós-humanismo  
NEIL BADMINGTON
- 49 O que é o pós-humanismo?  
CARY WOLFE
- 79 Para um pós-humanismo crítico  
STEFAN HERBRECHTER
- 111 Pós-humanismo – A vida para além do sujeito  
ROSI BRAIDOTTI
- 157 Revisitando o humano – Humanismos críticos  
PRAMOD NAYAR



## Nota introdutória

LÍGIA BERNARDINO

MARINELA FREITAS

RICARDO GIL SOEIRO

*o contemporâneo é alguém que fixa o olhar no seu tempo,  
para perceber não as suas luzes, mas o seu escuro.*

Giorgio Agamben

*Que o não consigas ver não significa nada.*

[...] *Acredita: vais ver os seus efeitos. Uma vez criado o monstro,  
não há volta atrás. O que vai acontecer ao mundo já começou.*

Jeanette Winterson

O título que escolhemos para esta antologia, *Pós-humano. Que Futuro? Antologia de Textos Teóricos*, encerra em si a possibilidade de uma dupla leitura. A primeira corresponde à pergunta “Será o nosso futuro pós-humano?” e reflete sobre essa nova condição do humano num mundo hipertecnológico, resultado dos avanços nas áreas da cibernética, da robótica, da inteligência artificial ou das neurociências, aliados ao aparecimento de novas tecnologias digitais e reprodutivas. A segunda aponta para a questão “Qual o futuro dos estudos em torno do pós-humano?”, que implica pensar na emergência de um campo de estudos tão vasto como o do pós-humanismo, onde essa nova condição pós-humana é estudada a partir de diferentes áreas disciplinares principalmente dentro das Humanidades, como por exemplo a filosofia, a literatura e as artes, a sociologia, as ciências da comunicação, a ética ou o direito, mas também não descurando as ciências naturais, como a biologia, a neurociência ou a física.

Na realidade, os termos “pós-humano”, “pós-humanismo” e “pós-humanista” têm já uma longa história de circulação intelectual, mas nos

últimos trinta anos – e sobretudo (mas não exclusivamente) no espaço anglo-saxónico – estes foram reivindicados para o estabelecimento de um campo de estudo autónomo, responsável pela produção de novas abordagens teóricas e conceptuais. Ihab Hassan foi um dos primeiros críticos a usar o termo “pós-humanismo”, no seu ensaio de 1977, “Prometheus as Performer: Towards a Posthumanist Culture?”, a propósito da possibilidade de haver uma mudança radical no humano, embora tenha sido Donna Haraway, no seu influente “A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century” (1985), quem construiu o enquadramento conceptual para a noção de “pós-humano” através da metáfora do “ciborgue”, esse humano-máquina, simultaneamente repressivo e libertador.<sup>1</sup>

Desde então, os estudos em torno destas questões têm-se multiplicado, emergindo a partir de áreas diversas e, frequentemente, com recorte interdisciplinar. Torna-se, pois, pertinente a pergunta: como apresentar um campo tão vasto e, por vezes, tão contraditório? Em 1972, numa evocação aristotélica, o ecocrítico Joseph W. Meeker escreve um ensaio<sup>2</sup> em que contrapõe tragédia e comédia para definir as inter-relações de que resulta o ser humano. Rebatendo o ideal trágico de humano, capaz de autonomamente desafiar e vencer as circunstâncias da sua existência, numa superação transcendental da natureza, Meeker considera o modo cómico aquele que melhor corresponde à realidade do ser humano: a adaptação às circunstâncias, o afã da sobrevivência e a harmonização com o meio em que habita levam-no à aprendizagem da conciliação para suprir as suas limitações enquanto espécie. Numa atualização desta perspetiva, em 2012, no ensaio “The Posthuman Comedy”, Mark McGurl propõe que olhemos para o pós-humanismo como se se tratasse de uma comédia em dois atos: o primeiro ato corresponderia *grosso modo* à era do ciborgue e ao momento em que tomamos consciência de que “não podemos ser entendidos sem as

<sup>1</sup> Este ensaio está já traduzido para português, com o título “O Manifesto Ciborgue: a ciência, a tecnologia e o feminismo socialista nos finais do século XX”, em *Género, Identidade e Desejo: Antologia Crítica do Feminismo Contemporâneo* (Org. Ana Gabriela Macedo. Lisboa: Relógio d’Água, 2002).

<sup>2</sup> Joseph W. Meeker, “The Comic Mode”, in: *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (Ed. Cheryll Glotfelty e Harold Fromm. Athens: University of Georgia Press, 1996, pp. 155-169).

nossas próteses tecnológicas”; o segundo ato, diz McGurl, constituiria, “de certa forma, uma viragem (e um eterno retorno) ao naturalismo, um tipo de naturalismo em que a natureza, longe de ser dominada pela tecnologia, *reclama* a tecnologia como *secreção* humana, algo que os seres humanos, sob condições ideais, produzem e usam naturalmente”.<sup>3</sup> Este segundo ato estaria assim ligado, como notam Bruce Clarke e Manuela Rossini, ao movimento do “pós-humano maquínico para o não-humano planetário”, presente em muitos dos mais recentes discursos pós-humanistas.<sup>4</sup>

Há, portanto, um conjunto de abordagens críticas, teóricas e filosóficas dominadas pela importância – e intervenção no corpo e na mente – da tecnologia, e um igualmente vasto conjunto de abordagens que procuram descentrar o humano em favor de uma preocupação com o não-humano, aqui sinónimo tanto de animais como de sistemas orgânicos e geofísicos. Embora esta divisão seja artificial – as viragens “pós-humana” (“post-human turn”) e “não-humana” (“nonhuman turn”) não são sequenciais, mas paralelas ou sincrónicas –, pensar nestas duas grandes tendências de pensamento poderá ser útil de forma a organizar o extensíssimo material crítico produzido nos últimos anos.

Reunindo um pequeno conjunto de seis ensaios, esta antologia pretende dar a conhecer, em tradução, alguns dos textos teóricos mais significativos desta profícua e interdisciplinar área de estudo. Assim, o livro abre com o texto “O Que Significa Ser Pós-Humano?”, de N. Katherine Hayles, em que a autora apresenta uma das primeiras abordagens assumidamente pós-humanistas, refletindo sobre o fascínio e o terror que a iminência de um novo humano suscita na imaginação coletiva. Esta ensaísta rebate a ideia de que as ligações do humano à máquina propiciam a construção de um sistema anti-humano. Antes, a percepção do mundo de um ser corpóreo como o humano implicará sempre uma interpretação do mundo distinta da apresentada por maquinismos virtuais. Este texto percorre algumas das referências da segunda metade do século XX, explorando binómios como sistema e caos, padrão e aleatoriedade, o eu e o ambiente, assim propondo uma nova abordagem do humano: o pós-humano.

<sup>3</sup> Mark McGurl, “The Posthuman Comedy”, *Critical Inquiry* 38 (Spring 2012): 533-53 (pp. 549-550).

<sup>4</sup> Bruce Clarke and Manuela Rossini, “Preface: Literature, Posthumanism, and the Posthuman”, in: *The Cambridge Companion to Literature and the Posthuman* (Ed. Clarke and Rossini. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. xi-xxii), p. xii.

No seu ensaio “Teorizando o Pós-Humanismo” (2003), Neil Badmington oferece uma panorâmica sobre a problemática condição e o particular estatuto da teoria pós-humanista, propondo ao mesmo tempo, numa visão assumidamente pessoal, um possível caminho alternativo. Num registo despretenso, pontuado por acentos irónicos e algumas anotações humorísticas, Badmington faz referência a diferentes visões teóricas do pós-humanismo, num amplo espectro que vai desde posicionamentos mais extremos – como aquele de Hans Moravec – até às abordagens mais moderadas de Donna Haraway, Katherine Hayles, Chris Hables Gray ou Elaine L. Graham. Na perspetiva de Badmington, as teorias destes autores, possuindo indubitavelmente os seus méritos, parecem, todavia, não tomar em consideração o facto de que, enquanto discurso crítico, o pós-humanismo não procura necessariamente uma emancipação do humanismo, da modernidade ou da pós-modernidade. Revisitando as teorias de autores como Derrida, Lyotard ou Freud – que retrospectivamente poderiam ser vistos como proto-pós-humanistas –, e amparando-se igualmente em algumas obras de ficção científica, o autor reflete sobre o modo como o pós-humano permanece radicado na memória cultural pós-moderna e inevitavelmente ligado ao humanismo. Em última instância, argumenta o autor, existe uma imutabilidade no humano que requer uma reinscrição de alguns conceitos e categorias, os quais não deverão ser “reformados” ou radicalmente superados, mas antes revistos e (re)integrados pela teoria pós-humanista.

Em “O Que É o Pós-Humanismo?”, Cary Wolfe explana as origens e potencialidades do pós-humanismo, mencionando as principais linhas filosóficas que, a seu ver, determinam o novo modo de pensamento. Estabelecendo uma distinção fundamental entre o trans-humanismo (herdeiro de uma ambição de aperfeiçoamento ou intensificação do humano) e o pós-humanismo (vinculado a perspetivas questionadoras do humanismo de tradição iluminista), Wolfe salienta a conexão existente entre o biológico e o tecnológico. Para este ensaísta, construindo-se a partir da sua especificidade e referências enquanto espécie, o ser humano vive numa constante abertura à complexidade do mundo, que também ele integra.

Em “Para um Pós-Humanismo Crítico”, Stefan Herbrechter preconiza um envolvimento crítico na ideologia antropocêntrica do humanismo. Na ótica de Herbrechter, uma abordagem crítica do pós-humanismo seria aquela que permitiria gerar uma reflexão sobre o “fim do humano” sem

sucumbir nem ao misticismo apocalíptico, nem a novas formas de espiritualidade e transcendência. Uma tal postura evidencia, segundo o autor, uma abertura à natureza radical da mudança tecnocultural (que envolve a influência avassaladora da tecnologia e a potencial transformação dos humanos – um processo a que chama de “pós-humanização”), sublinhando, todavia, uma certa continuidade com tradições do pensamento envolvidas criticamente com o humanismo. O desiderato seria, pois, reequacionar as formas estabelecidas da crítica anti-humanista, adaptando-as ao singular enquadramento hodierno.

Em “Pós-humanismo: A vida para além do sujeito”, Rosi Braidotti propõe a consideração de três grandes correntes no pensamento pós-humano contemporâneo: a corrente pós-humana reativa, advinda da filosofia moral; a corrente analítica, influenciada pelos estudos da ciência e da tecnologia; e a corrente crítica, que emerge das filosofias anti-humanistas da subjetividade. Esta terceira corrente, a do pós-humanismo crítico, tal como Braidotti o entende, parte da questionação do ideal humanista de “Homem”, normativo e eurocêntrico, para analisar o modo como este foi historicamente usado para legitimar projetos de exclusão e discriminação. Informada pelas teorias feministas e pós-coloniais, Braidotti reflete, assim, sobre os processos de sexualização, racialização e naturalização da diferença que, em diferentes tempos e espaços, sujeitaram os Outros (não-masculinos, não-brancos e não-ocidentais) a uma desumanização social e epistêmica contínua, em nome do ideal normativo e regulador de “humano”. O desafio pós-humano, diz Braidotti, está na procura de alternativas afirmativas, que combinem a crítica e a criatividade, de modo a permitir que as diferenças e a alteridade informem novas formas de subjetividade pós-humana, respondendo assim às complexidades e paradoxos dos nossos tempos.

Finalmente, em “Revisitando o Humano: Humanismos Críticos” (2014), Pramod Nayar entende o pós-humanismo crítico como o descenramento radical da noção de humano tradicional como algo de soberano, coerente e autónomo, de modo a demonstrar como o humano está sempre em evolução, constituído por e constituinte de múltiplas formas de vida e máquinas. Nayar defende que as representações literárias e populares do humano têm sublinhado, através dos séculos, o diluir de fronteiras entre animal, humano e máquina, abordando aspetos como a ligação humano-máquina, os corpos trans-espécies ou os híbridos orgânicos e inorgânicos

—  
— um imaginário cultural moldado pelos rápidos avanços tecnológicos dos últimos séculos. De modo que, para Nayar, o pós-humanismo refere-se não só a uma condição ontológica na era da hibridização e da modificação tecnológica, mas também a uma nova concetualização do humano, que rejeita o especismo e entende o humano na sua coexistência e coevolução com outras formas de vida, ambientes e tecnologias. Por isso, Pramod Nayar fala da necessidade de uma nova história cultural do humano que lide com esta questão fundamental: que formas de humano existem e persistem hoje?

\*

Esta antologia constitui um dos principais resultados da linha de pesquisa promovida pelo Projeto de Investigação *Pós-Humano*, integrante do Grupo Morphe, do Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, contando ainda com a colaboração de investigadoras do Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Juntamente com outras atividades desenvolvidas pelo Projeto Pós-Humano, esta antologia pretende também contribuir para a constituição em Portugal de uma ativa comunidade intelectual e científica em torno de matérias pós-humanistas, procurando refletir sobre alguns dos seus temas centrais e potenciando novos horizontes para investigações futuras em torno dos interstícios pós-humanistas.

Um dos desideratos principais desse projeto, que informa também o recorte teórico desta antologia, consiste na exploração dos diversos modos como a imaginação pós-humanista contribui para uma perceção crítica dos limites dos tradicionais pressupostos antropocêntricos e humanistas, desafiando assim as fronteiras entre humano e não humano, o Eu e o Outro, o orgânico e o tecnológico. Partindo de uma perspetiva pós-dualista e não hierárquica para refletir sobre tópicos como a subjetividade, a alteridade e a ética, a abordagem pós-humanista oferece uma renovação de paradigma em torno das discussões sobre o horizonte futuro do próprio humanismo.

“O que vai acontecer ao mundo já começou”, lembra-nos uma personagem de *Frankissstein*, da escritora inglesa Jeanette Winterson.<sup>5</sup> Mesmo que

---

<sup>5</sup> Jeanette Winterson, *Frankissstein* (London: Random House, 2019), p. 217.

não o consigamos ver, os seus efeitos já começaram e não podem ser anulados. Talvez a chave seja cultivar uma certa desconexão, um desfasamento – uma fratura – de modo a que possamos ter um olhar “contemporâneo” sobre o mundo, no sentido que lhe dá o filósofo italiano Giorgio Agamben: é imperioso olhar para o nosso tempo para percebermos “não as suas luzes, mas o seu escuro”, a “treva densa” que não para de nos interpelar.<sup>6</sup> Talvez esta antologia possa ser uma boa forma de começar.

## Agradecimentos

Cumpre-nos endereçar um genuíno agradecimento às editoras que amavelmente nos concederam os direitos de reprodução dos textos aqui coligidos: University of Chicago Press, Polity Press, Bloomsbury e University of Minnesota Press. Queríamos, por fim, expressar o nosso profundo agradecimento ao Centro de Estudos Comparatistas e às Edições Húmus pelo apoio que prestaram a este projeto. Ambos tornaram possível a concretização do presente volume, acolhendo, desde o início, esta iniciativa com generoso entusiasmo.

---

<sup>6</sup> Giorgio Agamben, *Nudez* (Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2010), p. 22.



## O que significa ser pós-humano?\*

N. KATHERINE HAYLES

Como devemos nós, enfim, interpretar o pós-humano?<sup>1</sup> No início do livro [*How We Became Posthuman*] sugeri que a perspectiva de nos tornarmos pós-humanos tanto evoca terror como suscita prazer. Chegados ao final do livro, talvez seja tempo de sintetizar as implicações que acompanham o pós-humano, interrogando as fontes do terror e do prazer. O terror compreende-se relativamente bem. A conotação dupla do prefixo “pós”, por indiciar tanto a superação como o que virá depois, leva-nos a supor que “o humano” terá os dias contados. Alguns investigadores (nomeadamente Hans Moravec<sup>2</sup>, mas também o meu colega da UCLA<sup>3</sup> Michael Dyer e muitos outros) estão convencidos disso mesmo, não só porque a definição de “humano” está a ser substituída por uma outra, em termos intelectuais, mas também porque o humano está, literalmente, a ser substituído pelas máquinas inteligentes na sua posição de espécie dominante no planeta, o que é bastante perturbador. O espaço vazio deixado pelo humano estaria destinado às máquinas inteligentes. Aos humanos restaria uma de duas alternativas: ou entrar docilmente nessa noite linda,<sup>4</sup> unindo-se aos dinossauros enquanto espécies que, tendo em tempos dominado a Terra, se

---

\* N. Katherine Hayles, “What Does It Mean to Be Posthuman?”, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1999, pp. 283-91, pp. 322-3). Tradução de Lúgia Bernardino.

<sup>1</sup> Agradeço à Marjorie Luesebrink pelas conversas que me estimularam a desenvolver ainda mais o meu pensamento para escrever esta conclusão.

<sup>2</sup> Cientista canadiano nascido em 1948, especialista em robótica e cujos escritos se debruçam sobre o futuro do trans-humanismo (N. da T.).

<sup>3</sup> Universidade da Califórnia de Los Angeles (N. da T.).

<sup>4</sup> A expressão usada por Hayles, no original, faz eco do conhecido poema de Dylan Thomas “Do not go gently into that good night”, publicado na coletânea *In Country Sleep* (1952), e que apela ao espírito combativo perante a iminência da morte. Para a tradução, segue-se a proposta de

tornaram obsoletas, ou então ou então persistir um pouco mais, tornando-se eles próprios máquinas. Seja qual for o caso, Moravec e outros pensadores como ele acreditam estar a aproximar-se o fim da era do humano. Esta imagem reflete-se nos sentimentos profundamente pessimistas expressos por Warren McCulloch<sup>5</sup> na sua velhice. Tal como referido anteriormente, afirma ele: “Na minha opinião, o Homem é o mais nefasto, mais destrutivo de todos os animais. Não vejo motivo algum para que, tendo a capacidade de desenvolver máquinas que se podem divertir mais do que ele próprio, estas não venham a tomar o controlo e a escravizar-nos alegremente. Talvez elas se divirtam muito mais. Talvez inventem até jogos melhores do que alguma vez nós inventámos”.<sup>6</sup> Face a cenários tão desoladores, não deveremos compreender as reações negativas da maior parte das pessoas? Se é isto o pós-humano, não nos cabe a nós resistir-lhe?

Felizmente, o pós-humano não se resume a estas perspetivas. Como tenho repetidamente defendido, o ser humano é antes de mais um ser com corpo e as complexidades desta corporização fazem com que funcione de forma muito diferente da inteligência incorporada nas máquinas cibernéticas. Moravec sonhava um dia fazer o *download* da consciência humana para um computador. A concretização dessa ideia seria um choque para os vários departamentos de literatura (que tendem a mostrar-se cétricos face a formas tecnológicas de transcendência); contudo, os estudos literários partilham com Moravec um ângulo cego: o significado de corporização.<sup>7</sup> Isto é especialmente notório, talvez, quando os críticos literários e culturais se confrontam com os campos da biologia evolutiva. Do ponto de vista da biologia evolutiva, a existência dos seres humanos modernos não é mais do que um abrir e fechar de olhos na história da vida. Independentemente das suas tão apregoadas proezas tecnológicas, trata-se de uma espécie demasiado recente para ter evoluído significativamente ao nível das suas

---

Augusto de Campos em *Poesia da Recusa* (São Paulo: Editora Perspectiva, 2006), “Não entres docilmente nessa noite linda” (N. da T.).

<sup>5</sup> Neurofisiologista americano (1898-1969) que teve um papel importante para a cibernética, ao criar modelos informáticos baseados em algoritmos matemáticos (N. da T.).

<sup>6</sup> Warren McCulloch, citado por Mary Catherine Bateson, *Our Own Metaphors: A Personal Account of a Conference on the Effects of Conscious Purpose on Human Adaptation* (1972; Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1991), p. 226.

<sup>7</sup> Hans Moravec, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence* (Cambridge: Harvard University Press, 1988).

estruturas e dos seus comportamentos biológicos. Segundo creio, argumentos como os expressos por Jared Diamond em *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* e em *Why Sex Is Fun: The Evolution of Human Sexuality* deviam ser levados a sério.<sup>8</sup> O corpo é o resultado pleno de milhares de anos de uma história evolutiva consistente, e seria ingénuo pensar que esta história não afetaria os comportamentos humanos a todos os níveis do pensamento e da ação.

Como é evidente, a cibernética e a biologia evolutiva partilham as mesmas áreas de reflexão. Os modelos propostos pelos biólogos evolutivos incorporaram nas suas codificações atitudes e assunções culturais estabelecidas pela mesma história que se propõem a analisar; tal como na cibernética, o observador e o sistema interligam-se inapelavelmente. A título de exemplo, o modelo computacional por módulos de H. Barkow, Leda Cosmides e John Tooby, avançado em *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* para explicar a psicologia evolutiva humana, atribui pelo menos tanta importância à forma como a informática molda as visões do mundo atual quanto às funções cerebrais do ser humano.<sup>9</sup> No entanto, estas complexidades especulares não negam a importância da história que se vai sedimentando no próprio corpo. Se interpretado através de metáforas culturalmente significativas, o corpo cristaliza-se, transformando-se numa estrutura física cujos constrangimentos e possibilidades se foram consolidando ao longo de uma história evolutiva não coincidente com a das máquinas inteligentes. Os humanos podem desenvolver relações simbióticas com máquinas inteligentes (o que já acontece, por exemplo, nas cirurgias assistidas por computador); podem ser substituídos por máquinas inteligentes (já em concretização nas linhas de montagem japonesas e americanas, que usam braços robóticos); mas há um limite a partir do qual a articulação entre humanos e máquinas inteligentes deixa de ser inócua. A realidade corpórea mantém-nos distintos. Assim, e ainda que nesta perspetiva o terror não desapareça em absoluto, ela distancia-se de cenários apocalípticos, tendendo a uma perspetiva moderada de mudanças sociais, tecnológicas, políticas e culturais.

---

<sup>8</sup> Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* (New York: Norton, 1997), e *Why Sex Is Fun: The Evolution of Human Sexuality* (New York: Basic Books, 1997).

<sup>9</sup> Jerome H. Barkow, Leda Cosmides e John Tooby, eds., em *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

E os prazeres? Para alguns, nos quais me incluo, o pós-humano evoca a perspectiva esfuziante de superar velhas categorias e abrir novas formas de pensar o ser-se humano. Ao propor a mudança do paradigma presença/ausência para padrão/aleatoriedade, procurei demonstrar como estas categorias podem ser transformadas *a partir de dentro*, até se atingirem novas configurações culturais que em breve tornarão tais dualidades obsoletas, se é que já não o são. Este processo de mudança é instigado pelas tensões entre os pressupostos inerentes ao paradigma padrão/aleatoriedade, por oposição à presença/ausência. Quando Jacques Derrida elabora acerca da presença/ausência, a presença liga-se ao *logos*, a Deus, à teleologia – em termos latos, a uma plenitude originária que fundamenta a significação, ordenando e conferindo um sentido à trajetória histórica.<sup>10</sup> O trabalho de Eric Havelock, entre outros, mostra como, na *República*, de Platão, esta perspectiva de presença originária autorizava um eu estável e coerente a dar testemunho de uma realidade estável e coerente.<sup>11</sup> A metafísica da presença usava este e outros meios para introduzir um significado ao sistema. A existência de uma origem estável validava o significado. Todos sabem como a desconstrução expôs a incapacidade de os sistemas serem rigorosos na determinação das origens. Em resultado disso, a significação perdeu raízes e o significado indeterminou-se. Como a hierarquia presença/ausência se desestabiliza e a ausência se superioriza à presença, a falta desaloja a plenitude e o desejo usurpa a certeza. Por muito que estas movimentações tenham sido importantes para o pensamento de final do século XX, ocorreram ainda no âmbito da dialética presença/ausência. A falta sente-se apenas quando tomamos em consideração ou assumimos a presença; seguimos o desejo apenas se o objeto de desejo for conceptualizado enquanto algo a possuir. Tal como a metafísica da presença requeria uma plenitude original que se articulasse com um eu estável, a desconstrução requeria uma metafísica da presença que articulasse a desestabilização desse mesmo eu.

Por oposição, a dialética padrão/aleatoriedade assenta em assunções muito diferentes, pois aqui o significado não determina o sistema e a origem não funciona como sustentáculo da significação. Tal como vimos no caso

<sup>10</sup> Jacques Derrida, *Of Grammatology*, traduzido por Gayatri C. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976).

<sup>11</sup> Eric A. Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge: Harvard University Press, 1963).

das simulações multi-agenciais, a complexidade evolui a partir da aplicação de processos altamente recursivos a regras simples. Em vez de se seguir uma trajetória com um fim pré-conhecido, estes sistemas evoluem rumo a um futuro aberto, marcado pela contingência e pela imprevisibilidade. Uma origem coerente não determina o significado; ao invés, ele viabiliza-se (ainda que não inevitavelmente) pela força cega da evolução, responsável por encontrar soluções funcionais dentro de parâmetros estabelecidos. Apesar de tradicionalmente se privilegiar o termo padrão (por exemplo, entre os engenheiros eletrotécnicos que desenvolvem teorias informáticas), cada vez mais se considera que a aleatoriedade desempenha um papel frutuoso para a evolução de sistemas complexos. Chris Langton e Stuart Kauffman defendem que o caos acelera a evolução tanto da vida biológica, quanto da artificial;<sup>12</sup> já para Francisco Varela, a aleatoriedade é um ruído efervescente como espuma, anunciando microestados coerentes e a quem os sistemas de vida devem uma capacidade de reação rápida e flexível;<sup>13</sup> para Henri Atlan, por seu turno, o ruído representa o murmúrio do corpo de onde emerge uma comunicação complexa entre diferentes níveis de um sistema biológico específico.<sup>14</sup> Apesar de estes modelos diferirem em questões pontuais, ambos consideram que a aleatoriedade não representa uma mera falha do padrão; pelo contrário, ela é a base criativa a partir da qual o padrão pode emergir.

De facto, não é abusivo dizer-se que, neste como noutros modelos semelhantes, a plenitude se associa à aleatoriedade, não ao padrão. Se este concretiza um determinado número de possibilidades, a aleatoriedade representa uma parafernália muito mais extensa onde tudo se inclui, dos

---

<sup>12</sup> Chris G. Langton, "Computation at the Edge of Chaos: Phase Transition and Emergent Computation", *Physica D* 42 (1990), pp. 12-37; Stuart A. Kauffman, *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution* (New York: Oxford University Press, 1993).

<sup>13</sup> Francisco Varela, "Making It Concrete: Before, During, and After Breakdowns", in: *Revisioning Philosophy*, org. por James Ogilvy (Albany: State University of New York Press, 1992), pp. 97-109.

<sup>14</sup> Henri Atlan, "On a Formal Definition of Organization", *Journal of Theoretical Biology* 45 (1974): 295-304. Michel Serres faz uma interpretação provocadora quanto à forma como este ruído pode gerar a linguagem humana, em "The Origin of Language: Biology, Information Theory and Thermodynamics", *Hermes: Literature, Science, Philosophy*, org. por Josué V. Harari e David F. Bell (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982), pp. 71-83. Ver N. Katherine Hayles, *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), pp. 56, 204-6, com um estudo crítico sobre Atlan e Serres.

fenómenos que não são enquadráveis num dado sistema organizacional, àqueles que o sistema nem sequer tem a capacidade de discernir. Na cibernética epistemológica de Gregory Bateson, a aleatoriedade é tudo quanto existe fora dos limites da caixa que enquadra o sistema; ela é aquela imensa complexidade incognoscível, metáfora dos processos perceptivos de um dado organismo.<sup>15</sup> Os processos evolutivos são responsáveis pela significação, ao assegurarem os sistemas sobreviventes cuja organização instancia as metáforas apropriadas a essa complexidade, inimagináveis por si só. Varela e os restantes coautores de *Embodied Mind* defenderam que não há um eu estável e coerente, mas agentes autónomos gerindo programas. Assim esboçam a ideia de que o padrão limita e se desvanece consoante o entendimento humano se expande para além da consciência e se confronta com o vazio. Este poderia bem ser chamado de caos, aquele de onde todas as formas emergem.<sup>16</sup>

Que impacto têm estes desenvolvimentos no pós-humano? Se basearmos o eu na presença, se identificarmos o eu com origens bem estabelecidas e trajetórias teleológicas, se o associarmos a fundamentos sólidos e a uma coerência lógica, o mais provável é concluirmos que o pós-humano se aproxima do anti-humano. Oposto a estas conceções, o pós-humano interpreta a mente consciente enquanto pequeno subsistema que rege o seu próprio programa de autoconstrução e autoconfiança, ignorando continuamente as dinâmicas concretas de sistemas complexos. Assim, o pós-humano não significa propriamente o fim da humanidade. Pelo contrário, assinala o fim de uma certa conceção do humano que, quando muito, poderá aplicar-se àquela fração da humanidade que tem a riqueza, o poder e a disponibilidade para uma autoconceção enquanto ser autónomo, capaz de exercer a sua própria vontade segundo o seu arbítrio e escolha.<sup>17</sup> O pós-humano

<sup>15</sup> Gregory Bateson, citado em Bateson, prólogo a *Our Own Metaphor*, pp. 13-16.

<sup>16</sup> Francisco J. Varela, Evan Thomson e Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (Cambridge: MIT Press, 1991).

<sup>17</sup> No livro *Snow Crash*, de Neal Stephenson (New York: Bantam, 1992), a jovem heroína branca, "Y.T.", é raptada, lançada para uma imensa jangada e obrigada a ter um emprego repulsivo. Nesse processo, apercebe-se de como é reduzida a faixa populacional no mundo que acredita pertencer ao grupo dos indivíduos verdadeiramente liberais e humanistas. Quando se restabelece do choque e desenvolve rotinas, começa a olhar em seu torno, observa as outras peixeiras e consciencializa-se de que isto é a vida de 99 por cento das pessoas no mundo: "Estás neste sítio. Outras pessoas giram à tua volta, mas não te percebem e tu não as percebes; mas,

por si só não é letal; mais perigosa é a vinculação do pós-humano a uma concepção humanista liberal do eu. Moravec imagina “alguém” que decide fazer um *download* de si próprio para dentro de um computador, assim atingindo o desígnio final da imortalidade através do controlo da tecnologia. Ora, esse alguém não está a abandonar o sujeito autónomo e liberal, mas a expandir as suas prerrogativas para o domínio do pós-humano. Contudo, o pós-humano não precisa de retroceder para o humanismo liberal, nem tem de ser considerado anti-humano. Reposicionado no âmbito da dialéctica padrão/aleatoriedade e baseando-se numa realidade corpórea por oposição à informação sem corpo, o pós-humano disponibiliza os meios necessários de modo a repensarmos a articulação dos humanos com as máquinas inteligentes.

Para explorar estes meios, regressemos à ideia de Bateson segundo a qual os organismos sobreviventes tendem a ser aqueles cujas estruturas internas são boas metáforas das complexidades exteriores. Que tipo de ambiente será criado pelo crescente poder e sofisticação das máquinas inteligentes? Como salientou Richard Lanham, nos ambientes ricos em informação criados pela ubiquidade computacional, o fator limitativo não reside na velocidade dos computadores, nem nas taxas de transmissão dos cabos de fibra ótica, nem na quantidade de dados gerados e armazenados. Pelo contrário, o bem escasso reside na atenção humana.<sup>18</sup> Faz assim sentido que este condicionante seja o centro da inovação tecnológica. Uma solução óbvia consiste na concepção de máquinas inteligentes que executem as escolhas e tarefas que não têm de ser feitas pelos seres humanos. Por exemplo, já há programas inteligentes para separarem o correio, descartarem mensagens indesejadas e darem prioridade ao resto. Os programas trabalham de modo similar a redes neuronais: classificam as escolhas feitas pelos operadores humanos e aplicam esta informação em ciclos recursivos, de modo a reajustarem a importância atribuída a vários tipos de moradas de correio eletrónico. Após um período inicial de aprendizagem, os programas

---

de qualquer modo, as pessoas tagarelam muito sobre ninharias. Para nos mantermos vivos, temos de ficar todo o dia a fazer trabalhos insignificantes. E a única forma de sair desta vida é desistir, soltar amarras, pegar num folheto e partir para a perversidade do mundo, onde serás engolido e nunca mais ninguém ouvirá falar de ti” (pp. 303-4).

<sup>18</sup> Richard Lanham, *The Electronic Word: Democracy, Technology, and the Arts* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

de seleção passam gradualmente a assumir a gestão dos *emails*, libertando os humanos para que se dediquem a outras coisas.

Baseando-nos no que acontece a estes programas relativamente simples e adaptando esse conhecimento para um ambiente que, para usar uma formulação de Charles Ostman, fornece senciência sintética por encomenda, a consciência humana situar-se-á no topo de uma ecologia informática altamente articulada e complexa, em que muitas decisões invisíveis a olho nu serão tomadas por máquinas inteligentes.<sup>19</sup> Há mais de duas décadas, Joseph Weizenbaum previu uma ecologia desse tipo e defendeu com fervor que o juízo crítico é uma função estritamente humana e não deve ser delegada nos computadores.<sup>20</sup> Com o rápido desenvolvimento de redes neuronais e programas especializados, já não parece tão claro que juízos críticos mais sofisticados não possam ser feitos por máquinas. Em algumas circunstâncias, poderão até ser mais rigorosos do que os juízos críticos humanos. O problema, segundo Weizenbaum, reside no facto de a eficiência dos programas só por si ser insuficiente. Na realidade, em causa está um imperativo ético que se deve manter sob o domínio humano; fazer de outro modo significaria a abdicação das responsabilidades, em que a humanidade deixaria de ser constituída por seres autónomos e independentes. O que o argumento de Weizenbaum põe a nu é a ligação existente entre as assunções que servem de base ao sujeito liberal humanista e a posição ética de que o controlo deve permanecer nas mãos dos humanos, não nas das máquinas. Tal argumento pressupõe a ideia de que o ser humano é um agenciador consciente, e essa será a essência da sua identidade. Se isso for sacrificado, os humanos ficarão desesperançadamente comprometidos, contaminados no coração da sua humanidade por uma mecânica alienígena.<sup>21</sup> Daí se sentir uma urgência, ou mesmo um pânico, na insistência de Weizenbaum para

<sup>19</sup> Galen Brandt, "Synthetic Sentience: An Interview with Charles Ostman", *Mondo 2000*, no. 16 (inverno 1996-97): 25-36. Ver também Charles Ostman, "Synthetic Sentience as Entertainment", *Midnight Engineering* 8, no. 2 (março/abril 1997): pp. 68-77.

<sup>20</sup> Joseph Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation* (New York: W. H. Freeman, 1976).

<sup>21</sup> Gilles Deleuze e Felix Guattari, como é evidente, celebram este carácter alienígena na sua perspectiva acerca do filo e do "corpo sem órgãos", no seu *Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983). Para uma extasiante interpretação do pós-humano, ver *Posthuman Bodies* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), editado por Judith Halberstam e Ira Livingston.

que a tomada de decisão permaneça uma função estritamente humana. O que está em jogo, para ele, é o que significa ser humano.

Pelo contrário, e numa perspectiva pós-humana, o agenciamento consciente nunca esteve “sob controlo”. De facto, a própria ilusão de controlo revela a ignorância fundamental quanto à natureza dos processos emergentes que constituem a consciência, o organismo e o ambiente. A narrativa do domínio exercido por uma vontade autónoma é um estratagema do consciente para explicar resultados que na realidade são fruto de uma dinâmica caótica e de estruturas emergentes. Para Donna Haraway, Sandra Harding, Evelyn Fox Keller, Carolyn Merchant e outras cientistas e críticas feministas, há uma relação entre o desejo de domínio, o relato objetivo da ciência e o projeto imperialista de subjugação da natureza. O pós-humano proporciona meios para a construção de outro tipo de relato.<sup>22</sup> Nele, o emergente substitui a teleologia; a epistemologia reflexiva substitui o objetivismo; a cognição distribuída substitui a vontade autónoma; a realidade corpórea substitui o corpo visto enquanto mero sistema de suporte da mente; a parceria dinâmica entre humanos e máquinas inteligentes substitui o suposto destino de um sujeito liberal humanista, dominador e controlador da natureza. Obviamente, isto não é por definição o que o pós-humano *significará*; trata-se tão-somente de hipóteses concretizáveis caso algumas das tendências entre as várias e complexas seriações se intensificarem e articularem. Através desta projeção do humano, o pós-humano é usado como medida para evitar a reinscrição e repetição de alguns erros do passado.

Tal como o pós-humano não precisa de ser anti-humano, também não precisa de ser apocalíptico. Edwin Hutchins aborda a questão da cognição distribuída através do seu estudo dos sistemas de navegação de navios oceânicos.<sup>23</sup> A sua pesquisa meticulosa prova que o sistema cognitivo responsável pela localização do navio no espaço e pela boa navegação não acontece apenas devido aos atos humanos, mas é resultante de complexas interações

<sup>22</sup> Donna J. Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, em *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1990), pp. 183-202; Evelyn Fox Keller, “Baconian Science: The Arts of Mastery and Obedience”, *Reflexions on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1995), pp. 33-42; Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca: Cornell University Press, 1986); e Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (San Francisco: Harper, 1982).

<sup>23</sup> Edwin Hutchins, *Cognition in the Wild* (Cambridge: MIT Press, 1995).

num ambiente que inclui tanto agentes humanos como não-humanos. Este estudo permite dar uma resposta excelente à famosa “sala chinesa” de John Searle. Imaginando uma situação em que a comunicação em chinês acontece sem que os intervenientes saibam o que as respetivas ações querem dizer, Searle contesta a ideia de que as máquinas possam pensar.<sup>24</sup> Suponhamos, formula Searle, que ele se encontra fechado numa sala, sem saber uma única palavra em chinês. Textos escritos nessa língua são inseridos por uma fresta na porta. Encontram-se na sala cestos de caracteres chineses e um manual que lhe permite correlacionar os símbolos escritos nos textos com outros símbolos dentro do cesto. Usando o manual, Searle alinha os caracteres e devolve-os pela porta. Apesar de os seus interlocutores chineses considerarem essas linhas como respostas inteligentes às suas indagações, Searle não faz a mínima ideia do significado dos textos produzidos. Através deste exemplo, o filósofo considera que seria um erro dizer que as máquinas sabem pensar. Esta experiência serve-lhe de fundamentação para afirmar que as máquinas produzem resultados compreensíveis, sem que, porém, nada compreendam. Na hábil interpretação de Hutchin, o argumento de Searle é precioso justamente porque esclarece que não é Searle, mas toda a sala que sabe chinês.<sup>25</sup> Neste sistema de cognição distribuída, a sala chinesa sabe mais do que qualquer um dos seus componentes, incluindo Searle. A situação dos humanos modernos é semelhante à de Searle na sala chinesa, dado que todos os dias nós participamos em sistemas cuja capacidade cognitiva total supera o nosso conhecimento individual, incluindo dispositivos como carros com sistemas de ignição eletrónica, micro-ondas com *chips* informáticos que ajustam com precisão os níveis de potência, máquinas de *fax* que dialogam com outras máquinas de *fax* e relógios eletrónicos que comunicam com uma onda de rádio para se acertarem e corrigirem datas. Os humanos modernos são capazes de desenvolver uma cognição mais sofisticada do que os homens das cavernas não por serem mais espertos, mas porque, como conclui Hutchins, construíram ambientes de trabalho mais sagazes.

<sup>24</sup> John R. Searle, “Is the Brain’s Mind a Computer Program?”, *Scientific American* 261 (1990): 26-31; ver também John R. Searle, *Minds, Brain, and Science* (Cambridge: Harvard University Press, 1986), pp. 32-41, no que diz respeito à experiência da sala chinesa e do pensamento. Searle tenta responder à ideia de que toda a sala sabe Chinês, ao afirmar que “não adianta partir para a semântica a partir da sintaxe” (p. 34).

<sup>25</sup> Edwin Hutchins, *Cognition in the Wild* (Cambridge: MIT Press, 1995), pp. 361-2.

Com certeza Hutchins discordaria da perspectiva de Weizenbaum segundo a qual o juízo crítico deve ficar adstrito aos humanos. Tal como a cognição, a tomada de decisões distribui-se por agentes humanos e não-humanos, do sistema de pilotagem movido a vapor que teve uma falha súbita na fragata que Hutchins estudava, aos gráficos e calculadoras de bolso que os marinheiros tiveram então de usar para calcularem o posicionamento da embarcação. Ele demonstra de modo convincente que as adaptações feitas devido à mudança de circunstâncias são evolutivas e corpóreas, mais do que abstratas e concebidas conscientemente.<sup>26</sup> A solução para o problema resultante desta falha súbita do mecanismo de orientação foi “descoberta claramente pela organização [do sistema no seu todo] antes de ser descoberta por qualquer um dos intervenientes”.<sup>27</sup> Visto deste modo, a perspectiva de os humanos trabalharem em parceria com máquinas inteligentes não é tanto uma usurpação do direito e da responsabilidade dos humanos, mas um passo em frente para a construção de um ambiente de cognição distribuída, construção essa que tem vindo a decorrer desde há milhares de anos. O que também muda nesta perspectiva é a relação da subjetividade humana com o seu ambiente. A vontade humana deixa de ser tomada como a fonte de onde emana a capacidade de domínio e controlo sobre o ambiente. Em vez disso, a cognição distribuída do sujeito humano emergente correlaciona-se com o – ou, usando a expressão de Bateson, torna-se em metáfora do – sistema de cognição distribuída no seu todo, em que o “pensamento” acontece tanto pela intervenção dos agentes humanos quanto dos não-humanos. “O pensamento consiste em coordenar estas estruturas para que elas moldem e sejam moldadas em reciprocidade”, escreve Hutchin.<sup>28</sup> Conceber o humano nestes termos não implica uma ameaça à sobrevivência humana, mas o seu reforço, pois quanto mais percebermos as estruturas flexíveis e adaptativas que coordenam os nossos ambientes e as metáforas que nós efetivamente somos, melhor conseguiremos compor imagens de nós próprios que reflitam com exatidão as complexas interações que, em última instância, fazem do mundo inteiro um único sistema.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 347-51.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 361.

Esta perspectiva do pós-humano proporciona meios para pensarmos as tecnologias virtuais de modo ainda mais sofisticado. Enquanto o sujeito humano for percebido como um eu autônomo, de fronteiras bem definidas, o interface computador-humano só poderá ser visto como uma divisão entre uma vida real sólida, por um lado, e a ilusão da realidade virtual, por outro. Deste modo se obscurecem as mudanças de tão elevado alcance suscitadas pelo desenvolvimento das tecnologias virtuais. O pânico causado por *Cybernetics*, de Norbert Wiener, ou *Limbo*, de Bernard Wolfe, só acontece se o sujeito for considerado enquanto ser autônomo e independente do meio circundante. Esta perspectiva legitima o medo de que, quebrando-se as fronteiras, nada deterá a dissolução absoluta do eu. Por contraste, quando o humano é percebido enquanto parte de um sistema distribuído, a expressão total das capacidades humanas realiza-se precisamente pela sua dependência dessa interligação, não implicando tal situação ameaça de maior. Noutro texto, Hutchins chega a uma conclusão clarividente que se pode aplicar às tecnologias virtuais: “o que costumava parecer internalização [de pensamento e subjetividade] surge agora como uma propagação gradual de propriedades funcionais organizadas que perpassa por um conjunto de meios maleáveis”.<sup>29</sup> Esta visão é um antídoto potente à perspectiva de que há uma divisão entre a inércia de um corpo ultrapassado e a subjetividade sem corpo que habita um reino virtual. Em *Neuromancer*, de William Gibson, Case desenvolve um mundo virtual, rejubilando com a “exultação sem corpo do ciberespaço” e temendo, acima de tudo, recair na “carne” do corpo.<sup>30</sup> Contrariamente, no modelo proposto por Hutchins e que o pós-humano ajuda a legitimar, a funcionalidade humana expande-se porque os parâmetros do sistema cognitivo onde o ser humano habita se expandem. Não se trata, neste modelo, de esquecer o corpo, mas de dilatar a consciência corpórea de modos muito específicos, locais e materiais, inviáveis sem a prótese eletrônica.

Como já vimos, a cibernética nasceu de um ruído efervescente como espuma, quando Norbert Wiener viu nela a possibilidade de maximizar o

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>30</sup> William Gibson, *Neuromancer* (New York: Ace Books, 1984). O narrador, após relatar como Case foi expulso do ciberespaço, comenta: “Para Case, que vivera exultantemente a ausência de corpo no ciberespaço, era a Queda [...] O corpo voltava à carne. Case sentia-se de novo aprisionado na sua própria carne” (p. 6).

potencial humano num mundo que é, por essência, caótico e imprevisível. Tal como muitos outros pioneiros, Wiener contribuiu para o início de um percurso com consequências subversivas e de muito maior alcance do que alguma vez as suas capacidades fantásticas de imaginação poderiam conceber. Tal como Bateson, Varela e outros defenderiam mais tarde, o ruído explode tanto no interior quanto no exterior. A natureza caótica e imprevisível de dinâmicas complexas leva a que a subjetividade seja mais emergente do que um dado adquirido; distribuída, mais do que localizada apenas na consciência; emergindo e integrando-se num mundo caótico, mais do que ocupando um lugar de comando e controlo, afastado desse mesmo mundo. Bruno Latour defende que nós nunca fomos modernos; a cibernética enquanto história seriada – emergindo de redes que são em simultâneo materialmente reais, reguladas socialmente e construídas discursivamente – sugere, por razões semelhantes, que nunca fomos pós-humanos.<sup>31</sup> O objetivo deste livro foi o de seriar os percursos que tornaram possível estes feitos. Se as três histórias aqui narradas – como a informação perdeu o corpo, como o ciborgue se foi construindo nos anos do pós-guerra enquanto artefacto tecnológico e ícone cultural e como o ser humano se tornou pós-humano – pareceram às vezes apresentar o pós-humano como transformação a temer e a repelir, em vez de se lhe desejar as boas vindas e o abraçar, tal reação deriva da forma como o pós-humano é construído e interpretado. Estamos a viver a melhor altura para contestar o pós-humano, antes que os raciocínios que o corporizam tenham sido tão firme e claramente delineados ao ponto de só a dinamite os alterar.<sup>32</sup> Embora algumas versões correntes do pós-humano apontem para o anti-humano e o apocalíptico, poder-se-ão arquitetar novas versões conducentes à sobrevivência a longuíssimo prazo de seres humanos e outras formas de vida, biológicas ou artificiais, com quem partilhamos o planeta.

---

<sup>31</sup> Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, traduzido por Catherine Porter (Cambridge: Harvard University Press, 1993). O argumento de Latour é importante por defender que os quase-objetos operam no interior de redes materialmente concretas, reguladas socialmente e construídas a partir do discurso. Em diversos contextos, defendi neste livro uma perspetiva similar a propósito da história da cibernética.

<sup>32</sup> Esta dinamitização do sistema alude ao artigo seminal de Bill Nichols sobre a cibernética intitulado “The Works of Culture in the Age of Cybernetics”, em *Electronic Culture: Technology and Visual Representation*, editado por Timothy Druckrey (New York: Aperture, 1996), pp. 121-44.



NEIL BADMINGTON

*Someday we will be dead but not now.*

Ted Mooney, *Easy Travel to Other Planets*

## Conhece o Apocalipse? Afinal não...<sup>1</sup> Ó teoria, quão mal vos conhecíamos

Costuma-se dizer que o pós-humanismo não precisa de teorização. Afinal, porque precisaria? Somente os mais insensatos e egocêntricos críticos culturais perderiam tempo a especular sobre algo que lhes saltava à vista. O “Homem”, como Steve Beard afirma convictamente, “já não tem de ser extensamente teorizado; a interseção do consumismo com a cultura tecnológica já fez esse trabalho”.<sup>2</sup> Tudo o que anteriormente era uma sólida certeza, evaporou-se no ar. O pós-humanismo chegou finalmente, e a teoria, assim como o próprio “Homem”, tornou-se desnecessária.

Pessoalmente, ainda não estou completamente preparado para me deixar seduzir por tal abordagem. Na minha perspectiva, ela é demasiado fácil, demasiado condescendente, demasiado imatura, e eu queria precisamente

---

\* Neil Badmington, “Theorizing Posthumanism”, in: *Cultural Critique*, no. 53 (2003): 10-27. Tradução de Igor Furão.

<sup>1</sup> O título do ensaio “Know Apocalypse? Not Now” é um jogo homófono com o título de um ensaio de Derrida “No Apocalypse, Not Now” (Não Apocalipse, agora não). Dado que é impossível reproduzir este jogo, optou-se por uma tradução mais afastada do original que fizesse sentido em português, mas que, ainda assim, se mantivesse fiel ao significado que o autor queria convir (N. do T.).

<sup>2</sup> Steve Beard, *Logic Bomb: Transmissions from the Edge of Style Culture* (London and New York: Serpent’s Tail, 1998), p. 114.

salientar a importância da teoria – sobretudo da teoria pós-estruturalista – no panorama pós-humanista. Gostaria de sugerir que o pós-humanismo precisa da teoria, precisa de teorização, precisa, acima de tudo, de reconsiderar a prematura celebração do fim absoluto do “Homem”. O que Jacques Derrida apelidou de “tom apocalíptico”<sup>3</sup> deveria ser atenuado, uma vez que, tal como Nietzsche outrora fez notar, é extraordinariamente difícil cortar a cabeça humana (humanista) a partir do qual nós (continuamos a) “contemplar tudo”.<sup>4</sup> Ainda que eu não esteja interessado de todo em preservar o humanismo, mantendo a sua cabeça firmemente assente entre os seus ombros, penso que vale a pena recordarmo-nos da lenda da Hidra de Lerna (o animal mítico que, obviamente, se recorda de si mesmo). “A hidra prospera através das suas feridas”, lembra-nos Ovídio, “e nenhuma das suas cem cabeças pode ser cortada impunemente, sem ser substituída por duas novas cabeças que tornam o seu pescoço mais forte do que nunca”.<sup>5</sup> Creio que os relatos apocalípticos do fim do “Homem” ignoram a capacidade que o humanismo tem de se regenerar e, literalmente, de se repetir. Na abordagem do pós-humanismo em que quero insistir, o humanismo continua a erguer a(s) sua(s) cabeça(s), pelo que o glorioso momento da vitória hercúlea não poderá ainda ser alcançado.

É claro que N. Katherine Hayles muito tem feito para revelar os perigos do que poderia ser chamado pós-humanismo apocalíptico ou condescendente.<sup>6</sup> De facto, é precisamente neste ponto que se inicia *How We Became Posthuman*:

Este livro começou com o sonho de qualquer cientista robótico que, porém, me pareceu um pesadelo. Estava a ler *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, de Hans Moravec, desfrutando da engenhosa variedade

<sup>3</sup> Ver Jacques Derrida, “No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives)”, trad. Catherine Porter. *Diacritics* 14 (1984), 20-31 e Jacques Derrida, “Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy”, trad. John P. Leavey Jr. *Oxford Literary Review* 6, no. 2 (1984), pp. 3-37.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, trad. R. J. Hollingdale. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 15.

<sup>5</sup> Ovid, *Metamorphoses*, trad. Mary M. Innes. Harmondsworth (England: Penguin, 1955), p. 203.

<sup>6</sup> Considero o último o oposto, o gémeo malvado, daquilo que Jill Didur proveitosamente nomeia na sua contribuição para este volume, *pós-humanismo crítico*.

dos seus robôs, quando me deparei com um trecho em que ele argumenta que em breve será possível fazer o *download* da consciência humana para um computador. Para ilustrar isto, ele inventa um cenário fantasioso no qual um robô cirurgião extrai um cérebro humano numa espécie de lipoaspiração craniana, lendo as informações contidas nas camadas moleculares à medida que estas são retiradas e transferindo essas informações para um computador. No final da operação, a cavidade craniana encontra-se vazia, e o paciente, que agora está dentro do corpo metálico do computador, acorda com a consciência exatamente como era antes da operação.

Perguntei a mim mesma como seria possível que alguém tão inteligente como Moravec pudesse acreditar que a mente pode ser separada do corpo. Mesmo aceitando que a separação fosse possível, como é que alguém poderia pensar que a consciência permaneceria inalterada num suporte completamente diferente, como se não possuísse qualquer ligação com o corpo que habitava? Sensibilizada pelo choque que senti, comecei a notar que ele estava longe de ser o único a pensar assim.<sup>7</sup>

Hayles conclui que Moravec “não está a abandonar o sujeito liberal autônomo, mas alargando as suas escolhas até ao campo do pós-humano”,<sup>8</sup> uma vez que o aparente desejo pós-humanista de fazer o *download* da consciência para uma luminosa atmosfera digital é ele próprio transferido da matriz manifestamente humanista do dualismo cartesiano. O humanismo sobrevive ao suposto apocalipse e, o que é ainda mais preocupante, ilude muitos, levando-os a pensar que desapareceu. Os rumores da sua morte revelam-se extremamente exagerados.<sup>9</sup>

É evidente que a narrativa fatalmente sedutora de Moravec não “esgota os sentidos do pós-humano”,<sup>10</sup> e *How We Became Posthuman* oferece uma abordagem notavelmente matizada que tenta evitar a “fatal [...] integração

<sup>7</sup> N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), p. 1.

<sup>8</sup> Hans Moravec, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), p. 287.

<sup>9</sup> Laura Bartlett e Thomas B. Byers chegam a conclusões semelhantes sobre *The Matrix* no seu oportuno contributo para este número. Para um ponto relacionado, ver Wolfe (1999).

<sup>10</sup> N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), p. 283.

do pós-humano numa visão humanista e liberal do ser”.<sup>11</sup> O que continua a ensombrar o livro, contudo, é a *possibilidade* de que o humanismo venha a atormentar ou manchar o pós-humanismo, e é precisamente este problema sobre o qual me irei debruçar – um problema relativo ao que subjaz, um problema de vestígios.<sup>12</sup> Se o projeto de Hayle consiste em imaginar um pós-humanismo que não caia no tipo de armadilha que ludibria Moravec, o meu projeto é ligeiramente diferente (ainda que com ele esteja relacionado), chamando a atenção, ao invés, para aquilo que do próprio humanismo persiste, insiste, e, em última instância, *desiste*.<sup>13</sup> Em suma, quero colocar uma questão direta, com implicações deliberadamente leninistas: se os resíduos do humanismo conseguem penetrar mesmo nas versões mais apocalípticas da condição pós-humanista, *o que é que se pode fazer?*

### **Ambas as partes agora, Ou porque é que o E.T. queria voltar para casa**

Escolhi iniciar a introdução do meu livro sobre o pós-humanismo com uma referência a uma imagem que saiu há algum tempo na capa da revista *Time* e que coloca o problema dos vestígios humanos/humanistas.<sup>14</sup> O número da revista em questão foi publicado em janeiro de 1983 quando, de acordo com a tradição de longa data da revista, deveria ser anunciado o “Homem do Ano”. Contudo, houve algo de estranho em relação ao vencedor. “Vários candidatos humanos representaram 1982”, explicou o editor da revista aos seus leitores, “mas nenhum deles simbolizou o ano transato mais ricamente, ou irá ser visto pela história como mais significativo, do que uma máquina: o computador”.<sup>15</sup> Tinham já existido anos anteriores em que a honra não

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 286-87.

<sup>12</sup> Para uma abordagem ligeiramente diferente ao problema dos vestígios do aparente momento pós-humanista, ver Fred Botting, *Sex, Machines, and Navels: Fiction, Fantasy, and History in the Future Present* (Manchester: Manchester University Press, 1999). Apesar de neste ensaio invocar Derrida e Lyotard numa tentativa de questionar as assunções de algumas versões contemporâneas do pós-humanismo, Botting recorre a Jacques Lacan para contar uma história fascinante sobre o retorno ou a resistência do Real nestes tempos alegadamente hiper-reais.

<sup>13</sup> Fui buscar a questão daquilo que *desiste* a Lacoue-Labarthe (1998).

<sup>14</sup> Neil Badmington, “Introduction: Approaching Posthumanism”, in: *Posthumanism*, ed. Neil Badmington, 1-10 (Basingstoke and New York: Palgrave, 2000), p. 1.

<sup>15</sup> *Time*, 3 de janeiro, 1983, p. 3.

havia sido outorgada, a rigor, a uma pessoa “real” (a personagem G.I. Joe dominou 1950, ao passo que os americanos dos subúrbios e das áreas rurais representaram condignamente 1969, por exemplo), mas desta vez tratou-se de algo muito mais drástico. Os humanos não tinham conseguido deixar a sua marca.<sup>16</sup> O prémio de “Homem do Ano” tinha dado lugar ao prémio de “Máquina do Ano”, e o que parecia ser o epitáfio do humanismo pairava sobre a cena surpreendente representada na capa: “O computador mudou-se cá para casa”.

Este acontecimento não passou despercebido. Três semanas mais tarde, a secção de correspondência da revista apresentou mais de trinta reações ao prémio. Contudo, somente um punhado de leitores se demonstrou contente com a decisão da revista. Entre eles encontrava-se Irving Kullback, de Nova Jersey: “Nunca imaginei”, escreveu entusiasticamente, “que o Homem do Ano da *Time* estivesse a viver na minha casa, o meu TRS-80. Fizeram uma grande escolha”. Como seria de esperar, a maioria das reações foi negativa. “Uma abominação”, escreveu enfurecido Andrew Rubin de Los Angeles. “Estragaram tudo”, lamentou Joseph A. Lacey de Redding, California. “O Homem do Ano não tem Alma”, declarou num tom metafísico Shakti Saran de Allston, em Massachusetts, enquanto que Joseph Hoelscher do Ohio compreendeu finalmente o verdadeiro significado do campeão de bilheteiras do ano: “A vossa capa relega o homem à condição de um boneco feito em pasta de papel e exalta a máquina. Não é de admirar que o E.T. quisesse voltar para casa”.<sup>17</sup>

Os leitores enfurecidos não precisavam de se ter preocupado tanto com o “Homem”. “Ele” estava ainda vivo, ainda se encontrava na imagem da capa. De facto, literalmente, tal como me apercebi vários meses após ter enviado o manuscrito de *Post-Humanism* aos editores. Na minha pressa de chamar a atenção para o cabeçalho óbvio e a presença do computador no centro da imagem, acabei por negligenciar a importância da figura antropomórfica algo patética que se sentava à

<sup>16</sup> Bem, quase. No âmbito do assunto em questão (26-27), os editores – naquela que foi seguramente uma tentativa desesperada de ancorar o humanismo – enumeraram vários “segundos classificados” humanos: Menachem Begin, Paul A. Volcker e Margaret Thatcher. Resistirei à tentação de interpretar a última escolha como mais uma prova de que o humanismo se está alegremente a alinhar com o inumano.

<sup>17</sup> Secção da correspondência, *Time*, 24 de janeiro, 1983.

esquerda, a assistir.<sup>18</sup> Aqui, nas margens da imagem, um outro lado da história começou a emergir. Se o computador “[se] mudou cá para casa”, porque é que deveria existir uma testemunha humana? O que é que este espectador poderia revelar sobre o aparente apocalipse? Se a tecnologia rapidamente “nos” desalojou, colocando-nos aquém e além do espaço do humanismo, porque é que o “Homem” ainda se encontra ao “nosso” lado? Se o “Homem” se encontra presente no “seu” próprio funeral, como é que “ele” poderia verdadeiramente estar morto? Quem continua a ver, continua vivo. O fim do “Homem” estava de repente em dúvida. Tinha-me deparado com o problema de não saber o que fazer com os restos mortais do homem.

Margens. Vestígios. Interior e exterior. Morte. Isto começa a soar muito a um ensaio de Jacques Derrida, um teórico cuja obra eu gostaria de referenciar na minha reflexão sobre a questão do pós-humanismo. Ainda que ele estivesse a escrever ao mesmo tempo e na mesma cidade de pensadores abertamente anti-humanistas, tais como Lacan, Foucault e Althusser,<sup>19</sup> Derrida decidiu seguir uma abordagem algo diferente, argumentando que só o facto de o pensamento ocorrer sempre dentro de uma certa tradição já implica que o próprio pensamento terá necessariamente de conter alguns traços dessa tradição. Sem ela, ninguém pode pensar (a si mesmo ou a si mesma) completamente. Em “The Ends of Man”, um ensaio que foi publicado originalmente em 1968, Derrida debruça-se sobre o modo como alguns dos seus contemporâneos estavam a conduzir as suas “indagações sobre o humanismo”<sup>20</sup> através da “afirmação de uma rotura absoluta e de uma diferença absoluta” relativamente a linhas consagradas do pensamento antropocêntrico.<sup>21</sup> Tais “transgressões”, salienta Derrida, podem facilmente tornar-se “becos sem saída”, na medida em que a “força e a eficiência” da tradição efetuam uma mais severa e ingénua reintegração do “novo terreno

<sup>18</sup> Tenho de agradecer à Marjorie Garber e ao Rainer Emig por me terem incentivado, durante um seminário sobre pós-humanismo na Universidade de Cardiff em 1999, a refletir mais profundamente sobre esta figura.

<sup>19</sup> Para uma ótima descrição de como estes e outros pensadores abordaram as exigências do anti-humanismo, cf. Kate Soper, *Humanism and Anti-Humanism* (London: Hutchinson, 1986).

<sup>20</sup> Jacques Derrida, “The Ends of Man”, in: *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass, 109-36. Hemel Hempstead (England: Harvester Wheatsheaf, 1982), p. 117.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 135. A tradução foi modificada. Para o termo original em francês, ver Jacques Derrida, “Les Fins de l’homme”, in: *Marges de la philosophie*, pp. 129-64 (Paris: Minuit, 1972), p. 162.

no solo mais antigo”.<sup>22</sup> O exterior leva o interior para além do aparente apocalipse. O novo *agora* esconde o velho *então*. O humanismo permanece.

Porém, o desconforto com o que ele posteriormente apelidaria o “tom apocalíptico” não assinala o fim da crítica derridiana. Nem o leva tampouco a apelar ao simples retorno ou capitulação em relação ao humanismo que dominou a filosofia francesa nos anos do pós-guerra, largamente sob a tutela de Jean-Paul Sartre.<sup>23</sup> Derrida defende que existe uma outra maneira de questionar o humanismo, a qual envolve

tentar a saída e a desconstrução sem mudar de terreno, repetindo o que está implícito nos conceitos fundadores e na problemática original, usando contra o edifício os instrumentos ou as pedras disponíveis na casa, ou seja, igualmente, na linguagem. O risco aqui seria de incessantemente confirmar, consolidar, *reerguer* [*relever*], a uma profundidade cada vez mais certa, aquilo que pensávamos estar a desconstruir. O processo contínuo de tornar explícito, caminhando no sentido da abertura, corre o risco de se afundar [*risque de s'enfoncer*] no autismo do encerramento.<sup>24</sup>

Contudo, isto por si só não é ainda suficiente, e Derrida sugerirá posteriormente que não existe uma escolha “simples e unívoca”<sup>25</sup> entre os dois métodos de desafiar o humanismo. Uma “nova escrita”, conclui, “deve tecer e entrelaçar os dois motivos”,<sup>26</sup> e o desejo apocalíptico de ir completamente além deve ser conciliado com o reconhecimento de que “o exterior estabelece com o interior uma relação que é, como habitual, tudo menos exterioridade”.<sup>27</sup> Em suma, isto “significa que é necessário falar

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Sartre ficou evidentemente contente que a sua filosofia fosse descrita como humanista. Ver, em particular, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), um título que, por alguma razão inexplicável, foi traduzido em inglês como *Existentialism and Humanism* (1997).

<sup>24</sup> Jacques Derrida, “The Ends of Man”, in: *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass, pp. 109-36. Hemel Hempstead (England: Harvester Wheatsheaf, 1982), p. 135. A tradução foi modificada; os itálicos são do original. Para o termo original em francês, ver Jacques Derrida, “Les Fins de l'homme”, in: *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), p. 162.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.* A tradução foi modificada. Para o termo original em francês, ver Jacques Derrida, “Les Fins de l'homme”, in: *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), p. 163.

<sup>27</sup> Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1976), p. 35.

várias linguagens e produzir vários textos ao mesmo tempo”.<sup>28</sup> A facilidade da velocidade e a velocidade da facilidade eram assim postas em causa.

Dado que a teoria anti-humanista se encontra presentemente fora de moda, seria fácil argumentar que “nós” não precisamos realmente que Derrida “nos” diga, num ensaio algo datado, que os anti-humanistas estavam muito longe da realidade. O momento deles, como se costuma dizer, já passou. Porque se incomodariam críticos culturais interessados no pós-humanismo com a densa e difícil prosa de Derrida quando têm nas suas prateleiras as obras muito mais recentes e excitantes de Donna Haraway, N. Katherine Hayles, Chris Hables Gray, e Elaine L. Graham? Com isto não estou certamente a sugerir que “nós” paremos de ler livros como *Simians, Cyborgs, and Women* (Haraway, 1991), *How We Became Posthuman* (Hayles, 1999), *Cyborg Citizen* (Gray, 2001), e *Representations of the Post/Human* (Graham, 2002). Gostaria, no entanto, de trazer Derrida para a discussão, de forma a teorizar o pós-humanismo a partir de uma posição possibilitada pelo seu trabalho.

Penso que a relutância de Derrida em ser seduzido pelo “tom apocalíptico” se está a repetir atualmente, à medida que o pós-humanismo começa a encontrar o seu espaço dentro da academia.<sup>29</sup> Parece-me que muitas pessoas tendem a afastar-se totalmente do humanismo demasiado rapidamente, e estão demasiado hesitantes para abordar o que resta do humanismo no panorama pós-humanista.<sup>30</sup> Por um lado, isto é perfeitamente compreensível: os pós-humanos são muito mais excitantes e *sexy* do que os humanos. Brincando um pouco com a visão de Haraway, eu preferiria ir para a cama com um ciborgue do que com um “homem” racional.<sup>31</sup> Mas alguém tem de fazer o trabalho sujo: o humanismo requer atenção (e, à medida que

<sup>28</sup> Jacques Derrida, “The Ends of Man”, in: *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass, 109-36. Hemel Hempstead (England: Harvester Wheatsheaf, 1982), 135. A tradução foi modificada. Para o termo original em francês, ver Jacques Derrida, “Les Fins de l’homme”, in: *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), p. 163.

<sup>29</sup> Mais precisamente, naquilo que Bill Readings descreve como as ruínas da universidade. Cf. Bill Readings, *The University in Ruins* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

<sup>30</sup> Os meus alvos não são seguramente Haraway, Hayles, Gray ou Graham, que adotam – de maneiras diferentes – uma abordagem ponderada relativamente à questão do pós-humano. Estou a referir-me antes a figuras como Hans Moravec ou Robert Pepperell (1997). Cf. Hans Moravec, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence* (Cambridge: Harvard University Press, 1988); Robert Pepperell, *The Post-Human Condition*. 2d ed. (Exeter: Intellect Books, 1997).

<sup>31</sup> “Só te digo isto, preferia mais ir para a cama com um ciborgue de que com um homem sensível.” Cf. Constance Penley/Andrew Ross, “Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway”,

desenvolverei a minha argumentação, espero demonstrar por que razão esta frase deveria ser entendida em todos os seus sentidos possíveis). As declarações familiares e fáceis de uma completa mudança de terreno, um puro exterior, têm de ser complementadas por um trabalho que comunique com o fantasma do humanismo, com o ressurgimento do interior dentro do exterior. Ambas as partes do significativo em questão requerem atenção: tal como argumentei num outro trabalho, o pós-humanismo é tanto *pós-humanista* quanto *pós-humanista*.<sup>32</sup>

Isto não deveria ser interpretado como um gesto regressivo ou reacionário. Abordar o humanismo, reconhecendo a sua persistência, não significa necessariamente defender o humanismo. O apelo que Derrida faz aos críticos de repetir “o que está implícito nos conceitos fundadores e na problemática original” não é de forma alguma um pedido de uma simples e direta repetição destes conceitos. Tal como ele reiterou em vários momentos, a desconstrução consiste, ao invés, em repetir as coisas “*de um modo específico*”,<sup>33</sup> de forma a expor a insuportável incerteza mesmo dos mais seguros discursos. Se a versão do pós-humanismo que estou a tentar desenvolver aqui repete o humanismo, fá-lo *de um modo específico* e tendo em vista a desconstrução do pensamento antropocêntrico. Se o puro exterior é um mito, é ainda assim possível “fixarmo-nos no interior de conceitos tradicionais para poder destruí-los”,<sup>34</sup> revelar as suas instabilidades intrín-

---

in: *Technoculture*, ed. Constance Penley and Andrew Ross, 1-20 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), p. 8.

<sup>32</sup> Neil Badmington, “Pod Almighty! or Humanism, Posthumanism, and the Strange Case of *Invasion of the Body Snatchers*”, *Textual Practice* 15, no.1 (2001): 5-22, p. 13. O jogo com os itálicos é aqui uma alusão à descrição que Ernesto Laclau e Chantal Mouffe fornecem do seu próprio trabalho logo ao início de *Hegemony and Socialist Strategy*: “Mas se o nosso projeto intelectual neste livro é *pós-Marxista*, é também claramente *pós-Marxista*”. Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London and New York: Verso, 1985), p. 4.

<sup>33</sup> Para um uso particularmente memorável da frase em questão, ver Derrida: “Os movimentos da desconstrução não destroem as estruturas a partir do exterior. Eles não são possíveis e eficazes, e tampouco conseguem mirar com precisão, exceto quando se encontram no interior dessas estruturas. Ocupando-as *de um modo específico*, uma vez que sempre as ocupamos, sobretudo quando menos nos damos conta”. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1976), p. 24. Itálicos do original.

<sup>34</sup> Jacques Derrida, “Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas”, in: *Writing and Difference*, trad. Alan Bass, pp. 79-153 (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), p. 111.

secas, as suas contradições fatais que expõem de que forma o humanismo se reescreve perenemente enquanto pós-humanismo. Ou seja, repetir pode ser uma forma de questionar: reafirmar nem sempre implica restabelecer. E ainda que exista uma linha ténue entre insurreição e ressurreição, parece-me que o risco deve ser pesado em relação à alternativa, uma vez que, como Hayles tão bem demonstra, não há nada mais assustador do que um pós-humanista que afirma estar a tirar o “Homem” do poder, quando na realidade está a reelegê-lo para mais um mandato.

### **O macaco de Descartes, Ou símios, cartesianos e outras (re)visões primatas**

Como é que esta teoria algo abstrata poderia ser verdadeiramente colocada em prática? Tentei em outros trabalhos lidar com algumas das implicações da minha abordagem através da referência a *Body of Glass*, de Marge Piercy (também conhecido como *He, She and It*) e *Invasion of the Body Snatchers*, de Don Siegel. Todavia, gostaria agora de viajar ainda mais atrás no tempo, mais especificamente até ao século XVII, onde encontramos aquela que poderá ser considerada uma das figuras fundadoras do humanismo.

Quando Descartes escreve sobre o que significa ser humano, as suas palavras transpiram certeza, segurança e mestria. Por exemplo, quase no início do *Discurso do Método* a razão é destacada como “a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais”.<sup>35</sup> Este essencial “poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso [...] é naturalmente igual em todos os homens”, e é precisamente esta capacidade de determinar o que é a verdade que convence Descartes do seu ser humano: “Penso, logo existo”.<sup>36</sup>

Isto significa que a verdade do humano, do que significa ser humano, reside na mente racional, ou alma,<sup>37</sup> a qual é completamente distinta do corpo:

<sup>35</sup> *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and Seeking the Truth in the Sciences*, in: *Descartes: Selected Philosophical Writings*, ed. e trad. John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch, pp. 20-56 (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1988), p. 21.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 36. Alterei aqui a tradução de forma a preservar a mais familiar adaptação da mais famosa frase de Descartes. Para os termos originais em francês, ver René Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (Paris: Bordas, 1984), p. 100.

<sup>37</sup> Os dois termos que, tal como fez notar John Cottingham, são sinónimos no pensamento cartesiano. Cf. John Cottingham, “Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics, and Science.”

Depois, examinado com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo facto mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria razão alguma de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo.<sup>38</sup>

Apesar de *Meditações Metafísicas*, publicado quatro anos depois de *Discurso do Método*, reconhecer que existe alguma espécie de ligação entre espírito e corpo, o dualismo fundamental é prontamente reafirmado:

Pois, com efeito, quando considero o meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas concebo-me como uma coisa única e inteira. E, conquanto o espírito todo pareça estar unido ao corpo todo, todavia um pé, um braço ou qualquer outra parte estando separada do meu corpo, é certo que nem por isso haverá aí algo de subtraído a meu espírito.<sup>39</sup>

Nesta descrição, o ser humano é totalmente conhecido, conhecível, e presente no próprio ser que está envolvido na meditação sobre o que significa ser humano. Tal como Jean-François Lyotard uma vez afirmou:

---

In *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, pp. 236-57 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 236.

<sup>38</sup> René Descartes, *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and Seeking the Truth in the Sciences*, in: *Descartes: Selected Philosophical Writings*, ed. e trad. John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch, pp. 20-56 (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1988), 36. A tradução foi modificada. Para o original em francês, ver René Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (Paris: Bordas, 1984), pp. 100-102.

<sup>39</sup> *Meditations on First Philosophy in Which Are Demonstrated the Existence of God and the Distinction between the Human Soul and the Body*, in: *Descartes: Selected Philosophical Writings*, ed. e trad. John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch, 73-122 (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1988), p. 120.

“o género da narrativa em primeira pessoa escolhido por Descartes para explicar o seu método [...] admite [...] o esforço do “Eu” de dominar tudo, incluindo ele próprio”.<sup>40</sup> *Eu penso, logo eu existo.*

Apesar de Descartes ser famoso pelas suas descrições do humano, ele também contou histórias fascinantes sobre o inumano. De facto, existe uma passagem no *Discurso do Método* que, na minha perspetiva, poderia ser lida como ficção científica do século XVII (e, não sendo um filósofo, este é o único modo que conheço realmente de abordar Descartes).<sup>41</sup> Tal como é argumentado, se existisse uma máquina que se assemelhasse a um macaco, não seria possível distinguir o verdadeiro do falso macaco – ao nível da sua essência; dado que nem animal nem máquina são capazes de pensamento racional, não existiria nenhuma diferença essencial. Aos olhos de Descartes, as duas figuras são, em última instância, inumanas. Contudo, se as máquinas tentassem simular os humanos, “nós” conseguiríamos, por duas razões simples, identificar sempre as diferenças entre o verdadeiro e o falso:

Desses, o primeiro é que nunca poderiam usar palavras, nem outros sinais, compondo-os, como fazemos para declarar aos outros os nossos pensamentos. Pois pode-se muito bem conceber que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras, e até que profira algumas a propósito das ações corporais que causem qualquer mudança em seus órgãos: por exemplo, se a tocam num ponto, que pergunte o que se lhe quer dizer; se em outro, que grite que lhe fazem mal, e coisas semelhantes; mas não que ela as arranje diversamente, para responder ao sentido de tudo quanto se disser na sua presença, assim como podem fazer os homens mais embrutecidos. E o segundo é que, embora fizessem muitas coisas tão bem, ou talvez melhor do que qualquer de nós, falhariam infalivelmente em algumas outras, pelas quais se descobriria que não agem pelo conhecimento, mas somente pela disposição de seus órgãos. Pois,

<sup>40</sup> “Missive on Universal History”, in: *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982-1985*, trad. Julian Pefanis et al., pp. 33-47 (London: Turnaround, 1992), p. 36.

<sup>41</sup> Aludi brevemente a este momento específico no texto de Descartes na minha introdução de *Posthumanism* (2000, pp. 3-4), mas não tive espaço naquele contexto para desenvolver a complexidade e, ademais, as contradições da posição de Descartes. Cf. Neil Badmington, “Introduction: Approaching Posthumanism”, in: *Posthumanism*, ed. Neil Badmington (Basingstoke and New York: Palgrave, 2000), pp. 1-10.

ao passo que a razão é um instrumento universal, que pode servir em todas as espécies de circunstâncias, tais órgãos necessitam de alguma disposição particular para cada ação particular; daí resulta que é moralmente impossível que numa máquina existam órgãos suficientes para fazê-la agir em todas as ocorrências da vida, tal como a nossa razão nos faz agir.<sup>42</sup>

Em poucas palavras, o humano é absolutamente distinto do inumano, a ele se sobrepondo numa posição de natural supremacia. *Eu penso, logo é impossível que eu seja uma máquina*. Mas o que aconteceria se este humanismo maravilhosamente otimista se dividisse? E se a “higiene ontológica” que Elaine L. Graham (2002)<sup>43</sup> localiza no coração do humanismo já estivesse sempre em crise, estivesse sempre claramente doente?

Descartes defende o seu antropocentrismo com base no facto de que seria impossível que uma máquina possuísse um número de órgãos suficientes para responder à imprevisibilidade infinita da vida quotidiana. Tal como várias narrativas de ficção científica subsequentemente demonstraram, mais tarde ou mais cedo a verdade será revelada. A diferença absoluta e natural irá eventualmente revelar-se por ela própria. Porém, existe uma espécie de ângulo morto, uma aporia, na descrição de Descartes, pois se a máquina – seguindo o espírito do cenário fantástico cartesiano – fosse construída de tal modo que possuísse o que se poderia designar “um órgão para cada ocasião”,<sup>44</sup> *de acordo com o próprio argumento de Descartes* não seria mais possível manter uma clara distinção entre o humano e o inumano. Se possuísse órgãos suficientes, uma máquina seria capaz de reagir de uma forma totalmente indistinguível de um ser humano. Não sendo mais capaz de “nos distinguir dos animais”, a razão encontraria um adversário à sua altura, o seu fatal e perfeito duplo.

<sup>42</sup> René Descartes, *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and Seeking the Truth in the Sciences*, in: *Descartes: Selected Philosophical Writings*, ed. e trad. John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch, pp. 20-56 (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1988), pp. 44-45. A tradução foi modificada. Para o original em francês, ver René Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (Paris: Bordas, 1984), pp. 134-35.

<sup>43</sup> Elaine L. Graham, *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens, and Others in Popular Culture* (Manchester: Manchester University Press, 2002).

<sup>44</sup> Esta frase maravilhosa foi-me sugerida por Catherine Belsey.

Por outras palavras, se olharmos mais atentamente, a higiene ontológica de Descartes encerra de forma literal uma realidade em que, usando uma citação de um dos romances de Philip K. Dick, “*coisas vivas e inanimadas trocam qualidades*”.<sup>45</sup> Nas entrelinhas do texto, as linhas do humanismo cancelam-se, e o momento preciso em que o humanismo insiste torna-se o momento em que, não obstante, desiste. Muito contra a sua vontade, ao contrário de tudo o que seria de esperar, Descartes começou a assemelhar-se a Deckard,<sup>46</sup> o conturbado protagonista de *Do Androids Dream of Electric Sheep?* (Dick, 1972) e *Blade Runner: Perigo iminente* (Ridley Scott, 1982), que se demonstra totalmente incapaz de policiar as fronteiras entre real e falso. O macaco do filósofo leva a melhor; faz macacadas<sup>47</sup> com o humanismo. Recusando-se a imitar simplesmente o humano, torna-se um simulacro símio (um “símiolacro”, por assim dizer), uma cópia que já não possui um original. O humanismo vestiu as roupagens do pós-humanismo, e o *Discurso do Método* começou a contar uma história algo semelhante àquela de Haraway em *Simians, Cyborgs, and Women*.

O antropocentrismo contém já sempre as condições da sua própria transcendência.<sup>48</sup> A sua estrutura, usando as palavras de Derrida, “encerra dentro de si mesma a necessidade da sua própria crítica” (1978, “Structure”, 284); o seu interior vira-se do avesso. Parece-me que o truque – e isto não seria certamente o que Haraway consideraria um “truque divino” (1991, 189) – é aprender aquilo que as personagens que experienciam o estranho edifício de *House of Leaves* (2000), de Mark Z. Danielewski, sabem perfeitamente; a distinção evidente entre interior e exterior nem sempre é assim tão evidente.<sup>49</sup> As fronteiras que deveriam estar em sintonia com o senso comum, as leis da ciência e do território, revelam-se muito mais incertas. Nem tudo

<sup>45</sup> Philip K. Dick, *A Scanner Darkly* (London: Harper Collins, 1996), p. 223. Itálicos originais.

<sup>46</sup> Não sou de todo a primeira pessoa a fazer um jogo com esta homonímia. Veja-se, por exemplo, Žižek e McCarron. Cf. Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1993), p. 12; Kevin McCarron, “Corpses, Animals, Machines, and Mannequins: The Body and Cyberpunk”, in: *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*, ed. Mike Featherstone and Roger Burrows, pp. 261-73 (London: Sage, 1995), p. 264.

<sup>47</sup> Optou-se por esta expressão para traduzir “to monkey around”. Apesar de não ser uma tradução perfeita, consegue, ainda assim, veicular a ideia de uma ação pouco séria. (N. do T.)

<sup>48</sup> Devo esta frase, ou uma frase semelhante, ao Bart Simon.

<sup>49</sup> Derrida, como é evidente, faz várias aparições – algumas “reais” outras “falsas” – no livro de Danielewski. Cf. Mark Z. Danielewski, *House of Leaves* (London: Anchor, 2000).

é o que parece. A tarefa do pós-humanismo é desvendar estes momentos inquietantes nos quais as coisas começam a andar à deriva, é interpretar o humanismo *de um modo específico*, contra ele próprio e a contrapelo. Isto envolve claramente um repensar do sentido de “pós”, e apesar de a filosofia de Derrida requerer implicitamente uma abordagem cuidadosa ao prefixo em questão, os trabalhos de Lyotard sobre o pós-moderno poderão ser mais imediatamente relevantes para teorizar o pós-humanismo de acordo com as linhas que tenho vindo a delinear.

### Há “algo” que eu deva saber? Ou o trauma do humanismo

Na sequência da publicação da obra *A Condição Pós-moderna* (1979), Lyotard dedicou boa parte do resto da sua vida a incitar os seus leitores a resistir às formulações fáceis e condescendentes do pós-moderno. Ensaios como “Answer to the Question: What Is the Postmodern?” (1992) e “Note on the Meaning of ‘Post-’” (1992) repetidamente confundiram as opiniões populares ao insistirem que, entre outras coisas, o pós-moderno não deveria ser visto como um período histórico, e mesmo que a pós-modernidade vem *antes* da modernidade. É sobre um texto originalmente publicado em 1987 que eu gostaria, contudo, de me debruçar aqui.

“Rewriting Modernity” inicia-se com a sugestão de que o seu título “parece muito mais preferível do que os títulos habituais, como ‘pós-modernidade’, ‘pós-modernismo’, ‘pós-moderno’, os quais são geralmente utilizados para enquadrar este tipo de reflexão”.<sup>50</sup> Desenvolvendo a sua anterior insistência de que o significante *pós-moderno* “simplesmente indica uma disposição, ou antes, um estado de alma”,<sup>51</sup> Lyotard acabará por afirmar que:

A pós-modernidade não é uma nova época, mas, antes, a reescrita de algumas das características reivindicadas pela modernidade, e, acima de tudo, a afirmação da modernidade de basear a sua legitimidade no projeto de libertar toda a humanidade através da ciência e da tecnologia. Mas tal como afirmei,

<sup>50</sup> Jean-François Lyotard, “Rewriting Modernity”, in: *The Inhuman: Reflections on Time*, trad. Geoffrey Bennington e Rachel Bowlby, pp. 24-35 (Cambridge: Polity Press, 1991), p. 24.

<sup>51</sup> Jean-François Lyotard, “Rules and Paradoxes and Svelte Appendix”, trad. Brian Massumi, *Cultural Critique* 5 (1986/87): 209.

essa reescrita tem sido levada a cabo, desde há muito tempo, pela própria modernidade.<sup>52</sup>

Em outros termos, modernidade e pós-modernidade não deveriam ser pensadas como duas entidades completamente distintas: a pós-modernidade é a reescrita da modernidade, que, por seu turno, é ela mesma “constitucionalmente e incessantemente prenhe com a sua pós-modernidade”.<sup>53</sup> O “pós” estará para sempre ligado com aquilo que está a “pos-tecipar”. Este facto não deveria causar desespero, e não deveria jamais ser confundido com a afirmação de Habermas de que a modernidade é um projeto que ainda pede para (e, ademais, é capaz de) ser realizado.<sup>54</sup> O pós-moderno de Lyotard, pelo contrário, refere-se ao moderno em termos de um questionamento. O “re” de reescrita, como ele diz, “de forma alguma significa um regresso ao início, mas, ao invés, ao que Freud apelidou de ‘elaborar’”.<sup>55</sup>

O breve ensaio a que Lyotard está a aludir relativamente a este ponto foi redigido em 1914, pouco tempo após Freud ter ultimado a sua análise do “Homem dos lobos”, e produz uma importante distinção teórica entre recordar (*Erinnern*), repetir (*Wiederholen*), e elaborar (*Durcharbeitung*). Este último termo refere-se à delicada situação que ocorre quando um paciente resiste inicialmente ao processo de análise. “Deve-se”, Freud enfatiza,

dar ao paciente tempo para conhecer melhor esta resistência com a qual acabou de se familiarizar, para *elaborá-la*, para superá-la, pela continuação, em desafio a ela, do trabalho analítico segundo a regra fundamental da análise. Só quando a resistência está em seu auge é que pode o analista, trabalhando em comum com o paciente, descobrir os impulsos instintivos reprimidos que estão a alimentar a resistência; e é este tipo de experiência que convence o paciente da existência e do poder de tais impulsos. O médico nada mais tem

<sup>52</sup> Jean-François Lyotard, “Rewriting Modernity”, in: *The Inhuman: Reflections on Time*, trad. Geoffrey Bennington e Rachel Bowlby, 24-35 (Cambridge: Polity Press, 1991), p. 34.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>54</sup> Veja-se, por exemplo, Habermas. Cf. Jürgen Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, trad. Seyla Ben-Habib. *New German Critique* 22 (1981): 3-14.

<sup>55</sup> Jean-François Lyotard, “Rewriting Modernity”, in: *The Inhuman: Reflections on Time*, trad. Geoffrey Bennington e Rachel Bowlby (Cambridge: Polity Press, 1991), p. 26.

a fazer senão esperar e deixar as coisas seguirem o seu curso, que não pode ser evitado nem continuamente apressado.<sup>56</sup>

O acontecimento traumático não pode ser recordado desta forma, não pode ser simplesmente e certamente re-apresentado à consciência. Mas tão-pouco pode ser esquecido, dado que se o paciente pudesse voltar as costas ao passado, ele ou ela não precisariam da ajuda do analista. Esta estranha condição, esta zona crepuscular, exprime o dilema da *anamnesis*. Confrontada com tal situação, a análise deve ser feita lentamente.

Freud conclui que “[e]sta elaboração das resistências pode, na prática, revelar-se uma tarefa árdua para o sujeito da análise e uma prova de paciência para o analista”.<sup>57</sup> Não pode existir um simples “acerto de contas”, ou um corte repentino com o passado problemático.

Lyotard depressa acata o aviso de Freud. Ele propõe que a análise cultural pode aprender com a psicanálise. A modernidade, essa “Coisa” monstruosa com a qual a pós-modernidade está a tentar reconciliar-se, deve ser elaborada, pacientemente reescrita: “Reescrever, no sentido a que me refiro, diz claramente respeito à anamnese da Coisa. Não somente aquela Coisa que é inicialmente uma aparente singularidade “individual”, mas da Coisa que assombra a “linguagem”, a tradição e o material com, contra e no qual escrevemos.<sup>58</sup> E é precisamente a esta elaborada, laboriosa e labiríntica reescrita que Lyotard dá o nome de pós-modernidade.

Gostaria de pedir emprestado o empréstimo de Lyotard (a Freud), transportá-lo – em conjunto com o trabalho de Derrida – para o espaço do pós-humanismo.<sup>59</sup> Parece-me que ambos os pensadores nos convidam a (re)considerar cuidadosamente o significante em questão. A partir de uma perspetiva enformada pelo pensamento destes, o “pós-” de pós-humanismo

<sup>56</sup> Sigmund Freud, “Remembering, Repeating, and Working-Through (Further Recommendations on the Technique of Psycho-analysis II)”, in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. e trad. James Strachey et al., 24 vols., 12, pp. 145–56 (London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1953-74), p. 155. Itálicos originais.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Jean-François Lyotard, “Rewriting Modernity”, in: *The Inhuman: Reflections on Time*, trad. Geoffrey Bennington e Rachel Bowlby (Cambridge: Polity Press, 1991), p. 33.

<sup>59</sup> Desde que este ensaio foi escrito, Ian Chambers publicou *Culture after Humanism: History, Culture, Subjectivity* (2001), um livro maravilhoso que trabalha com (e através de) as teorias de Lyotard e Freud, numa tentativa de repensar a relação entre humanismo e pós-humanismo.

não marca (nem, aliás, tem capacidade para tal) ou efetua uma rotura absoluta em relação ao legado do humanismo. Os “pós-” falam (com) fantasmas, e a crítica cultural não se deve esquecer que não pode simplesmente esquecer o passado. A escrita da condição pós-humana não deveria procurar moldar “túmulos escriturais”<sup>60</sup> para o humanismo: deveria, ao invés, adotar a forma de uma prática crítica que ocorre *dentro* do humanismo, a qual se traduz não numa continuação, mas numa elaboração do discurso humanista. O humanismo teve lugar e continua a ter lugar para “nós” (é a própria “Coisa” que faz de “nós” aquilo que “nós” somos de facto), e a experiência – porquanto traumática ou desagradável – não pode ser obliterada num segundo. O momento presente talvez seja um momento em que a hegemonia e herança humanísticas se fazem sentir de forma mais incerta, e um pouco menos inevitável, mas parece-me existir um sentido real no qual a crise, tal como Gramsci afirmou, “consiste precisamente no facto de que o velho está a morrer e o novo não pode nascer”.<sup>61</sup> O cenário está a mudar, mas a guarda não. Ainda não, não neste momento. Continua a decorrer uma elaboração, e esta reconciliação é, evidentemente, um processo gradual e difícil no qual não existem roturas repentinas. Precisamos de encontrar um paciente apreensivo.<sup>62</sup>

O impressionante romance de Ted Mooney, *Easy Travel to Other Planets*, conhece e escreve (sobre) esta procura. No seu estranho futuro próximo, os humanos – instados de inúmeras formas a repensar as assunções dominantes sobre as suas relações com o inumano – começam a experienciar “uma nova emoção que nunca ninguém antes havia sentido”.<sup>63</sup> Mas estes são os seus primórdios, uma vez que as personagens e o texto são ainda incapazes de nomear tal sentimento. “É como se... Não sei”, alguém observa, “é como estar numa grande multidão sem pessoas. E estás a viajar algures a uma velocidade inacreditável. Mas sem velocidade”.<sup>64</sup> Viajar para

<sup>60</sup> Retirei esta bela frase de Michel de Certeau. Cf. *The Writing of History*, trad. Tom Conley (New York: Columbia University Press, 1988), p. 2.

<sup>61</sup> Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, ed. e trad. Quintin Hoare e Geoffrey Nowell Smith (London: Lawrence and Wishart, 1971), p. 276.

<sup>62</sup> Para mais pormenores sobre a paciência notável de Derrida, ver Anthony Easthope, *Privileging Difference*. Ed. Catherine Belsey (Basingstoke and New York: Palgrave, 2002), p. 140.

<sup>63</sup> Ted Mooney, *Easy Travel to Other Planets* (New York: Vintage, 1992), p. 186.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 108. Elipses originais.

um espaço completamente diferente, uma problemática puramente humanista, não é fácil, dado que a tradição se encontra ainda em vigor, estando a ser elaborada, trabalhada, desenvolvida. Ou, mais precisamente (e este será, porventura, o ponto mais difícil de compreender), está a elaborar-se através *dela própria*.<sup>65</sup> “Nós” ignoramos isto por “nossa” conta e risco, visto que a velocidade já não traduz um sucesso ou uma sucessão.<sup>66</sup> E se esta suave e gradual elaboração é já por si um envolvimento com o humanismo, tal não implica que as coisas fiquem na mesma, que o deliberado “ajuste de contas” com o peso da tradição signifique uma cegueira em relação ao futuro. Invocando Celan, se existem ainda canções a serem cantadas para além do humano, o pós-humanismo assinala o reconhecimento de que o humanismo, sempre já em desarmonia com ele mesmo, soará sempre através de outras ondas, de outros herdeiros. Tal como Heidegger outrora reiterou, “Questionar constrói um caminho”,<sup>67</sup> e penso que questionar o humanismo – o próprio pós-humanismo – começa a construir caminhos para sermos diferentes no futuro. “Nós” não temos nada a perder a não ser “nós” próprios.

---

<sup>65</sup> Agradeço ao Malcolm Bull por me ter encorajado a “elaborar” este argumento mais detalhadamente.

<sup>66</sup> Estou aqui a referir-me ao agora arcaico uso do termo para convir, em frases como “deseja-me boa sorte”, prosperidade ou sucesso. A crítica cultural pós-humanista precisa, parece-me, de se lembrar e de repetir este hábito obsoleto.

<sup>67</sup> Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology”, in: *The Question concerning Technology and Other Essays*, trad. William Lovitt, 3-35 (New York: Harper & Row, 1977), p. 3.



## O que é o pós-humanismo?\*

CARY WOLFE

É talvez um gesto apropriadamente pós-humanista começar este livro com os resultados de uma pesquisa no *Google*. No momento em que escrevo (verão de 2008), se pesquisarmos o termo “humanismo”, obteremos umas simpáticas 3 840 000 opções; já o termo “pós-humanismo” atinge umas meras 60 200. (Ao que parece, o humanismo está vivo e recomenda-se, ainda que abundem as notícias acerca do seu colapso.) O cursor atesta que, apesar da discrepância de números, parece haver muito mais unanimidade em torno do humanismo do que do pós-humanismo. A maioria das definições de humanismo aproxima-se do que se lê na *Wikipédia*:

*O Humanismo* é uma categoria ampla que abrange filosofias éticas defensoras da dignidade e do valor de todas as pessoas, baseando-se na capacidade que temos de determinar a diferença entre o bem e o mal pela convocação de qualidades humanas universais – em particular, a racionalidade. Pertence a uma variedade de sistemas filosóficos específicos e estende-se por várias escolas de pensamento religioso. O humanismo pressupõe um compromisso para a descoberta da verdade e da moralidade através de meios humanos que sustentem interesses humanos. Centrando-se na capacidade de autodeterminação, o humanismo rejeita a validade de justificações transcendentais, como a dependência da crença sem a razão, o sobrenatural ou os textos alegadamente de origem divina. Os Humanistas validam a moralidade universal baseando-se na comunalidade da condição humana, sugerindo que as soluções para os problemas sociais e culturais não podem ser regionais.

---

\* Cary Wolfe, “Introduction: What is Posthumanism?”, in: *What Is Posthumanism?* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010), pp. XI-XXXIV. Tradução de Lígia Bernardino.

O pós-humanismo, por seu turno, suscita definições díspares e até irreconciliáveis. O site [www.posthumanism.com](http://www.posthumanism.com) dá ao termo contornos que a maioria dos filósofos e estudiosos incluídos pela *Wikipédia* na página dedicada ao pós-humanismo – Michel Foucault, Judith Butler e Donna Haraway, entre outros – não só aperfeiçoaria, como se posicionaria contra grande parte do que lá consta. Pensando nos propósitos deste livro, prefiro ver nesta confusão não um alerta, mas uma oportunidade.

Tudo indica que o termo “pós-humanismo” começou a ganhar importância no discurso crítico contemporâneo das ciências sociais e humanas desde meados da década de 1990, embora as suas raízes remontem, em qualquer genealogia, pelo menos à década de 1960. Este tipo de pronunciamentos tem vindo a intensificar-se desde o famoso parágrafo final de Foucault no livro *As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia da Ciências Humanas*, onde este filósofo escreve que o aparecimento histórico desta coisa a que damos o nome de “homem” não foi

uma transição para a consciência luminosa de uma preocupação antiquíssima, a ingressão numa objetividade de algo há muito refém da crenças e filosofias: era o efeito de uma mudança no que diz respeito às disposições fundamentais do conhecimento. Como a arqueologia do nosso pensamento facilmente demonstra, o homem é uma invenção recente. E talvez se avizinha o seu fim. Se essas disposições vierem a desaparecer tal como apareceram, se ruírem por algum acontecimento de que todos pressentimos a possibilidade, ainda que não conheçamos por agora nem a forma nem o que prometerá, como aconteceu em finais do século XVIII aos fundamentos do pensamento clássico – poderemos então apostar no desaparecimento do homem, como desaparece um rosto de areia na borda do mar.<sup>1</sup>

Uma outra genealogia bem conhecida – também especialmente relevante para este livro – advém das conferências Macy sobre cibernética, realizadas de 1946 a 1953, e da invenção da teoria de sistemas desenvolvida por figuras como Gregory Bateson, Warren McCulloch, Norbert Wiener, e John von Neuman. Igualmente aqui se adivinha o pós-humanismo, quando

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York, 1971), p. 387.

estes e muitos outros estudiosos de variados campos convergiram na concepção de um novo modelo teórico para os processos biológicos, mecânicos e comunicacionais. Neles, o humano e o *Homo sapiens* deixam de ter uma posição privilegiada no que concerne questões como a produção de sentido, a informação e a cognição.

Mais recentemente, o termo tem suscitado perspectivas diferentes, às vezes até contrastantes. A primeira vez que o usei (precisamente com hífen) foi em 1995, num ensaio que intitulei de “In Search of Post-Humanist Theory”, acerca do trabalho de Humberto Maturana e Francisco Varela, numa edição dupla da revista *Cultural Critique* cujo tema era “The Politics of Systems and Environments”, coeditada por mim e por William Rasch<sup>2</sup>. Nesse projeto, reproduzimos uma mesa redonda com Niklas Luhmann e Katherine Hayles; esta última passou a usar o termo (com uma valência bastante diferente, como veremos a seguir) no livro *How We Became Posthuman* (1999). Entretanto, no Reino Unido, a coletânea intitulada *Posthumanist* (2000), publicada por Neil Badmington e Elaine Graham, seria uma notável tentativa de consolidação do termo.<sup>3</sup> O *corpus* de trabalho no Reino Unido (como sugerem os livros *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within*, de Badmington, ou *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens, and Others in Popular Culture*, de Graham) tendia para uma perspectiva do pós-humanismo que, conforme Badmington acertadamente refere, aparece de forma mais apelativa naquele que é talvez o *locus classicus* da crítica recente: “A Cyborg Manifesto” (1985), de Donna Haraway. O título deste último ensaio sugere, à partida, formulações próximas da ficção científica, tais como o hibridismo, a perversidade, a ironia (termos da autora), que são, se assim podemos dizer, radicalmente ambivalentes no que diz respeito à rejeição em simultâneo de visões utópicas e distópicas de um futuro ciborgue.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Esse projeto foi mais tarde republicado, de forma mais acessível, em *Observing Complexity: Systems Theory and Postmodernity*, org. William Rasch e Cary Wolfe (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000).

<sup>3</sup> Ver Neil Badmington, org., *Posthumanism* (New York: Palmgrave, 2000), e o seu ensaio “Theorizing Posthumanism”, *Cultural Critique* 53 (Inverno 2003): 11-27; ver ainda Chris Hables Gray, *Cyborg Citizen: Politics in the Posthuman Age* (New York: Routledge, 2001); e Elaine L. Graham, *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens, and Others in Popular Culture* (Manchester: Manchester University Press, 2002).

<sup>4</sup> Neil Badmington, *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within* (New York: Routledge, 2004); de Haraway, “A Cyborg Manifesto” fez parte do livro *Simians, Cyborgs, and Women:*

Possivelmente, o herdeiro mais conhecido da corrente “ciborgue” do pós-humanismo é o que tem vindo a chamar-se “trans-humanismo”. Como afirma o jornalista e escritor Joel Garreau, este movimento dedica-se ao “aprofundamento das capacidades intelectuais, físicas e emocionais dos seres humanos, a eliminação de doenças e sofrimentos desnecessários e uma extensão dramática da esperança de vida. Em comum nesta rede”, continua Garreau, “é a convicção de que, a partir da engenharia, se poderão desenvolver ‘pós-humanos’, definidos como seres ‘cujas capacidades básicas ultrapassem radicalmente os humanos tal como os conhecemos na atualidade, ao ponto de desaparecerem as desambiguidades que os nossos cânones atuais atribuem ao humano’”. “O trans-humano”, conclui, “descreve aqueles que estão no processo de se tornarem pós-humanos”.<sup>5</sup> Uma das figuras centrais do trans-humanismo, Nick Bostrom, filósofo em Oxford, clarifica que este sentido de pós-humanismo deriva diretamente de ideais de perfeitibilidade, racionalidade e agenciamento humanos herdados do humanismo renascentista e do Iluminismo. (Nisto, é escassa a relação com “A Cyborg Manifesto”, de Haraway, pois este é um estudo de sensibilidade muito mais lúdica, irónica e ambivalente, mas que suspeita – eufemisticamente falando – da capacidade que a razão terá para orientar, e muito menos otimizar, aquilo que engendra.) Como afirma Bostrom no texto “A History of Transhumanism Thought”, o trans-humanismo une o humanismo renascentista “à influência de Isaac Newton, Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant, o Marquês de Condorcet e outros, assim constituindo a base do humanismo racional. Desse modo, Bostrom privilegia a ciência empírica e a razão crítica, em detrimento dos conceitos de revelação e autoridade religiosas, por permitirem a compreensão do mundo natural – incluindo o nosso lugar nele –, e fornecerem um fundamento moral. O trans-humanismo enraíza-se no humanismo racional”.<sup>6</sup>

---

*The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), tendo no entanto aparecido primeiramente enquanto “Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialism Feminism in the 1980s”, *Socialist Review* 80 (1985): 65-108.

<sup>5</sup> Joel Garreau, in: *Radical Evolution: The Problem and Peril of Enhancing Our Minds, Our Bodies – and What it Means to Be Human* (New York: Random House, 2005), pp. 231-232.

<sup>6</sup> Nick Bostrom, “A History of Transhumanist Thought”, in: *Journal of Evolution and Technology* 14, no. 1 (2005), p. 2.

Para melhor fundamentar este ponto, Bostrom invoca o famoso ensaio de Kant, “O que é o Iluminismo?”, de 1784: “O Iluminismo consiste na fuga do ser humano a uma imaturidade autoinfligida. A imaturidade consiste na incapacidade de usarmos o entendimento sem a orientação de alguém. [...] O lema do iluminismo é, assim, *Sapere aude!* Termos a coragem de usar a nossa própria inteligência!”.<sup>7</sup> Neste ponto, porém, é útil recordarmos a proposta de Foucault num ensaio de 1984 com o mesmo título, segundo a qual, se mantivermos uma “crítica permanente a nós próprios”, então devemos “evitar as habituais confusões simplistas entre o humanismo e o Iluminismo”, pois “a temática humanista é por si própria demasiado volátil, demasiado dispersa, demasiado inconsistente para servir de eixo de reflexão”. Na realidade, como Foucault refere, “objetivamente falando, pelo menos desde o século XVII, aquilo a que se dá o nome de humanismo vergou-se sempre a certas conceções do Homem advindas da religião, da ciência ou da política. O humanismo serve para colorir e justificar conceções do homem a que, no fim de contas, se vê obrigado a recorrer”.<sup>8</sup> No fundo, Foucault chama-nos a atenção (para além da mera heterogeneidade das variedades históricas de “humanismo”, muitas das quais enumera) para o facto de o humanismo ser, nas suas palavras, o *seu* próprio dogma, pleno de preconceitos e assunções que lhe estão inerentes – o que Étienne Balibar denomina de “universais antropológicos”, eles próprios uma forma de “superstição” de que o Iluminismo procurou libertar-se. Por exemplo, no darwinismo social (e este exemplo exerce um efeito especial no trans-humanismo, como os seus críticos seriam os primeiros a referir), encontramos, de acordo com Balibar, “a figura paradoxal de uma evolução que tem de extrair a humanidade assim designada (por outras palavras, a cultura, o domínio tecnológico sobre a natureza – incluindo o domínio sobre a natureza humana –, a eugenia) da animalidade, atingindo porém este patamar pela caracterização da animalidade (a “sobrevivência do mais apto”) ou, por outras palavras, de uma competição animalesca entre os diferentes graus da humanidade”.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>8</sup> Michel Foucault, “What is Enlightenment?” trad. Catherine Porter, in: *The Foucault Reader*, org. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), pp. 43-44.

<sup>9</sup> Étienne Balibar, “Racism and Nationalism”, trad. Chris Turner, in: *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, de Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein (London: Verso, 1991), p. 56.

Contrariamente a este contexto, saliento dois pontos cruciais no que concerne o sentido que eu atribuo a pós-humanismo neste volume. O primeiro diz respeito ao que é talvez o dogma antropológico fundamental a associar ao humanismo e invocado na referência que Balibar faz à dicotomia humanidade/animalidade: designadamente, que o “humano” se concretiza não apenas pela repressão ou fuga ao que é animal na sua natureza, ou seja, ao que é biológico e evolutivo, mas mais genericamente pela transcendência das ligações tanto da materialidade quanto da corporização. A este respeito, considero o pós-humanismo como o oposto do trans-humanismo e, seguindo esta linha de pensamento, o trans-humanismo devia ser visto como uma *intensificação* do humanismo. De facto, uma das figuras mais conceituadas do trans-humanismo, Hans Moravec, exaspera Hayles precisamente por esse motivo. “Quando Moravec imagina que seria possível optarmos por fazer o *download* do que somos para um computador, assim obtendo através da tecnologia o domínio sobre o privilégio da imortalidade”, escreve Hayles, “ele não se limita a abandonar a ideia de sujeito autónomo e liberal, mas expande as suas prerrogativas para o domínio do pós-humano”.<sup>10</sup> Hayles está evidentemente certa, e apesar de se precipitar quando afirma que “o pós-humano não precisa de ser resgatado pelo humanismo liberal, nem tem de se construir enquanto anti-humano”, o efeito em rede e o tom base da crítica do seu livro, como muitos bem notaram, é a associação do pós-humano a uma forma triunfante de descorporização.<sup>11</sup> Por outras palavras, o uso que Hayles faz deste termo tende a *opor* corporização ao pós-humano, ao passo que o sentido que eu atribuo ao termo neste livro insiste precisamente no oposto: o pós-humanismo, no meu ponto de vista, não é nem por sombras pós-humano – no sentido em que não se refere a um “após” a transcendência da corporização –, mas é apenas pós-humanista, no sentido em que se opõe às fantasias da descorporização e autonomia, que são legados do próprio humanismo, como critica Hayles.

O pós-humanismo, do meu ponto de vista, aproxima-se da interpretação paradoxal que Jean-François Lyotard dá de pós-moderno: surge tanto antes como depois do humanismo. Antes, no sentido em que situa a

<sup>10</sup> N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), p. 287.

<sup>11</sup> Ver, por exemplo, Bruce Clarke, *Posthuman Metamorphosis: Narrative and Systems* (New York: Fordham University Press, 2008), p. 5.

corporização e a fixação do ser humano não apenas no seu mundo biológico, mas também no tecnológico. O animal humano coevolui proteticamente com a tecnicidade dos instrumentos e os maquinismos de arquivo externos (como a linguagem e a cultura), como teoriza aquele que é hoje o nosso filósofo mais interessante e ambicioso, Bernard Stiegler. Este processo antecede aquela coisa historicamente específica chamada “humano”, que a arqueologia de Foucault escarpeliza.<sup>12</sup> Mas também surge depois, no sentido em que o pós-humanismo designa um momento histórico em que o descentramento do humano através de imbrincadas redes técnicas, médicas, informáticas e económicas se evidencia crescentemente, sinal de um desenvolvimento histórico que aponta para a necessidade de se pensarem novos paradigmas teóricos (mas que também se impõem). Trata-se de um novo modo de pensamento para suceder às repressões e fantasias culturais – protocolos filosóficos e evasões – do humanismo enquanto fenómeno historicamente específico.

Neste ponto, convirá recordar a insistência de Foucault na diferença estabelecida entre o humanismo e o pensamento do Iluminismo – designadamente, que através de “universalismos antropológicos” do humanismo se subentende um dogma para o qual o Iluminismo – se formos fiéis ao seu espírito – não teria paciência. Como afirma Foucault, “nesta ligação considero que a temática a que tantas vezes se recorre e que está sempre dependente do humanismo pode ser contraditada pelo princípio de uma crítica e pela permanente criação de nós mesmos, segundo a nossa autonomia: este é um princípio que está no âmago da consciência histórica que o Iluminismo alimenta para si próprio. Deste ponto de vista, inclino-me a ver o Iluminismo e o humanismo num estado de conflito, não de identidade”.<sup>13</sup> É precisamente neste ponto controverso que este livro pretende incidir: mesmo admirando a desconfiança do humanismo em relação à “autoridade e [à] revelação religiosa” (cujas prerrogativas estão ainda mais em destaque no momento geopolítico em que vivemos),<sup>14</sup> e mesmo tomando em consideração o passo dado pelo pós-humanismo na rejeição de vários dogmas

<sup>12</sup> Ver sobretudo Bernard Stiegler, *Techniques and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, trad. Richard Beardsworth e George Collins (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999).

<sup>13</sup> Michel Foucault, “What is Enlightenment?”, p. 7.

<sup>14</sup> Nesta articulação, ver sobretudo *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, org. Giovanna Borradori (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

antropológicos, políticos e científicos acerca do humano que Foucault considera contraditórios em relação ao próprio Iluminismo, temos ainda de dar mais um passo, um novo pós-, para tomarmos consciência de que até a natureza do pensamento deve mudar, se quiser ser pós-humanista.

No fundo isto significa que, quando nos referimos ao pós-humanismo, não nos referimos apenas à temática do descentramento humano no que diz respeito às suas coordenadas evolutivas, ecológicas ou tecnológicas (apesar de ser daqui que todas as conversas partem e, frequentemente, terminam); pelo contrário, insisto que estamos também a debater *o modo como* o pensamento confronta essa temática, o que o pensamento tem de tornar-se à luz destes desafios. Neste aspeto, o espírito da minha intervenção assemelha-se a Foucault, no seu texto “O que é o Iluminismo?”. Trata-se não de rejeitarmos *de modo liminar* o humano – há efetivamente muitos valores e aspirações a admirar no humanismo – mas mostrar como essas aspirações são minadas pelos enquadramentos filosóficos e éticos usados para as conceptualizar. Pensando em dois exemplos a explorar mais tarde neste volume, a maioria de nós concordará que a crueldade para com os animais é uma coisa má, ou que as pessoas portadoras de deficiência merecem ser tratadas respeitosa e equitativamente. No entanto, como veremos, os enquadramentos filosóficos e teóricos usados pelo humanismo para tentar fazer o bem no cumprimento deste compromisso reproduzem o mesmo tipo de subjetividade normativa – um conceito específico do ser humano – fundado desde logo na discriminação face aos animais não-humanos e aos deficientes.

Podemos identificar as mesmas limitações não apenas no pós do trans-humanismo, mas também em alguns dos que com razão o criticam. Como salienta R. L. Rutsky em relação ao impositivo modelo teórico de Hayles, “não podemos restringir o pós-humano a uma cultura ou época que virá ‘depois’ do humano, pela razão de que tal passagem, por muito medida e qualificada que seja, continua a basear-se numa narrativa humanista de mudança histórica [...]. Se, contudo, o pós-humano envolver uma mudança ou mutação fundamental na conceção do humano, isto implicará que a história e a cultura não poderão continuar como referências deste conceito”.<sup>15</sup> Por outras palavras, há formas humanistas de criticar o alcance

<sup>15</sup> R. L. Rutsky, “Mutation, History, and Fantasy in the Posthuman”, in: “Posthuman Conditions”, org. Neil Badmington, edição especial de *Subject Matters: A Journal of Communication and the Self* vol. 3, no. 2-vol. 4, no. 1 (2007), p. 107.

do humanismo que se percebe no trans-humanismo (ou “mau” pós-humanismo). Rutsky encontra um sintoma crucial deste facto no uso que Hayles faz do conceito de mutação em *How We Became Posthuman*, livro em que a mutação é tomada, escreve Rutsky, como “uma força pré-existente, externa, que introduz uma mudança no padrão (ou modelo) estável, bem como no mundo material ou no corpo”. No entanto, a mutação, salienta Rutsky, por definição “não pode ser tomada como uma aleatoriedade externa que se impõe ao mundo biológico ou material – nem, a esse propósito, ao domínio da cultura. Pelo contrário, a mutação implica a aleatoriedade, mas esta é desde sempre imanente aos processos que tanto os corpos materiais quanto os padrões culturais replicam por si próprios”.<sup>16</sup>

Desta perspetiva, o problema do modelo teórico de progressão histórica de Hayles (que deriva de um conjunto específico de convenções e protocolos humanistas dentro da historiografia cuja natureza problemática o próprio Foucault – sob a influência de Canguilhem, entre outros<sup>17</sup> – procurou denunciar) é não tomar em linha de conta nada disto. Mais ainda, a noção que Hayles tem de mutação enquanto força externa aponta, como Bruce Clarke interpretou recentemente, “uma distinção radical entre matéria e informação, substância e forma”, permanecendo “no domínio da antítese dialética, ao notar a perda de equilíbrio e/ou fundamentos do conceito do humano, reagindo a isso ou com lamentos, ou com regozijos”.<sup>18</sup> Mas, como assinala Rutsky certamente, falta aqui o reconhecimento de que “qualquer noção segundo a qual o pós-humano é mais do que uma mera extensão do humano, que se afaste de dialéticas como controlo/falta de controlo, super-homem/inumano, deve ter como premissa a ideia de

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 110-11.

<sup>17</sup> Como James W. Bernauer salientou, Foucault reconhece diretamente que duas das suas ideias mais carismáticas foram inspiradas em Canguilhem. A primeira é “a suspeita que o próprio Canguilhem trouxe de Bachelard de que a ciência se veja mesmo como uma história de progressão linear, donde a concomitante disponibilidade para enfrentar as discontinuidades evidentes da história da ciência. [...] A segunda é a tendência para explorar a história não numa demanda por uma total compreensão dialética, mas pensando as problemáticas específicas para cujos campos de estudo se determinem tanto o objeto de reflexão, quanto a forma como essa reflexão deve decorrer. ‘Devemos pensar de modo problematizador, não interrogar e responder dialeticamente’”, como afirma Foucault em “*Theatrum Philosophicum*.” James W. Bernauer, *Michel Foucault's Force of Flight: Towards an Ethics for Thought* (Atlanticus Highlands, N. J.: Humanities Press, 1990), p. 97.

<sup>18</sup> Clarke, *Posthuman Metamorphosis*, p. 5.

que a mutação está a decorrer e é imanente”. Isto significa que o pós-humano implica a participação – e o modo de pensamento adequado – “nos processos que nunca se poderão reduzir a padrões ou standardizações, códigos ou informação”.<sup>19</sup>

Nesta perspetiva, recordemos a proposta de Clarke segundo a qual a antítese dialética da matéria e da informação corresponde à primeira ordem da cibernética desenvolvida em meados do século.<sup>20</sup> Já o fator mutacional suscita uma lógica diferente, como defende Rutsky e no que é corroborado por Clarke. Conforme explica, e citando o que Gregory Bateson escreveu há três décadas, “toda a lógica deveria reconstruir-se segundo a recursividade”, lógica esta fundamental para a teoria de sistemas de segunda ordem a desenvolver em seguida. Partindo desta perspetiva, sublinho um dos pontos principais deste livro: o de que a teoria de sistemas encarna uma segunda ordem. Assim, longe de se esquivar aos processos mutacionais debatidos, ou a dominá-los narratologicamente, sujeita-se a eles – encontra traços ou deteta-os, como poderia ter dito Derrida (por motivos que serão mais tarde clarificados) –, tal como Bateson os convoca. Afirma Dirk Baecker que a teoria de sistemas de segunda ordem “pode ser vista como uma tentativa de deitar por terra qualquer outra noção habitual de sistema, sendo a teoria, de certa forma, a desconstrução do seu termo central”.<sup>21</sup> Vale a pena lembrar a proposta de Derrida no seu último ensaio *L’Animal que Donc Je Suis*, segundo a qual talvez a lógica mais aprofundada da sua investigação no que diz respeito à “questão animal” seja de facto “viral”. O sentido específico desta asserção segue uma lógica mutacional da estrutura de traço enquanto forma de notação, ou sistema semiótico. Tem é que haver um excesso em que se esbatam as fronteiras não apenas entre o humano e o animal, mas também entre o vivo, o orgânico e o mecânico ou técnico – um debate que aprofundarei nos capítulos 1 e 2.<sup>22</sup> E é precisamente neste contexto que o presente livro entrelaça os dois sentidos do pós-humanismo que permaneciam separados nos meus dois livros anteriores, *Critical Environments* e *Animal Rites*: o pós-humanismo

<sup>19</sup> Rutsky, “Mutation”, p. 111.

<sup>20</sup> Clarke, *Posthuman Metamorphosis*, p. 5.

<sup>21</sup> Dirk Baecker, “Why Systems?”, *Theory, Culture, and Society* 18, no. 1 (2001): 61.

<sup>22</sup> Jacques Derrida, *The Animal that Therefore I am (More to Follow)*, trad. David Wills, *Critical Inquiry* 28: 2 (2002): 407.

enquanto modo de pensamento no primeiro livro (explorando domínios paralelamente ao pragmatismo, à teoria dos sistemas e ao pós-estruturalismo) e, no segundo, o pós-humanismo em diálogo direto com o problema do antropocentrismo e do especismo e como as práticas do pensamento e da leitura devem mudar à luz desta análise crítica.

Vale a pena explicar um pouco as instâncias disciplinares, institucionais, éticas e políticas desta forma de pensamento mutacional, viral ou parasítica. Como David Wills salienta (remetendo-nos para Rutsky quando este insiste que se deve levar a sério a força do mutacional), é a “deiscência constitutiva, a rutura originária ou autodivisão” da desconstrução “que a define como perturbação, deslocamento ou ruptura do estabelecido”. Tal modo de pensamento “tem um enorme potencial para resistir à autoconfiança de qualquer discurso ou prática hegemônicas”, dado contaminar e mudar o âmago das próprias estruturas, dos termos privilegiados e nódulos de poder discursivos; instala-se nesse âmago como um parasita (pensemos, aqui, no modo interpretativo de Derrida). Wills sustenta que este modo de pensamento “exerce um impacto invasivo ou parasítico como uma força e um efeito vírico precisamente nas linhas fronteiriças entre as nações, as religiões, os sistemas de pensamento, as disciplinas, em suma, dentro e entre a pretensão ontológica de um *é* e a possibilidade tética de um *em*”.<sup>23</sup>

No capítulo 4, explorarei a força deste ponto através do que pode ser designado de ideologia de um certo historicismo contemporâneo nos estudos literários e culturais. Por agora, quero apenas frisar que a articulação estabelecida por Wills a propósito da atividade de pensamento viral “dentro e entre a pretensão ontológica de um *é* e a possibilidade tética de um *em*” pode bem ser interpretada como uma definição abreviada da distinção fundamental que está no cerne da teoria de sistemas de Luhmann: a relação entre sistema e meio. Nela, não se trata de uma “pretensão ontológica de um *é*”, mas de uma distinção *funcional*, uma dinâmica temporal, uma recursividade de um código sistêmico e uma complexidade ambiental, também ela infetada pelo vírus da autorreferência paradoxal, um “tético *em*” (usando termos de Wills), que constituirá sempre um “ponto cego” e gerará um “exterior” para a sua própria (ou qualquer outra) observação.

---

<sup>23</sup> David Wills, “Jaded in America”, in: *Matchbox: Essays in Deconstruction* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2005), p. 13.

Dada esta circunstância, que desenvolverei pormenorizadamente no capítulo 1, e usando as palavras de Luhmann, “a realidade é tudo o que não percebemos no ato de perceber”.

É neste ponto que poderemos encontrar a viragem decisiva do pensamento genuinamente pós-humanista, como é também neste ponto que poderemos distinguir o trabalho de Derrida e Luhmann daquele de alguns ilustres viajantes do pensamento pós-humanista. Há a versão lacaniana mais recentemente desenvolvida por Slavoj Žižek, segundo a qual as tentativas autorreferenciais do plano simbólico para conferirem um sentido ou “gentrificarem” o plano do “Real pré-simbólico” limitam-se a gerar, como uma precipitação ou “evocação” desse processo, o “exterior” do Real (interpretado agora paradoxalmente tanto como pré- como pós-Simbólico) que têm a pretensão de dominar.<sup>24</sup> Há ainda a afirmação quase Zen de Gilles Deleuze: “eu sou um empírico, ou seja, um pluralista”, na sua tentativa (com Félix Guattari) “de atingir a fórmula mágica que todos buscamos, PLURALISMO = MONISMO, atravessando todos os dualismos que são o inimigo, o totalmente necessário inimigo”.<sup>25</sup> Há ainda a bem conhecida afirmação de Bruno Latour, segundo a qual “nós nunca fomos modernos”, insistindo este filósofo que o mecanismo fundamental da modernidade “cria duas zonas ontológicas completamente distintas: a dos seres humanos num lado; a dos não-humanos no outro”, por mais que proliferem “híbridos da natureza e da cultura”.<sup>26</sup> E há ainda a arqueologia do humanismo de Foucault, à qual já aqui aludi.

Contudo, a primeira lição tanto de Derrida quanto de Luhmann (e neste aspeto superam tanto o método genealógico de Foucault quanto as asserções dialéticas e históricas tipificadas por Hayles) consiste na consideração de que a racionalidade iluminista não é, por assim dizer, suficientemente racional, distanciando-se da aplicação dos seus próprios protocolos e compromissos *consigo própria*. Este é, claro, o argumento da desconstrução

<sup>24</sup> Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Dialogues*, trad. Hugh Tomlinson e Barbara Habberjam (New York: Columbia University Press, 1987). Ver também o “Preface to the English Language Edition by Gilles Deleuze”, VII e a “Translators’ Introduction”, XII.

<sup>25</sup> Ver, por exemplo, Slavoj Žižek, *Enjoy your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out* (New York: Routledge, 1992), pp. 48-50.

<sup>26</sup> Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Trad. Catherine Porter (Cambridge: Harvard University Press, 1993), pp. 10-11.

derridiana a propósito de muitos dos principais conceitos, textos, cálculos da tradição filosófica ocidental. E é também o fundamento da atenção que Luhmann presta às dinâmicas formais de atribuição de sentido que advêm da autorreferenciação inevitavelmente paradoxal de qualquer observação – um problema que é, no seu ponto de vista, um fenómeno histórico criado pela modernidade como forma de “diferenciação funcional” de sistemas sociais. Muito antes da eclosão das tecnologias ciborgue que atualmente injetam de modo evidente o pós- no pós-humano, assim fascinando os trans-humanistas, a própria diferenciação funcional determina uma *forma* pós-humanista de atribuição de sentido, razão e comunicação, libertando-a da ancoragem no indivíduo, na subjetividade e na consciência. O ato de significação transforma-se agora numa forma moderna de recursividade autorreferencial usada tanto através dos sistemas psíquicos (consciência) como dos sistemas sociais (comunicação), para assim lidar com a esmagadora complexidade do meio. Neste sentido, Luhmann leva a sério o compromisso kantiano no que respeita a autonomia da razão, submetendo no entanto essa autonomia à inevitável questão da paradoxal autorreferência – e nesse sentido considera a razão mais seriamente do que o próprio Kant, ou pelo menos usa-a para encontrar um dispositivo teórico capaz de lidar com a complexidade crescente da modernidade enquanto diferenciação funcional.<sup>27</sup> Como refere Luhmann em *Observations on Modernity*, “a história da racionalidade europeia pode ser descrita como a história da dissolução de um *continuum* de racionalidade que ligara o observador no mundo ao mundo”.<sup>28</sup> Denominar esse processo de mudança histórica não significa, porém, a recaída num método de narrativa historiográfica que eu (e Foucault) criticamos, pois esta nova lógica contamina viralmente por si só (ou, se quisermos, desconstrói) qualquer relato histórico – facto este que (se quisermos, paradoxalmente) torna tal relato historicamente representativo: isto quer dizer (usando os termos de Luhmann), torna-o moderno.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Ver o breve esboço de Hans-Georg Moeller que relaciona Luhmann a Kant no capítulo 9 de *Luhmann's Explained: From Souls to Systems* (Chicago: Court Press, 2006), pp. 167-71.

<sup>28</sup> Niklas Luhmann, *Observations on Modernity*, trad. William Whobrey (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998), p. 23.

<sup>29</sup> Como explica William Rasch, “Se a pesquisa da realidade se converte também na pesquisa à construção da realidade do pesquisador, então o processo de observação científica ou teórica deve incluir um elemento de auto-observação. [...] Na mesma linha, Luhmann assinala que todas as teorias que reclamam a universalidade devem exigir a sua própria inclusão enquanto objetos

Assim, no que Derrida e Luhmann insistem mais do que qualquer dos outros pensadores mencionados é num pensamento que não ignore as complexidades e paradoxos de uma autopoiese autorreferencial. Pelo contrário, encontra aí precisamente os meios através dos quais poderá articular o que denomino de princípio da “abertura a partir da clausura”, o que por si só pode considerar-se como sucessor da “ordem a partir do ruído”, princípio associado à teoria dos sistemas de primeira ordem e que é um legado deixado àqueles que se enquadram na teoria da complexidade.<sup>30</sup> Neste ponto, saliente-se, ao contrário do que acontecia nas teorias anteriores, um facto paradoxal teorizado tanto por Luhmann como por Derrida: precisamente aquilo que nos separa do mundo *liga-nos* ao mundo, e a clausura autorreferencial, autopoietica, longe de apontar para um idealismo solipsista neo-kantiano, gera de facto uma abertura à exterioridade. Como sucintamente afirma Luhmann, a clausura autorreferencial “não contradiz a *abertura ao meio* do sistema. Pelo contrário, num modo de operação autorreferencial, a clausura consiste numa forma de alargamento a contactos ambientais possíveis: constituindo elementos de mais acessível determinação, a clausura aumenta a complexidade do meio que o sistema possibilita”.<sup>31</sup> Usando palavras de Derrida, “o presente vivo brota da sua não-identificação consigo próprio e da possibilidade de um traço retencional”, que constitui “a relação íntima do presente vivo com o seu exterior, a abertura à exterioridade em geral”.<sup>32</sup>

---

a descrever”. Isto significa que “se considera o processo de observação como elemento que gera a complexidade a partir da simplicidade. Consequentemente, a complexidade nunca pode ser reduzida completamente à simplicidade que a subjaz, pois, tal como a complexidade, ela é uma construção da observação, que pode ser sempre algo diferente do que é. A contingência, a capacidade de alterar a perspetiva, age como um reservatório de complexidade dentro da simplicidade”. William Rasch, *Niklas Luhmann's Modernity: The Paradoxes of Differentiation* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000), pp. 48-39.

<sup>30</sup> O surgimento da ciência pós-moderna, num cenário de mudança da termodinâmica para as ciências da vida enquanto modelos do pensamento sobre a complexidade organizada (que desemboca, também, no paradigma autopoietico de Luhmann partindo de Maturana e Varela) está descrito e bem contextualizado por Steven Best e Douglas Kellner em “Entropy, Chaos and Organisms in Postmodern Science”, capítulo 5 de *The Postmodern Turn* (New York: Guilford Press, 1997).

<sup>31</sup> Niklas Luhmann, *Social Systems*, trad. John Bednarz Jr. e Dirk Baecker (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995), p. 37.

<sup>32</sup> Jacques Derrida, “Speech and Phenomena”, trad. David B. Allison, in: *A Derrida Reader* (New York: Columbia University Press, 1991), pp. 26-27.

Como veremos nos próximos capítulos, é crucial perceber que as dinâmicas até aqui apontadas não são, nem para Luhmann nem para Derrida, adstritas ao domínio do humano. É também pois neste sentido preciso – no sentido em que a lógica viral aqui articulada, como insiste Derrida, deve estender-se a “todo o campo do vivo, *ou melhor, para a relação vida/morte*”<sup>33</sup> – que a ‘questão animal’ se inclui na questão mais abrangente do pós-humanismo. De facto, para Derrida, estas dinâmicas estão na base da desconstrução de muito do que presumíamos dominar ou assumir como nosso. A finitude é um desses casos, pois partilhamo-la com animais não-humanos, ainda que de formas que lhes são presumivelmente vedadas (como o conhecimento do mundo “enquanto tal” pelo facto de possuímos a linguagem, o que segundo Heidegger está vedado aos animais). A força deste tipo de desconstrução implica a problematização da nossa relação ética com os animais, abrindo-se a novas possibilidades e como que assim *permanecendo*. Nesta articulação, Derrida e Luhmann constituem-se para mim enquanto extensões e refinamentos do uso que faço de Maturana e Francisco Varela em “In the shadow of Wittgenstein’s Lion”. Para estes autores, “qualquer ato de conhecimento revela mundo”. Por um lado, salientam que, enquanto seres “de linguagem”, “seja qual for a reflexão que façamos, incluindo o que respeita o fundamento do conhecimento humano, tudo acontece invariavelmente na linguagem, que é a nossa forma distintiva de sermos seres humanos e de agirmos de modo humano” no mundo.<sup>34</sup> Por outro lado, a linguagem surge – como acontece na versão de Luhmann que opõe “sentido” a próprio da linguagem – a partir de processos evolucionários fundamentalmente a-humanos de junções de terceira ordem e recursividades co-ontogénicas, ligadas a formas complexas de comportamento social e de comunicação entre os denominados animais superiores, resultantes de formas específicas de corporização e organização neurofisiológica.

De facto, como veremos no capítulo 1, há aqui pelo menos três níveis diferentes que devem ser desarticulados: em primeiro lugar, o substrato

<sup>33</sup> Jacques Derrida, “Violence against Animals”, in: *For What Tomorrow...: A Dialogue*, de Jacques Derrida e Elisabeth Roudinesco, trad. Jeff Fort (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004), p. 63.

<sup>34</sup> Humberto Maturana e Francisco Varela, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, ed. rev. e trad. Roberty Paolucci (Boston: Shambhala Press, 1992), p. 26.

material de sistemas biológicos, com a sua autopoiese autorreferencial (a “conservação da adaptação” através da clausura autopoietica, na base da qual – e apenas na base da qual – diversas formas de “junção estrutural” emergem); em segundo lugar, as dinâmicas formais e autorreferenciais de sentido (o que Maturana e Varela chamaram, no palco dos sistemas vivos, “domínios linguísticos”) que alguns sistemas autopoieticos (ainda que com exceções) usam para reduzir a complexidade circundante e a inter-relação com o mundo; em terceiro lugar, a autorreferencialidade do que é próprio da linguagem enquanto fenómeno de segunda ordem e meio específico (o que Luhmann denomina de “meio de comunicação simbolicamente generalizado”) usado por sistemas autopoieticos de significação (ainda que não todos). Nenhum destes níveis é redutível a outro; cada um tem a sua dinâmica, a sua própria história evolutiva, os seus próprios constrangimentos e protocolos. No entanto, tal irredutibilidade, longe de frustrar as tentativas de explicação, expande-as substancialmente, ao exigir o que Maturana denomina de “uma relação não reducionista entre o fenómeno a explicar e o mecanismo que o gera”. Como explica este filósofo, “o resultado efetivo de um processo, bem como as operações desse processo que geram o resultado numa relação generativa, *ocorrem intrinsecamente em domínios fenomenais independentes e não intersetáveis*. Esta situação é o oposto do reducionismo”. E isto, continua, “permite-nos ver, em particular no domínio da biologia, que existem fenómenos como a linguagem, a mente e o consciente que necessitam de fazer entrar em jogo um conjunto de corpos tal como uma estrutura generativa, não ocorrendo porém em nenhum desses corpos”<sup>35</sup> – o que em breve veremos teorizado por Luhmann no capítulo 1 como a *diferença* entre o consciente e a comunicação, sistemas físicos e sistemas sociais, que podem contudo emparelhar-se estruturalmente através de meios como a linguagem.

Como é evidente, esta perspetiva repercute-se de modo assinalável nas reflexões acerca do humano e da sua relação com o animal, o corpo e a corporização. Logo para começar, significa que não podemos já falar *do* corpo ou mesmo, vendo bem, de *um* corpo como tradicionalmente o fazíamos. Por outras palavras, tomamos como garantida a asserção de

<sup>35</sup> Humberto R. Maturana, “Science and Daily Life: The Ontology of Scientific Explanations”, in: *Research and Reflexivity*, org. Frederick Steier (London: Sage Publications, 1991), p. 34.

Bruno Latour segundo a qual “a forma humana é tão desconhecida para nós quanto a não-humana. [...] É preferível falarmos de *(x)-morfismo* em vez de nos indignarmos quando os humanos são tratados como não-humanos ou vice-versa”.<sup>36</sup> Pelo contrário, “o corpo” é agora visto como uma espécie de *virtualidade*, mas que, precisamente por esse motivo, é ainda *mais* real. Se crermos, como penso que devemos, que formas de vida autopoietica consideradas neurofisiologicamente distintas “revelam um mundo”, no que Maturana e Varela denominam de “atuação corporizada”; se assim acontecendo o meio percecionado se diversifica, às vezes até *radicalmente*, consoante as diferentes formas de vida, então o meio, e com ele o corpo, torna-se inevitavelmente um espaço virtual e multidimensional, produzido e estabilizado pelas atuações recursivas e pelos emparelhamentos estruturais de seres autopoieticos. O que Maturana e Varela denominam de “domínio consensual” será o meio que todos partilham. “Em primeiro lugar” temos o ruído, a multiplicidade, a complexidade e a heterogeneidade do meio que existe (coloquei “em primeiro lugar” entre aspas para sublinhar o facto de que, no fim de contas, esta asserção só podia surgir enquanto observação de um sistema autopoietico; donde, neste caso, “em primeiro lugar” significa aqui também “em último lugar”, dado o facto irredutível de esta nota implicar uma autorreferência: é o meio do sistema, não a natureza ou qualquer outra anterioridade).<sup>37</sup> Em segundo lugar,

<sup>36</sup> Citado de Clarke, *Posthuman Metamorphosis*, p. 3. Neste sentido, ver “Data Made Flesh: The Material Poiesis of Informatics”, introdução de Philip Thurtle e Robert Mitchell à sua coleção *Data Made Flesh: Embodying Information* (New York: Routledge, 2004), pp. 1-23. Os autores apresentam aqui uma reconceptualização oportuna do conceito de corpo, contrapondo-a a quatro interpretações latas do termo: o “corpo naturalista”, o corpo “cultural e socialmente determinado”, o corpo “animal” e o corpo “fenomenológico” (pp. 3-6). Nas suas palavras, “propomos que ‘o corpo’ seja entendido como tudo aquilo que não se pode dividir sem que os padrões fundamentais da sua dinâmica se alterem. Assim, os corpos são feitos de órgãos, tecidos, células e moléculas, mas a descrição do corpo não se pode reduzir às suas partes ou funções. Esta definição lata comporta conclusões surpreendentes. Os ‘sistemas maquinais’ tal como popularizados por Gilles Deleuze e Felix Guattari talvez não sejam ‘montagens’, mas são corpos. Um sistema autopoietico, nos termos de Varela e Maturana, é sem dúvida um corpo. Um ‘sistema autorreferencial’ nos termos de Niklas Luhmann é um corpo. Uma ‘rede’ como descrita por Manuel Castells, é um corpo. Um organismo recoberto por carne é um corpo. [...] Mais, este entendimento do corpo permite-nos distinguir entre corpos humanos e não-humanos sem cairmos no erro diagnosticado por Hans-Ulrich Gumbrecht de se usar um ‘conceito de humano [que] exclui [...] qualquer referência ao corpo humano’” (pp. 4-5).

<sup>37</sup> Em termos de comparação, ver o sentido tão diferente atribuído por Brian Massumi a este ponto, acerca de corpo e da virtualidade em *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*

há sistemas autopoieticos que, a manterem-se, devem responder a esta complexidade esmagadora reduzindo-a através de uma seletividade ou um código autorreferencial. Isto significa, em terceiro lugar, que o mundo é uma construção diferenciada e uma criação em andamento num meio partilhado, que às vezes converge para um domínio consensual, outras vezes não, através de entidades autopoieticas, com as suas próprias temporalidades, cronicidades, modalidades percetivas e assim por diante – em suma, as suas próprias formas de corporização. Em quarto lugar, o mundo é uma virtualidade e uma multiplicidade; é em simultâneo o que resulta numa atuação corporizada e o que a autorreferência dessa atuação exclui. De novo Luhmann: “a realidade é tudo o que não percecionamos no ato de percecionar”. O “virtual” não significa “não real”, frise-se; pelo contrário, dado o princípio da “abertura a partir da clausura”, quanto *mais* virtual é o mundo, *mais* real é, pois a constituição de complexidades internas resultantes da clausura autopoietica *faz aumentar* efetivamente a complexidade possível do meio em que qualquer sistema existe. Nesse sentido, aumenta a conexão, a sensibilidade e a dependência do sistema em relação ao meio.

Ao repensarmos a corporização nesta perspetiva, poderíamos cair na tentação de invocar a famosa asserção de corpo sem órgãos de Deleuze e Guattari da mesma forma que Brian Massumi pertinentemente interpretou: “como o corpo é um sistema aberto, um desdobramento de impulsos interiores a partir de um exterior aleatório, todo o potencial de estados singulares é determinado por um atrator fractal. Denomine-se esse estranho atrator como o plano de consistência do corpo. É uma subcamada do plano de consistência, um segmento do seu atrator fractal. É o corpo como potencial puro, virtualidade pura”.<sup>38</sup> Mas considerando o conceito de autopoiese mais seriamente – segundo o qual os sistemas, incluindo o corpo, são ao mesmo tempo abertos e fechados, sendo essa a condição que permite a sua existência (ao nível da estrutura, abertos a fluxos energéticos, perturbações ambientais e coisas do género, mas fechados ao nível da organização autorreferencial, como Maturana e Varela defendem);

(Durham, N. C.: Duke University Press, 2002), pp. 30-32, a partir de Bergson. Presumivelmente, para Massumi, “em primeiro lugar” não significa em simultâneo “primeiro” e “último”; significa apenas “primeiro”, como pensa qualquer ontólogo.

<sup>38</sup> Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), pp. 70-71.

e considerando seriamente a asserção de Maturana segundo a qual a descrição na linguagem e os fenómenos generativos a descrever se processam no cerne de “domínios fenomenais independentes e não intersetáveis”, não se coloca a questão de o plano de consistência do corpo ser uma subcamada do plano de consistência do mundo. E não se pode falar em pureza. Tudo o que sabemos (cientificamente, teoricamente) e dizemos (linguisticamente ou noutras formas de notação semiótica) acerca do corpo ocorre no seio de algum esquema de conhecimento contingente, radicalmente não-natural (ou seja, construído e técnico). A linguagem (ou mais especificamente, a produção de sentido) que descreve é de uma ordem fenomenal diferente daquilo que está a ser descrito. Paradoxalmente, essa linguagem é fundamental para a nossa atuação corporizada, ou para a nossa revelação do mundo enquanto seres humanos. E, contudo, está morta. Como Derrida acertadamente explicita, excede e inclui a relação de vida e morte. Esse facto não impede de maneira nenhuma a sua efetividade, pois esta (como Latour, entre outros, o demonstram) não depende de uma representação filosófica ou teórica.<sup>39</sup>

Voltando, pois, à questão do pós-humanismo, a perspetiva que eu estou a tentar formular aqui – longe de superar ou rejeitar o humano – permite-nos, de facto, descrever o humano *mais* especificamente através dos seus modos característicos de comunicação, interação, produção de sentido, significado social e investimento afetivo. Isto, a partir do momento em que obliteramos a significação do domínio ontologicamente fechado do consciente, da razão, da reflexão, e assim por diante. Força-nos a repensar a experiência humana que tomamos por garantida, incluindo o modo como a nossa perceção age normalmente e os estados afetivos do próprio *Homo sapiens*, recontextualizando-a num todo sensorial que abrange também os outros seres vivos e os seus próprios modos autopoiéticos de “revelação do mundo”. Dado sermos nós também *animais* humanos, o nosso modo parte da história evolucionária e do repertório comportamental e psicológico do humano. Esta perspetiva insiste ainda na atenção a dar à especificidade do humano – os seus modos de estar no mundo, os seus modos de conhecer, observar, descrever – ao reconhecer (para o humanismo, de

<sup>39</sup> Estas questões estão explanadas mais detalhadamente no meu livro *Critical Environments: Postmodern Theory and the Pragmatics of the “Outside”* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998). Ver especialmente pp. 12-22, pp. 108-28.

modo paradoxal) que é fundamentalmente uma criatura protética que se codesenvolveu com variadas formas de tecnicidade e materialidade, formas radicalmente “não-humanas” e que, ainda assim, fizeram do humano o que ele é. (Para Derrida, claro, isto inclui a mais fundamental prótese de todas: a linguagem no seu sentido mais lato.) Como já referi, esta proteticidade, esta dependência constitutiva e finitude, tem profundas implicações éticas no nosso relacionamento com formas de vida não-humanas – ponto esse que debatarei com algum detalhe na primeira metade do livro.<sup>40</sup> Muda ainda a forma como nós pensamos a experiência humana normal e como essa mesma experiência irradia ou é questionada de modos específicos ou usando meios artísticos e práticas culturais, objeto de análise da segunda parte do livro.

As abordagens teóricas a que tenho aludido até agora serão desenvolvidas mais detalhadamente no capítulo 1, que tenta articular as teorizações de Jacques Derrida e Niklas Luhmann. Mas tem também o fim de contextualizar o trabalho de Luhmann, alvo de análises até agora irrefletidas nos Estados Unidos. (Aqui, a propósito de uma anterior observação de David Wills acerca da “autoconfiança de qualquer discurso ou prática hegemónicas”, convém referir que a situação é completamente diferente fora dos Estados Unidos, principalmente na Europa, onde a teoria de sistemas está amplamente divulgada e influencia a vida académica e intelectual.) Um dos argumentos principais consiste na semelhança entre a teoria dos sistemas e a desconstrução, convergentes no conceito central de *diferença*, ainda que vindos de direções opostas. Enquanto o trabalho de Derrida começa confrontando uma tradição filosófica logocêntrica em que a diferença deve libertar-se na sua imanência pela ação da desconstrução, para Luhmann, a diferença põe em evidência um problema evolucionário e adaptativo – mais especificamente, prendendo-se à complexidade esmagadora do meio – para o qual qualquer sistema deve encontrar um modo de lidar, se quiser manter a sua autopoiese. Por oposição a este contexto, considero que Derrida e Luhmann surgem como dois teóricos pós-humanistas exemplares, pois recusam situar a significação no domínio do humano ou, já agora, no biológico. Mais ainda, insistem numa desarticulação crucial do

<sup>40</sup> Ver, no que respeita esta questão, David Wills, *Dorsality: Thinking Back through Technology and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).

que Luhmann designa de sistemas psíquicos e sistemas sociais, consciência e comunicação em termos como os que Derrida usou nas suas primeiras abordagens críticas da autopresença no discurso e da autoafeção da voz. Em ambos, a forma da significação é o verdadeiro substrato da coevolução dos sistemas psíquicos e dos sistemas sociais, querendo isto dizer que o humano é, no seu cerne e na sua própria constituição, radicalmente a-humano e constitutivamente protético.

O capítulo 2 desloca a questão da produção de sentido – a sua forma, a sua evolução – para dois contextos adicionais que serão importantes na globalidade deste livro: a questão da inteligência e da comunicação animais, bem como a questão da disciplinaridade. Um argumento central deste capítulo é que a teoria da linguagem de Derrida (no seu sentido lato, semelhante à “produção de sentido” de Luhmann) e a sua relação com questões como a subjetividade, a intencionalidade e afins, ajudam-nos a ver como os filósofos das ciências cognitivas, de que Daniel Dennett é exemplo, permanecem num alinhamento cartesiano, ainda que dele tentem escapar. Porque depositam confiança numa teoria da linguagem representacionista, a que muitos dos que estudam as humanidades atribuem no mínimo uma dúbia consideração, personalidades “CogSci”, como Dennett, não só reinscrevem o sujeito cartesiano que o funcionalismo em que se baseiam quer criticar, como reinstauram ainda a diferença ontológica entre humanos e animais tão familiar numa tradição filosófica – uma diferença cujas consequências éticas têm sido perniciosas para o trabalho de Dennett. É difícil escapar de posições cartesianas, como revela a análise de Derrida à divisão estabelecida pelo psicanalista Jacques Lacan entre o humano e o animal, à luz da sua teoria do “sujeito do significante” – uma teoria que tem mais em comum com a abordagem analítica cartesiana de Dennett do que seria de esperar.

O capítulo 3 – que é o mais longo e mais ambicioso deste livro – explora detalhadamente a relação entre as abordagens de diferentes filósofos e as consequências éticas resultantes dessas diferenças para refletirmos acerca das nossas relações com os animais não-humanos abordados no capítulo anterior. Começo por elencar duramente as poderosas formas de bioética mais tradicionais e institucionais, que surgem nesta discussão menos como ética no sentido estrito da palavra e mais como um ramo dos estudos políticos dentro dos desenvolvimentos históricos do que Foucault chama de biopolítica e governamentalidade. No que respeita especificamente as

questões éticas que abordo aqui (o patamar dos animais não-humanos), a bioética toma como dado adquirido a hierarquia moral de humano/animal. Ora, considero questionável esta formulação. Precisamos de voltar o olhar, sugiro eu, e partir em busca de mais articulações para este problema. Começo por examinar brevemente a tentativa recente desenvolvida por Martha Nussbaum, em *Frontiers of Justice*, que parte de uma abordagem aristotélica de “capacidades”, centrando-se na “prosperidade” de certas espécies, para chegar à questão da justiça e da diferença de espécies. Apesar da sua admirável incidência na vulnerabilidade, finitude e corporização enquanto dimensões cruciais do pensamento ético, os estudos de Nussbaum apresentam numerosos problemas, não sendo dos menores a estranha combinação de imprecisões analíticas e uma insistência programática. Por isso, volto-me para a filósofa Cora Diamond e para o seu monumental volume de estudos sobre este problema, que é interessante não apenas na questão da ética e dos animais, mas também na forma como o confronto com essa questão muda a nossa perspectiva acerca do que é a justiça e do que a própria filosofia pode ser.

Sob a influência do ceticismo filosófico de Stanley Cavell, Diamond pede-nos que não confundamos “a dificuldade da filosofia” (uma dificuldade proposicional como se-P-então-Q) com a “dificuldade da realidade” (que ela vê exposta na personagem Elizabeth Costello, em *The Lives of Animals*, do romancista J. M. Coetzee, “magoada” e assombrada pelo “holocausto” animal que acontece diariamente ao nosso lado, em práticas de agricultura intensiva). A pesquisa e a análise originais de Diamond direcionam-nos para um facto que, a meu ver, exige a articulação com a obra de Derrida. Afinal, partilhamos com os animais não-humanos não apenas uma, mas duas formas de finitude: não se trata apenas da passividade radical e da vulnerabilidade anunciadas na asserção famosa de Jeremy Bentham segundo a qual a questão não deve ser “se eles falam” ou “se eles racionalizam”, mas “se eles *sofrem*”; trata-se também do tipo de finitude articulada por Derrida na sua crítica a Lacan. Segundo esta forma secundária de finitude, a exterioridade e a materialidade de significação, bem como a própria comunicação, resultam numa notação semiótica ou numa iterabilidade a que tanto os humanos como os animais não-humanos se sujeitam. Trata-se de uma estrutura de traço que, defende o filósofo, excede e abarca a diferença entre o humano e o animal, como o faz com a própria “relação vida/morte”. Por

este motivo, nem que analisemos a finitude, nem que nos consideremos um ser-para-a-morte-existencial (como em Heidegger), não nos cabe a nós dominar ou “apagar” a nossa passividade radical de uma forma que nos separe de novo, definitiva e ontologicamente, dos animais não-humanos.

O capítulo 4 intervém num momento crucial para o desenvolvimento dos recentes “estudos animais”, ao colocar questões respeitantes às áreas disciplinares. Ao fazê-lo, revisita e formaliza as inquirições às disciplinas (nomeadamente, o que é a filosofia) que foram o cerne do capítulo anterior, mas explorando o domínio dos estudos literários e culturais correntes nos Estados Unidos e refletindo acerca das suas prerrogativas, que, no momento histórico atual, permanecem historicistas. E são-no de um modo particular, ao assumirem como dado adquirido e ao reproduzirem a imagem específica de um sujeito de conhecimento, assim enfraquecendo o putativo empenho historicista relativamente à materialidade, à heterogeneidade, à externalidade de forças históricas: um tema que é claramente (em termos do historicismo marxista que tem vindo a desaparecer ou, pelo menos, a ser confinado aos estudos literários e culturais do presente) uma expressão ideológica do liberalismo. No meu ponto de vista, a este nível, a força dos estudos sobre o animal fica enfraquecida ou comprometida pela existência de muitas assunções e práticas concebidas através de modelos formatados (nomeadamente, os estudos culturais). A força dos estudos sobre o animal – o que faz deles mais do que um condimento para “preencher um espaço em branco” que segue o modelo dos estudos sobre a comunicação, estudos sobre o cinema, estudos feministas, estudos sobre etnias, e assim por diante – deve, contrária e fundamentalmente, agitar e reconfigurar tanto a questão do sujeito de conhecimento, como os paradigmas disciplinares e os procedimentos previamente assumidos e reproduzidos. Dizendo de outro modo, há caminhos humanistas e há caminhos pós-humanistas de interagir dentro desta supostamente já pós-humanista pesquisa dos denominados estudos animais. É neste ponto – e não apenas no facto de várias disciplinas terem convergido num objeto de estudo apelidado de “animal” – que se percebe o mais profundo desafio apresentado por estas pesquisas.

O capítulo 5 alarga a questão dos estudos pós-humanistas de modo a incluir também os estudos da deficiência. Revisita ainda a relação entre a linguagem, a subjetividade e a fenomenologia tratada no capítulo 2. Neste ponto, volto-me para a personalidade fascinante que é Temple

Grandin, talvez a mais famosa representante de uma área contemporânea da cultura norte-americana em que os estudos animais e os estudos da deficiência convergem. Estes dois tipos de estudo debruçam-se sobre formas de pensar de novo (digamos que desde a sua base) as questões da subjetividade, experiência corpórea, vida mental, intersubjetividade, bem como as mudanças éticas e até políticas que acompanham a reabertura destas questões à luz dos novos conhecimentos sobre as experiências de vida dos animais não-humanos e daqueles que são chamados (problemativamente, sem dúvida) deficientes. No caso de Grandin, ela insiste que a sua condição específica (uma forma de autismo denominada de síndrome de Asperger) lhe permite compreender mais aprofundadamente o modo como os animais não-humanos, de que as vacas são exemplo, percebem e experienciam o mundo. Afirma ainda aproveitar esse conhecimento para a conceção de instalações destinadas a estes animais por toda a América do Norte. Neste aspeto, interessa-me como o caso de Grandin nos ajuda a desnaturalizar radicalmente muitos dos modelos pré-assumidos acerca da percepção humana e dos mecanismos mentais dos que são considerados gente “normal”. A experiência visual e todas as assunções acerca da relação entre a linguagem e o pensamento que examinei nos capítulos anteriores são igualmente importantes neste ponto. Interessa-me ainda, no final deste capítulo, a insistência de Grandin ao referir que a deficiência produz capacitação, abrindo-se a modos de identificação trans-espécie. Assim, contribuem para que nos disponibilizemos a repensar os modelos subjacentes de subjetividade que servem de base aos discursos dominantes dos estudos da deficiência, concebidos segundo um enquadramento democrático-liberal e repletos de subjetividade no que concerne o agenciamento, a autonomia e afins.

A segunda parte do livro não abandona os enquadramentos teórico e ético que ocupam a parte I; pelo contrário, a parte II continua a desenvolvê-los, mas num domínio diferente, ao empreender leituras e interpretações detalhadas de uma gama de práticas culturais e artísticas que exemplificam uma sensibilidade ou problemática pós-humanista, adaptada a diferenciados meios e formas artísticas. O capítulo 6 continua a problematizar a visualidade na sua relação com o humanismo. A isto se liga de forma evidente a temática da vida não-humana e a questão do posicionamento ético, através do trabalho de dois artistas contemporâneos muito diferentes

e importantes, Eduardo Kac e Sue Coe. Esquemáticamente, interessa-me o seguinte: qual é a relação, se de facto existe, entre o representacionismo e o especismo? Que relação se pode estabelecer entre o modo ou o meio artístico e as formas adquiridas de ver e experienciar o mundo? E como é que estas permitem a classificação de um certo tipo de sujeito percetivo e experiencial? De modo a interpretar o enorme e estimulante projeto de Sue Coe, denominado *Dead Meat* – uma compilação de desenhos, pinturas e esboços baseados nas suas visitas a matadouros dentro e fora dos Estados Unidos – recorro às palavras de Michael Fried e Derrida para mostrar como a arte que expõe os horrores do antropocentrismo e a violência para com os animais que neles está pressuposta pode, ainda assim, nas suas estratégias e apesar de si própria, ser humanista e antropocêntrica. Por outro lado, há a arte de Eduardo Kac, controversa em parte devido à colaboração que estabelece com engenheiros geneticistas (como o seu trabalho mais famoso, *GFP Bunny*, um coelho chamado Alba que brilha no escuro). O seu enquadramento no pós-humanismo é possível, fundamentalmente, por usar e expor de modo engenhoso certos hábitos visuais e representacionistas que, como defendem W.J.T. Mitchell e Luhmann, podem ser associados ao espectador-sujeito do humanismo – hábitos que a escolha de Kac, em termos de meio e método, tem por fim desestabilizar.

O capítulo 7 questiona a relação entre a visualidade e o (pós-)humanismo no domínio da fotografia e do cinema, ao que lhes acrescenta a relação entre o som e a voz (especialmente através do filme brilhante e, para alguns, revoltante *Dancer in the Dark*, de Lars von Trier). Convocando estudos de Stanley Cavell, Catherine Clément, Kaja Silverman, Judith Butler, Slavoj Žižek, Derrida e outros, tento delinear as instâncias éticas de como o filme encena um certo drama de subjetividade protética e aquilo que Žižek denomina de “ato no feminino” através da história da personagem principal, Selma (desempenhado brilhantemente pelo fenómeno *pop* que é Björk) – uma história que começa com a sua cegueira iminente e termina no seu enforcamento pelo crime de homicídio. No processo, tento demonstrar como tanto o ceticismo de Cavell como a psicanálise de Žižek, por muito que as suas meticolosas problematizações sejam extraordinárias, permanecem fundamentalmente nos limites de uma perspetiva humanista, que o filme de Trier mobiliza (enquanto fantasia) e questiona (na sua prática fílmica). Como poderia dizer Luhmann, a ligação de *Dancer in the Dark*

ao pós-humanismo não é apenas temática (pensando na conexão entre a cegueira invasiva de Selma e como ela reconfigura a relação que o humano estabelece com a visão e o som), mas também operacional, na forma como o próprio meio do cinema é usado.

Os estudos de Luhmann são especialmente adequados para o enquadramento que podemos estabelecer com vista a uma melhor compreensão dos projetos arquiteturais em análise no capítulo 8, dado que muitos deles mobilizam autoconscientemente o discurso do surgimento, da autopoiese e dos sistemas que se auto-organizam, crescentemente uma das principais características da arquitetura paisagística em particular. Esse discurso impele-nos a reconceber a relação existente entre a natureza e a cultura enquanto relação de sistema/meio em que nenhum dos termos aparece como tal, e são os dois termos um produto de coespecificação, dado resultarem de práticas articulatórias específicas. Entre o grupo distinto de finalistas do *Toronto's Downsview Park*, o projeto vencedor, *Tree City*, de Rem Koolhaas e Bruce Mau, é notável pela instigante recusa do “domínio oficialmente conhecido como arquitetura” (não existem no projeto estruturas construídas) e a sua tentativa representacionista de deslocar a lógica composicional endêmica para o problema do “parque urbano” – numa lógica que, afinal de contas, desafia o impulso conceptual de sistemas que se auto-organizam e da autopoiese invocados em todas as outras propostas. Para concretizar a sua aposta, *Tree City* elabora uma certa desmaterialização do meio arquitetónico, em que é o tempo, não o espaço – muito menos o espaço construído – que se transforma em meio constitutivo. Idêntica lógica de desmaterialização surge no projeto *Blur*, de Diller + Scofidio – uma nuvem artificial flutuando sobre um lago –, também ela levantando questões fundamentais acerca da forma e da significação artísticas, questões essas que Luhmann nos ajuda a responder, designadamente (através do meio da arquitetura, pelo menos) como o enfraquecimento da forma, senão mesmo a recusa do seu sentido tradicional, consegue tornar-se precisamente numa declaração atrevida da forma. Para responder a esta questão, precisamos de compreender que a arte enquanto sistema social estabelece uma relação única com a *diferença* entre percepção e comunicação, temas debatidos no primeiro capítulo deste livro. A obra de arte, explica Luhmann, co-representa essa diferença e “reintrodu-la” ao colocá-la ao serviço da sua própria construção de significado, “integrando aquilo que em princípio é

incomunicável – nomeadamente a percepção – na rede comunicacional da sociedade”.<sup>41</sup> É isto que confere à arte uma relação privilegiada com o que tradicionalmente se chama de “inefável” e “sublime”.

A paradoxal capacidade de se observar o inobservável, a paradoxal comunicabilidade do incomunicável – segundo Luhmann, “a atividade de distinguir e indicar o que acontece no mundo esconde o mundo”<sup>42</sup> – deverá ser familiar aos alunos do Romantismo, especialmente aos estudantes da perspectiva de Stanley Cavell acerca do ceticismo filosófico. Este o enquadramento para a compreensão da temática desenvolvida no capítulo 9: Ralph Waldo Emerson. Para Cavell, o ceticismo identifica o problema. Assim se afasta canonicamente de Kant e do seu encontro com a *Ding an sich*, reconhecendo o “evanescente e a lubricidade de todos os objetos, que se esvaem por entre os nossos próprios dedos, mesmo quando mais os agarramos”, como afirma Emerson. À brilhante releitura que Cavell faz de Emerson, acrescento a leitura que Luhmann faz do Romantismo enquanto reação à modernidade, se esta for vista como fenómeno de “diferenciação funcional”. Deste modo, conseguimos perceber que, mais do que qualquer outro filósofo seu contemporâneo (ou, poderemos ainda argumentar, de *qualquer* tempo), Emerson problematiza a dinâmica paradoxal da observação tal como teorizada por Luhmann (como se vê na proclamação de 1836, publicada na revista *Nature*: “Eu não sou nada, eu vejo tudo”). A interpretação que Cavell faz de Emerson, à luz do ceticismo filosófico, inaugura, deste modo, um projeto que necessita para completar-se da teoria de sistemas pensada por Luhmann. Se Cavell nos ajuda a compreender como é que Emerson reinventa a filosofia continuando a filosofar após a filosofia, o que, num sentido mais real, é impossível, Luhmann ajuda-nos a articular mais precisamente como essa tarefa pode ser pós-humanista, como é que precisamente naquilo que tem de mais paradoxal e ilógico Emerson obedece de modo altamente sistemático e rigoroso a uma lógica diferente, inaugurada pela modernidade enquanto diferenciação funcional, redundando num inevitável reverso epistemológico.

---

<sup>41</sup> Niklas Luhmann, *Art as a Social System*, trad. Eva M. Knodt (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000), p. 141.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 149.

O romantismo rigoroso de Emerson, bem como a explanação do problema da observação semelhante à teorizada por Luhmann, constituem a base preciosa do capítulo 10, que se dedica ao trabalho do poeta do século XX mais associável ao legado de Emerson: Wallace Stevens. Neste caso, porém, interessa-me menos a concretização de um estudo autoral do que ampliar as investigações de Luhmann acerca das questões da forma e do significado analisadas nos primeiros dois capítulos a propósito do campo específico da forma poética. Tal como na minha leitura de Emerson, o meu fito é demonstrar que a teoria de arte de Luhmann no que concerne as paradoxais dinâmicas de observação fornece-nos os instrumentos necessários para superar os impasses críticos que têm caracterizado vagas discussões acerca do “modernismo romântico” de Stevens. Tal como a filosofia de Emerson, a poesia de Stevens insiste em não virarmos as costas à paradoxal autorreferência; ao mesmo tempo, clama por um encontro com “as coisas tal como elas são” e proclama que “o que vi / ou ouvi ou senti veio de mim apenas”.<sup>43</sup> Não é somente no paradoxo, mas na sistematicidade com que é apresentado que identificamos o rigor da poesia de Stevens. Nesta questão, longe de um compromisso lúdico ou “imaginativo”, Stevens recorre à forma (no sentido atribuído por Luhmann) para encenar e, ainda mais prementemente, para tornar *produtivo* o paradoxo central do significado após a viragem para a diferenciação funcional: autorreferência (mente, imaginação ou o espírito na temática do romantismo) e heterorreferência (realidade, mundo, natureza) são *por igual* produto da autorreferência. Os estudos de Luhmann ajudam-nos a ver que tal não é, porém, mera forma atualizada de idealismo filosófico, como o que deriva de Kant. Ajuda-nos ainda a perceber o facto sobre o qual nos debruçamos no capítulo 8: a forma não envolve o substrato concreto ou percetual da obra de arte (veja-se a ausência conspícua em muito do trabalho poético de Stevens das características prosódicas típicas da forma poética), consistindo antes numa autorreferência recursiva da comunicação artística. Para Luhmann, isto prova a superação que a arte faz da sua própria contingência. Ou seja, a forma não é a externalização de uma interioridade subjetiva ou de uma consciência. Nesse sentido, ela torna-se pós-humanista.

<sup>43</sup> “The Man with the Blue Guitar” e “Tea at the Palaz of Hoon”, in: *The Collected Poems of Wallace Stevens* (New York: Random House, 1990), p. 165 e p. 65.

No capítulo final, volto a questões colocadas no meio deste livro – questões ligadas ao som, à voz, à música e à visualidade. Revisito os estudos de Derrida para analisar a relação entre os meios analógicos e os digitais através da colaboração (tanto musical quanto artística) de David Byrne e Brian Eno, a propósito do seu disco notável *My Life in the Bush of Ghosts* (1981). O efeito de estranheza que o disco desperta em quem o ouve, pela minha experiência, tem muito a ver com o uso de materiais vocais advindos de fontes diversas – pregadores evangélicos e exorcistas gravados a partir de rádios na frequência AM ou através de uma caixa de som, gravações antropológicas de cânticos das montanhas libanesas, entre outros – misturados em brilhantes faixas de estúdio com laivos de afro-futurismo no que um crítico apelidou de “avant-funk”. Mas diz também respeito, por formas complexas, com o que esta mistura indexa, com o que Derrida chama de “não-contemporaneidade com a vida do ser presciente” (ou, se quisermos, a sua virtualidade), respeitando ainda à forma como tudo isto se relaciona com as questões do meio e do arquivo.<sup>44</sup> O que Derrida nos ajuda a ver é que o sonho da “gramaticalização” e da “discretização” do movimento, da imagem e do som, associados à apoteose dos *media* digitais, é apenas isto – um sonho. Mas é um sonho cujo oposto não é meramente algum tipo de autenticidade ou presença que se possa associar aos meios analógicos. Antes, trata-se de um sonho assombrado pela “espectralidade” produzida por *qualquer* meio, qualquer tecnologia de arquivo cuja iterabilidade e repetitividade antecipam e, em alguns casos, preveem a nossa ausência final, a nossa morte. É, porém, precisamente disto que depende a possibilidade do futuro, deste “continuar a viver”, disto “que virá”, como afirma Derrida. E tal acontece somente no momento em que (citando o seu tão bem-quisto Hamlet) “o tempo está desconjuntado”. Somente, no sentido em que “nós” não somos “nós”.

---

<sup>44</sup> Jacques Derrida, *Spectres of Marx*, trad. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994), p. XIX.



# Para um pós-humanismo crítico\*

STEFAN HERBRECHTER

*Num certo canto remoto do universo cintilante vertido em incontáveis sistemas solares havia uma vez um astro onde animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e hipócrita da história mundial, mas foi apenas um minuto. Depois de a natureza ter respirado umas poucas vezes, o astro enregelou e os animais inteligentes tiveram de morrer. Assim, alguém poderia inventar uma fábula como esta e, no entanto, não ficaria suficientemente esclarecido quão lastimável, quão obscuro e fugidivo, quão desprovido de finalidade e arbitrário se apresenta o intelecto humano no interior da natureza. Eternidades houve em que ele não existia; quando ele tiver de novo desaparecido, nada se terá alterado. Pois para este intelecto não há outra missão que transcenda a vida humana. Antes pelo contrário ele é humano, e só o seu dono e progenitor o encara tão pateticamente como se ele fosse o eixo à volta do qual gira o mundo. Mas se nós conseguíssemos comunicar com um mosquito, saberíamos que também ele paira neste ambiente com a mesma presunção e se sente como centro voador deste mundo.<sup>1</sup>*

Esta reconhecida citação do ensaio *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral* de Nietzsche pode servir quer de introdução quer de resumo antecipado da noção de “pós-humanismo” que este volume se propõe investigar. A contestação niilista, relativista e provocatória ao

---

\* Stefan Herbrechter, “Towards a Critical Posthumanism”, in: *Posthumanism. A Critical Analysis* (Bloomsbury: London/New Delhi/NY/Sydney, 2013), pp. 1-29. Tradução de Catarina Xavier.

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia e Acerca da Verdade e da Mentira* (Lisboa: Relógio D’Água, 1998), p. 42.

“homem”, ao “animal inteligente”, é direcionada à mesquinhez do humanismo inspirado pelos valores cristãos e ao seu estado de impiedade autoinfligido. Ao mesmo tempo, a crítica de Nietzsche abre caminho à chegada, presumivelmente libertadora e positivista, do “sobre-homem”. Parece que a “transvaloração de todos os valores” de Nietzsche, que descarta a distinção tradicional entre a verdade e a mentira num sentido moral e humanista e, em vez disso, ambiciona descrever uma situação amoralista e pós-humanista radicalmente nova, está hoje em dia ao nosso alcance. Enquanto o niilismo de Nietzsche ridiculariza a arrogância da espécie humana e a sua autoproclamada visão antropocêntrica da “história do mundo”, alguns humanos, inspirados pela visão de autossuperação, induzida pela tecnologia, graças às novas cogno-, bio-, nano- e infotecnologias, estão a impelir a *húbris* das suas espécies para novos limites. Não obstante Nietzsche ser reiteradamente proclamado enquanto pensador proto-pós-humanista, é provável que não ficasse particularmente impressionado com a euforia tecnológica pós-humanista popularizada nos dias de hoje. Projetar o aspeto “missionário” do “intelecto humano” apenas nas próteses mecânicas não é certamente suficiente para motivar a desejada chegada do sobre-humano de Nietzsche, que, por um lado, seria suficientemente humilde para comunicar com um “mosquito”, aprendendo com ele, e, por outro lado, seria suficientemente poderoso para ultrapassar o *pathos* narcisista do humanismo.

Porém, até onde exatamente deve o filósofo inclinar o seu “telescópio” para evitar reconhecer a humanidade em todo o lado no trabalho, em toda a sua glória ou privação? Isto poderá revelar-se o mais difícil e, por consequência, o mais importante, mais urgente e mais “crítico” papel do “pós-antropocêntrico” e, portanto, a autêntica filosofia pós-humanista. Há muitas abordagens relativas a esta ideia. Contudo, uma abordagem particularmente importante manifesta-se no chamado pós-estruturalismo e desconstrutivismo, com as suas supostas críticas “anti-humanistas” radicais. Assim sendo, este volume [*Posthumanism: A Critical Analysis*] dedica-se à discussão atual em torno da tecnologia e da potencial transformação dos humanos em algo diferente (um processo que poderá ser chamado de “pós-humanização”) tão-somente enquanto mais recente sintoma do desajustamento cultural que habita o próprio humanismo – humanismo no sentido de ideologia e de um tipo de discurso específico. Para conceber

uma crítica à ideia generalizada do supostamente inevitável fim da espécie humana associado aos cenários apocalípticos e eufóricos, é importante confrontar novamente as formas mais recentes do criticismo (tecno)cultural com o “anti-humanismo” da teoria dos anos 70 e 80. Enquanto alguns profetizadores de uma futura pós- ou trans-humanidade alegremente proclamam (uma vez mais) o “fim do homem”, o tipo de pós-humanismo crítico preconizado neste volume procura investigar a possível crise e o fim de uma certa *conceção* do humano, nomeadamente a noção humanista do humano e, se possível, contribuir para a acelerada transformação deste último. Ou, por outras palavras, os fundamentos subjacentes a este volume poderão ser: quem se interessa pelos humanos e seu passado, presente e futuro poderá querer envolver-se, de forma crítica, na ideologia antropocêntrica do humanismo.

Esta pode igualmente ser entendida como uma definição preliminar de pós-humanismo: o desajustamento cultural ou euforia causados pelo sentimento que emerge assim que se começa a levar a sério a ideia de “pós-antropocentrismo”. Ser capaz de pensar no “fim do humano” sem ceder ao misticismo apocalíptico ou a novas formas de espiritualidade e transcendência corresponderia à atitude que o conceito de “pós-humanismo crítico” ambiciona descrever. A palavra “crítico” aqui assume uma dupla função: combina, por um lado, a abertura à natureza radical da mudança tecnocultural, e, por outro, sublinha uma certa continuidade com tradições do pensamento envolvidas criticamente com o humanismo e que, em parte, evoluíram elas próprias da tradição humanista. A missão é, assim, repensar as formas estabelecidas da crítica anti-humanista, adaptá-las às diferentes condições dos dias de hoje e, quando possível, radicalizá-las.

Um ponto de partida relevante pode ser encontrado no ensaio de Jean-François Lyotard “Uma Fábula Pós-Moderna”, que retoma o tema das fábulas de Nietzsche. O seu mote inicial é o seguinte: “O que um/a Humano/a e o seu Cérebro – ou melhor, o Cérebro e o seu Humano – aparentariam no momento em que abandonassem para sempre o planeta, antes da sua destruição: isso, a história não conta”.<sup>2</sup> Lyotard joga aqui com a eventualidade de uma narrativa “descorporizada”. Humanos houvesse na altura da destruição do nosso sistema solar e já teriam de se ter transformado

---

<sup>2</sup> Jean-François Lyotard, *Moralités Postmodernes* (Paris: Galilée, 1993), p. 79.

tecnologicamente e evolutivamente para sobreviverem à explosão do sol. Uma sequela houvesse para a narrativa após este fim dos fins, algumas espécies falantes teriam inevitavelmente de escapar ao inferno. Para Lyotard, alguma forma de pós-humanização parece ser um inevitável processo de transformação que permite aos humanos enfrentarem condições que teriam de ser satisfeitas para que se pudesse enviar uma forma (quase-)humana para futuras viagens intergalácticas.

De um ponto de vista cósmico, a pré-história desta fábula é a narrativa que descreve a forma como a energia que foi libertada durante o *Big Bang* se propagou de acordo com as leis da entropia, e como, sob circunstâncias muito específicas e altamente improváveis, a um nível localizado, os sistemas e formas de vida puderam emergir, apesar da entropia, entre eles o planeta Terra e os humanos. O sistema “humano” demonstra características evolutivas muito improváveis, como as técnicas simbólicas e corporais (cf. ferramentas, linguagem). Para além disto, estas técnicas são “autorreferenciais”, tornando-as adaptáveis e transferíveis a gerações futuras. São conducentes à criação de comunidades e sistemas sociais. Finalmente, entre estes sistemas sociais uma forma particularmente bem-sucedida leva a melhor, nomeadamente um sistema chamado de “democracia liberal”, contra outras organizações económicas e sociopolíticas, graças à sua capacidade de subordinar os seus mecanismos de controlo autoritário à ideia da livre criatividade, que proporciona a auto-otimização. Enquanto subproduto, este sistema igualmente recria o mecanismo escatológico do “progresso”. O único obstáculo que permanece para este sistema é o envelhecimento do seu sistema solar e, com ele, a necessária autotransformação dos humanos, que terão de sobreviver sob condições radicalmente diferentes:

Na época em que esta história foi contada, todas as pesquisas então em curso foram direcionadas para este objetivo, ou seja, como um bloco: lógica, economia e teoria monetária, informática, física dos condutores, astrofísica e astronáutica, biologia e medicina, genética e dietética, teoria das catástrofes, teoria do caos, estratégia e balística, técnicas desportivas, teoria dos sistemas, linguística e literatura potencial. Todas estas pesquisas estavam efetivamente consagradas, mais ou menos proximamente, a testar e a remodelar o assim denominado corpo “humano”, ou a substituí-lo recorrendo tão somente às

energias disponíveis no cosmos. E assim se preparava o último êxodo do sistema neguentrópico distante da Terra.<sup>3</sup>

Não obstante o seu aparente “realismo”, esta narrativa não é inteiramente “realista” no sentido humanista, literário e estilístico da palavra, uma vez que o humano não é o herói real da história, mas sim a luta entre a entropia e a neguentropia. Os humanos não são mais do que subprodutos da história, por assim dizer. É uma história sem “sujeito”:

A espécie humana não é o herói da fábula. Ela é uma forma complexa de organização energética. Como as outras formas, é sem dúvida transitória. Poderão aparecer outras formas, mais complexas, que a levarão de vencida. Será talvez uma das formas em preparação através do desenvolvimento técnico-científico desde a época em que a fábula começou a ser contada.

Quem (ou o que) irá representar o sistema complexo – humanos, ciborgues ou uma forma de organização totalmente diferente – mantém-se imprevisível. De qualquer forma, terá de ser uma forma mais complexa de vida, capaz de sobreviver às condições vigentes assim que o sol se transformar em supernova. É, por este motivo, que a fábula não pressupõe um “sobrevivente” no sentido literal, sendo questionável se a necessária forma de um sistema de organização neguentrópica possa, de todo, ser identificada como forma de vida. Contudo, é esta incerteza que impele a narrativa e representa a necessidade de “fabulação”, e que garante a criatividade da qual depende o progresso tecnológico. E o progresso tecnológico, por sua vez, é aquilo de que necessitamos para a sobrevivência. Lyotard apelida esta fábula de “pós-moderna” por estar situada “após ter sucumbido ao contágio da modernidade e dele se ter tentado curar”.<sup>4</sup> Ao mesmo tempo, contudo, podemos defender que esta narrativa é “pós-humanista” se, como Lyotard, entendermos a modernidade enquanto coincidente com o Cristianismo, Santo Agostinho e o Neoplatonismo, e a identificarmos, primeiro que tudo, como uma forma de “escatologia”:

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 85-86.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 89.

É essencial ao imaginário moderno projetar a sua legitimidade em diante, fundando-a sempre numa origem perdida. A escatologia reclama uma arqueologia. Este círculo, que é também o círculo hermenêutico, caracteriza a a historicidade como imaginário moderno do tempo.<sup>5</sup>

Por outro lado, a fábula pós-moderna (ou pós-humanista) referida não é nem escatológica nem histórica na aceção mais restrita do termo, mas apenas diacrónica. Mais do que encíclico no seu sentido hermenêutico, é encíclico no sentido de um “ciclo cibernético”. A fábula não corresponde igualmente a uma “nova”, definitiva ou derradeira, “meta-narrativa” humanista-antropocêntrica da modernidade do género descrito por Lyotard em *A Condição Pós-Moderna* (1984), quando se refere ao “Iluminismo”, “Marxismo” e “Liberalismo”. Por outro lado, é “inumano”, uma vez que retrata de imediato a improbabilidade do sistema energético “humano/cérebro” bem como a sua necessária finitude:

O Humano, ou o seu cérebro, consiste numa muito improvável formação material (ou seja, energética). Esta formação é necessariamente transitória, já que depende das condições da vida terrena, que não são eternas. A formação a que se dá o nome de Humano ou Cérebro será certamente superada por uma outra mais complexa, caso sobreviva ao desaparecimento dessas condições. O Humano ou o Cérebro não terá então sido mais do que um episódio no conflito entre a diferenciação e a entropia. A demanda da complexificação não exige o aperfeiçoamento do Humano, mas a sua mutação ou derrota em benefício de um sistema mais performativo. Os Humanos equivocam-se quando presumem ser o motor do desenvolvimento, que confundem com o progresso da consciência e da civilização.<sup>6</sup>

Desta forma, esta fábula não é nem explanatória nem crítica no seu sentido moral, mas sim uma representação autêntica da melancolia pós-moderna (ou pós-humanista), depois do fim do princípio da esperança moderno e humanista. No sentido “poético-estético”, esta fábula deve ser entendida enquanto manifestação pós-moderna e pós-humanista e

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 92.

enquanto expressão da humilhação derradeira do antropocentrismo (tal como Galileu, Darwin ou Freud). Não é, ainda assim, pessimista porque a ideia de pessimismo implicaria somente uma perspectiva antropomórfica de acordo com a qual a distinção entre o bem e o mal ainda seria ponderável.

O que a seqüela de Lyotard à fábula de Nietzsche revela é que, por um lado, não faz sentido negar a crescente tecnologização da espécie humana e, por outro, que a ideia de pós-humanização, baseada meramente na tecnologia, não é suficiente para escapar ao paradigma humanista. Embora as ideias mais comuns relativas à humanidade pós-humana incrementada pela tecnologia continuem a ser influenciadas por valores humanistas ideologicamente ingênuos, as abordagens tradicionais na Teoria da Cultura e nas Humanidades mantêm-se frequentemente demasiado antropocêntricas na sua defesa de uma noção de “humano” que não é suficientemente historicizada ou fundamentada numa quase-mística noção de “natureza humana”. Exige-se, então, uma abordagem que dê importância quer ao desafio da tecnologia quer à crítica radical do antropocentrismo. Um pós-humanismo, pois, que compreenda a espécie humana enquanto efeito histórico, com o humanismo enquanto sua influência ideológica, ao mesmo tempo que se distancia de ambos – um “pós-humanismo crítico” que, desde o início, não se posiciona “depois” do humanismo, que sempre se manterá indefinido (do ponto de vista de um estágio superior do desenvolvimento tecnológico, por exemplo), mas que habita, de forma desconstruída, o humanismo, e para o qual a tecnologia e o princípio do “inumano” de Lyotard são apenas meios e não o fim em si mesmos. Um pós-humanismo que, precisamente não é pós-*humano*, mas sim *pós-human(ist)a*.

Esta parece ser igualmente a intenção de Lyotard no volume *O Inumano*, cujo subtítulo é “Considerações Sobre o Tempo”. Os ensaios deste volume visam a arrogância do humanismo e criticam a ideia de que o humanismo ainda pode ensinar-*nos* uma lição. Ao invés, a autoridade do humanismo, que, em rigor, se baseia na resistência em analisar o “humano” em si mesmo, está em declínio. Expondo o humanismo enquanto forma de “preconceito”, Lyotard questiona: “e se [...] os humanos, no sentido do humanismo, estão em vias de, constrangidos, se tornarem inumanos? E se, por outro lado, for ‘próprio’ do homem ser habitado pelo inumano?”<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Jean-François Lyotard, *O Inumano* (Lisboa: Estampa, 1997), p. 10.

O inumano *no* humano assume duas formas: por um lado, a inumanidade do “sistema”, que apenas recorre ao humanismo enquanto sua ideologia, e, por outro lado, o inumano que habita a essência “secreta” do humano e do qual “a alma é refém”.<sup>8</sup> Tudo isto se opõe à ideia de uma humanidade basilar na qual o humanismo está tradicionalmente fundamentado, por exemplo, sempre que há referência a “ação humanitária”. Mas onde estaria exatamente esta humanidade basilar? Na sua “crueldade” (ou na “miséria primitiva” da infância)? Ou na sua capacidade de falar, na sua cultura ou nos seus ímpetos sociais (“a sua capacidade de adquirir uma ‘segunda’ natureza que, graças à língua, o torna apto a partilhar da vida comum, da consciência e da razão adultas”<sup>9</sup>)? Será o humano de facto humano pela sua “natureza” ou pela sua “cultura”? Esta não será certamente uma simples oposição entre natureza e cultura – a sua interdependência jamais foi questionada. Para Lyotard e de acordo com o pensamento “já-não-tão-humanista”, o cerne da questão está naquilo que a dialética entre a natureza e a cultura exclui, do excedente, do outro, do inumano, que pressupõe sempre o humano e as suas características e, ao mesmo tempo, postula o humano como seu objetivo, como ideal inatingível, enquanto original e réplica, etc. A “essência” ou verdadeiro ser do humano é, na verdade, a sua “ausência” [*Ab-wesen-heit*]: “Afinal, basta que os nossos contemporâneos recordem que é próprio do homem a sua falta de próprio, o seu nada, ou a sua transcendência, para poder afixar o letreiro de ‘completo’”.<sup>10</sup>

Nos dias de hoje, parece que a inumanidade do sistema aceitou verdadeiramente a “ausência de uma essência” e a infinita “plasticidade” do humano com o seu âmago inumano secreto. Lyotard não alude à “plasticidade”, um termo tornado moda recentemente no âmbito da ciência cognitiva (cf. Malabou, 2008), mas sim ao “desenvolvimento”. O significado, contudo, é bastante óbvio: em jogo estão a liberalização acelerada, a flexibilização, a virtualização, entre outros, da modernidade, cuja dinâmica interna e metafísica correspondem precisamente à “ideologia do desenvolvimento”. Esta ideologia do desenvolvimento e (auto)transformação tornou-se automatizada e já não precisa de metanarrativas que prometiam

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 12.

a emancipação da humanidade. Por outro lado, ameaça agora tornar-se na personificação do inumano ou até do pós-humano, porque, neste sistema complexo, os humanos são apenas um meio para um fim (“O interesse dos seres humanos encontra-se agora subordinado ao da sobrevivência da complexidade”),<sup>11</sup> fazendo parte da luta cósmica constante entre a entropia e a complexidade na distribuição de “energia”. De acordo com esta lógica radicalmente inumana do sistema (cósmico), é necessário que nos voltemos para o outro inumano (o “excedente” secreto do humano, que não pode ser descrito pela oposição entre a natureza e a cultura ou pelo esquema da evolução cósmica) para chegar ao ponto de partida do pós-humanismo crítico:

E que mais resta, para opor resistência, que a dívida que toda a alma contraiu com a indeterminação miserável da sua origem, da qual não cessa de nascer? Ou seja, com o outro inumano?<sup>12</sup>

É evidente que esta inumanidade dupla exige uma abordagem paralela na sua análise: uma abordagem materialista histórica rigorosa e uma abordagem desconstrutiva de ordem mais metafísica. A primeira reinventa uma metodologia materialista largamente cultural sem que, contudo, se torne refém das suas perspectivas tipicamente antropocêntricas. Os humanos e a sua humanidade são construtos históricos e culturais ao invés de conceitos transcendentais livres de ideologia, devendo, por isso, ser integrados em contextos maiores, tais como ecossistemas, técnicas ou evolução. Esta abordagem apenas se torna pós-humanista quando o humano deixa de ser visto enquanto único herói da história da emancipação e passa a ser entendido enquanto estádio (improvável, mas importante) dentro da evolução das formas de vida complexas. A segunda abordagem diz respeito ao outro inumano, ao “outro” que habita o humano, e que configura a sua singularidade, mas também a sua indeterminação. Isto pode até ser interpretado como psicanálise da humanidade, um tipo de anamnese direcionada para os reprimidos que se perderam no seu caminho para a humanidade. Assim, “pós-humano” e “pós-humanismo” querem igualmente dizer o seguinte: reconhecer todos aqueles fantasmas, todos aqueles outros humanos que

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 15.

foram reprimidos durante o processo de humanização: animais, deuses, demónios, monstros de todos os géneros.<sup>13</sup> Ambas as abordagens partilham a convicção de que a habitual visão humanista do mundo e o entendimento do humano se tornaram insustentáveis se não irrelevantes, não só pelas influências externas ecológicas ou económicas, fundamentalmente tecnológicas, mas também por razões internas metafísicas ou éticas. As forças externas podem ser vistas como facilitadoras ou ameaçadoras, ou ambas simultaneamente. As forças internas podem ser entendidas como misantropia “estratégica” ou benevolente (cf. Cottom, 2006), o que para o amor da espécie humana se opõe à *húbris* humana e, ao invés, impõe uma *humilitas* autocrítica, mas não obrigatoriamente autocomiserada.

Desde tempos imemoriais [*seit Menschengedenken*] – esta maravilhosa e nostálgica expressão que captura o tom trágico da magnificência relativa a tudo o que é humano no discurso humanista – adquire assim um significado inteiramente novo na teoria crítica e cultural do início do século XXI. Por um lado, chama a atenção para a existência de uma era pré-humana (e -humanidade), e, portanto, uma história sem o humano. Por outro lado, explora a possibilidade de uma era pós-humana (e -humanidade). Não se trata de um lugar-comum evolucionista ou de uma mera teoria apocalíptica, tal como demonstra a abordagem de Michel Foucault em *As Palavras e as Coisas*. É, sim, o ponto de partida para a crítica da “representação”, que se tornou tão determinante nas últimas décadas. O humanismo antropocêntrico é, antes de mais, a autorrepresentação humana (cf. “O que é o Homem?” de Kant, o ponto inicial da antropologia filosófica (neo-)humanista). Na modernidade, a linha de conhecimento que acompanha a ascensão do paradigma humanista (ou “epistema”) intitula-se “realismo”. O realismo alicerça-se nos princípios fundamentais da semelhança, da transparência do meio e da identidade significativa – o que indica que uma situação que já foi presente, ou ainda é, pode, sem perdas de maior, ser reproduzida de forma infinita e realista (isto é, de acordo com a sua realidade e originalidade) e, assim, tornar-se presente novamente (re-present-ação). Além do mais, isto pode ser reproduzido em qualquer “sujeito” que se sinta diretamente abordado e que se identifique com a situação reproduzida, através

<sup>13</sup> Cf. Elaine L. Graham, *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens, and Others in Popular Culture* (Manchester: Manchester University Press, 2002).

da qual se emancipe, por assim dizer, e através da qual ratifique a verdade da representação como tal. Quer isto dizer que uma crise do realismo é igualmente uma crise do conceito de subjetividade. Ao desvalorizar o sujeito como “descentrado” – uma vez que é definido como permutável e identificável de forma ímpar e singular (isto é, pressupondo subscrever a ideia de auto-identidade) – a noção de transparência na qual o princípio da representação se apoia igualmente perde a sua legitimação. Ao invés, o meio da representação, incluindo claro está a linguagem simbólica, desenvolve uma dinâmica própria. De uma forma extremamente simplificada, este é o ponto de partida para o pós-estruturalismo: por um lado, a identidade impossível do sujeito consigo mesmo; por outro, a *différance* derridiana em funcionamento na representação simbólica, que sempre promete a verdade, mas que constantemente a difere (*différer*, diferir) e, conseqüentemente, dela diverge (*différer*, divergir). O resultado é uma forma incessantemente prometida, mas estruturalmente inatingível de auto-identidade, que encobre ou tenta reprimir a sua própria diferença. O seu “agente” principal – o indivíduo livre universal e, simultaneamente, ímpar e único – assim exposto ou anulado, o “humanismo liberal” em si mesmo torna-se incrível enquanto metanarrativa (cf. Lyotard), enquanto ideologia (cf. Althusser), enquanto mito (cf. Barthes), ou enquanto discurso histórico-político (cf. Foucault).

O instigador maior da crítica pós-estruturalista ao humanismo é a primazia da linguagem (ou do meio, ou “técnica”, em geral) sobre a subjetividade e, portanto, sobre a identidade. O decisivo manifesto de Catherine Belsey, *A Prática Crítica*, pode ser entendido como representativo desta crítica ao “humanismo liberal”:

O senso comum propõe um *humanismo* baseado numa interpretação *empírico-realista* do mundo. Por outras palavras, o senso comum alega que o “homem” é a origem e fonte do sentido, da ação e da história (*humanismo*). Os nossos conceitos e o nosso conhecimento são considerados o produto da experiência (*empiricismo*), sendo esta experiência precedida e interpretada pela mente, razão ou pensamento, propriedade de uma natureza humana transcendente e cuja essência é atributo de cada indivíduo (*idealismo*).<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Catherine Belsey, *A Prática Crítica* (Lisboa: Edições 70, 1982), p. 16.

Este humanismo do senso comum transposto para a arte, para a literatura e a estética e, em última instância, para todas as formas de produção cultural representa a base da hegemonia do realismo no que à leitura diz respeito: “Segundo esta teoria [a teoria do realismo expressivo], a literatura reflete a *realidade* da experiência conforme é apreendida por um indivíduo (especialmente dotado), que a expressa num discurso que permite a outros indivíduos reconhecê-la como verdadeira”, como explica Belsey.<sup>15</sup>

Neste sentido, o humanismo é a ideia pela qual a identificação constante com a quase-mística “natureza” humana universal produz grandes feitos culturais, que contribuem para a promoção da coesão da humanidade em geral. Com efeito, é precisamente esta ideia que tem sido atacada pelo pós-modernismo e pós-estruturalismo nas suas respetivas críticas ao humanismo. Relativamente à ideologia e à política, este humanismo intitula-se “liberal” porque pressupõe um sujeito capitalista burguês que promove a “tolerância” face à aparentemente “superficial” diferença (tal como o género, a raça, a cultura, a localização, a história) em nome do princípio universal da “humanidade”. Esta estratégia atua como política de apaziguamento que protege os valores que o humanismo declarou universalmente válidos, chamando “extremismo”, “intolerância” ou simplesmente “regressão” a qualquer ataque a estes valores. A política cultural da ideologia humanista mantém-se, assim, o alvo de toda e qualquer crítica pós-humanista inspirada nos princípios pós-modernistas e pós-estruturalistas que, por outro lado, têm vindo a destacar valores alternativos tais como “particularidade”, “diferença”, “multiplicidade” e “pluralidade” tanto quanto a “singularidade” de culturas (no plural) e de formas não humanas. De acordo, a crítica pós-modernista e pós-estruturalista destaca a drástica especificidade contextual no tempo e no espaço e nega a imanência da significação ao destacar a construção de significado politicamente conflituosa. Critica, em paralelo, a suposta transparência da medialidade (o realismo na linguagem, na pintura, nos média e em qualquer tecnologia baseada na imagem) e, em vez disso, realça o facto de qualquer meio ter a sua própria dinâmica, o seu próprio poder de construção de identidades e de “posicionar” sujeitos. A mutabilidade e relatividade da natureza humana e sua individualidade são destacadas bem como a relatividade de valores. Declina, igualmente,

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 16.

qualquer forma idealista de transcendência e sublinha a indissociabilidade da forma e do conteúdo, a função do contexto como radicalmente determinante e um entendimento da verdade enquanto processo. Por outro lado, insiste na “materialidade” do pensamento e na importância da “personificação” na agência. Tal como em Belsey, a liberdade, a universalidade e o princípio da individualidade do sujeito humanista estão a ser questionados, tal como o é a noção de verdade e representação. Um pós-humanismo crítico é, conseqüentemente, a única radicalização desta posição, do ponto de vista lógico, teórico e filosófico, uma vez que é improvável que os humanos possam viver sem representação ou sem identidade. Assim, todo o esforço da teoria crítica e cultural pós-humanista encaminha-se para a construção de uma forma de hermenêutica pós-realista e pós-fenomenológica e para uma forma de agência pós-subjetiva.

Desta forma, a expressão, frequentemente citada, da “morte do homem” de Foucault pode ser entendida num sentido histórico e crítico ao invés de um júbilo apocalíptico:

Uma coisa em todo o caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tem posto ao saber humano. [...] O homem é uma invenção, e uma invenção recente, tal como a arqueologia do nosso pensamento o mostra facilmente. E talvez ela nos indique também o seu próximo fim. Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se por algum acontecimento de que podemos, quando muito, pressentir a possibilidade, mas de que não conhecemos de momento ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como sucedeu na viragem do século XVII ao solo do pensamento clássico – então pode-se apostar que o homem se desvaneceria, como à beira do mar um rosto de areia.<sup>16</sup>

Este desencanto tem duas conseqüências imediatas: em primeiro lugar, a historicização do humano enquanto objeto de investigação muito provavelmente excede o enquadramento da antropologia filosófica e das denominadas “humanidades”. Em segundo lugar, de acordo com muitos teóricos da cultura, filósofos e cientistas, o cenário retratado em Foucault já, de certo modo, se tornou realidade, por exemplo, na forma de uma

<sup>16</sup> Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas* (Lisboa: Edições 70, 2019), p. 497.

transição evolucionista para a “pós-humanidade” (entendida enquanto substituição da espécie *homo sapiens* por um representante de um estágio superior, possivelmente intermédio, no desenvolvimento “humano”, ou seja, o “robô sapiens”, ou ciborgue, ou a última forma da trans-humanidade, ou, simplesmente, a “inteligência artificial”).

Muito mais há a dizer acerca das formas como as instituições contemporâneas dedicadas ao conhecimento humano, ou ao conhecimento acerca dos humanos, terão de se adaptar a esta situação, ou em que medida já não o terão feito. Contudo, é provável que as “humanidades” tenham de transformar-se nas chamadas “pós-humanidades”, relacionadas com as tendências pós-humanistas descritas atrás, se querem continuar a discutir a questão “o que é humano?” com alguma autoridade. A binária noção do inumano de Lyotard, a noção do “homem e os seus duplos” de Foucault, e toda uma variedade de desafios interdisciplinares descritos por Derrida enquanto parte da “universidade sem condição”, a par da procura por uma nova abordagem pós-antropocêntrica ou “pós-especista”,<sup>17</sup> apontam para a transformação atual daquela que é provavelmente a mais humanista das instituições, nomeadamente a universidade.

Estará, então, o “tempo do humano” (cf. Zons, 2001)<sup>18</sup> finalmente terminado? E como é que isto poderá ser “humanamente” possível, isto é, reconhecível, pelos próprios humanos? Na verdade, a distinção que pode ser feita entre o “homem” e o “humano” demonstra que o fim de um destes conceitos de forma alguma pressupõe o fim do outro. Torna-se isto claro se pensarmos num dos momentos altos da crítica pós-estruturalista ao humanismo, nomeadamente o Colloque de Cerisy, organizado por Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe, entre 23 de julho e 2 de agosto de 1980, chamado *Les Fins de l’homme: au tour du travail de Jacques Derrida*.<sup>19</sup> O ponto de partida para esta conferência foi o ensaio epónimo de Derrida “Os Fins do Homem” (apresentado oralmente em 1968), parte de *Margens*

<sup>17</sup> Cf. Cary Wolfe, *Zoontologies: The Question of the Animal* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003); Cary Wolfe, *Posthumanism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010).

<sup>18</sup> Raimund Zons, *Die Zeit des Menschen: Zur Kritik des Posthumanismus* (Frankfurt: Suhrkamp, 2001).

<sup>19</sup> Jean-Luc Nancy/Philippe Lacoue-Labarthe (eds.), *Les Fins de l’Homme. À partir du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy-la-Salle* (Paris: Galilée, 1981).

*da Filosofia*, no qual Derrida, numa leitura de Heidegger e Sartre, joga com o duplo significado da palavra “fim” – no sentido de “objetivo” e de “finalidade”. Derrida progride para a desconstrução da “ontologia fenomenológica” do existencialismo sartreano e sua dependência da “realidade humana” e do “ser-aí” [*Dasein*] heideggariano. Já Heidegger, em “Sobre o Humanismo” (1978 [1949]), referia a “destruição” do fundamento metafísico [*Grund*] no qual todo o humanismo, com a sua questionação da “essência do homem”, se ampara. Consequentemente, Derrida assume o desafio de pensar na ideia do “fim do homem” à parte do enquadramento de uma dialética hegeliana [*Aufhebung*] e teleologia metafísica:

O desafio que hoje em dia se lança ao pensamento é o fim do homem não estruturado segundo uma dialética da verdade e da negatividade, um fim do homem que não representa uma teleologia na primeira pessoa do plural.<sup>20</sup>

Pode dizer-se que Derrida já estaria aqui a defender um pós-humanismo que não usa “eu” ou “nós” nem a finitude do humano individual (por exemplo, na ideia de um “ser para a morte”, no existencialismo) ou sequer a teleologia de qualquer noção de humanidade (idealismo) para “antropizar” o humano, por assim dizer. Ao invés, Derrida usa uma noção do humano enquanto singularidade radicalmente aberta ao outro não-humano da futuridade, para além de qualquer horizonte ou qualquer determinação. Nem a dialética, realização, superação, nem a renovação ou a extinção, nem qualquer questão relativa à “essência” do humano, mas sim o abandono da questão “O que é o homem?” para “Quem é o homem?” torna-se no novo centro de atenção:

É precisamente esta a questão que a nossa época esqueceu. A época do domínio total [...] da antropologia que continua uma cega e infatigável demanda em torno da questão “O que é o Homem?”, e cujo avanço mais radical, como estamos paulatinamente a tomar consciência, reside na era da tecnologia.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Jacques Derrida, in: Jean-Luc Nancy/Philippe Lacoue-Labarthe (eds.), *Les Fins de l'Homme*, *op. cit.*, p. 144.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 13.

Torna-se, desta forma, claro que a intensificação da tecnologia, entendida como a força motriz da pós-humanização e acolhida entusiasticamente por alguns defensores do pós-, ou melhor, do trans-humanismo, e simultaneamente condenada pelos “tecnocéticos”, não pode escapar à metafísica humanista ou ao antropocentrismo. Mantém-se este o caso pelo menos enquanto o nosso entendimento da tecnologia nos instigue a perguntar “o que é o homem?” a um nível metafísico-ontológico – um nível que mesmo a negação, ou a aparente superação, da questão se torna impossível de alcançar. Apenas a desconstrução do “humano” e da “tecnologia” promete uma mudança relativa à metafísica que subjaz à ideia do “desaparecimento do homem”. Assim, um pós-humanismo crítico deverá questionar o humanismo mesmo na forma da sua própria crítica, tal como Lacoue-Labarthe e Nancy já referiram em *Les Fins de l’homme* [Os Fins do Homem]:

Entre o “desaparecimento do homem” hoje em dia tão em voga ao ponto de correr de novo o risco de ser mal interpretado, e uma crítica generalizada do humanismo, que tem sido tão entusiasticamente acolhida que chega a ser ela própria questionável, e as formas de humanismo abomináveis, ingénuas e reacionárias, que tantos outros discursos adotam à falta de alternativas ou simplesmente por insídia, poderá bem acontecer que a questão em torno do “homem” tenha de ser formulada em termos filosóficos, literários, bem como éticos e políticos inteiramente novos, designadamente sob a forma de questionamentos acerca do fim.<sup>22</sup>

Depois do fim do homem é, portanto, também antes do homem, mas entre a finitude e a renovação forma-se a possibilidade de pensar o “homem”, ou melhor, o humano, de outra forma. Esta é a ambiguidade que habita todo e qualquer “pós”.

A afirmação de que algo está a chegar, ou já chegou, ao fim não é igual a qualquer outra afirmação, principalmente quando uma tradição tão venerável como o humanismo está em jogo e, com ela, se sustém toda a essência da nossa espécie, designadamente a “nossa” humanidade. Não há dúvida, contudo, de que a noção de humanidade tem, por si mesma, uma história

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 20.

concreta e que, de facto, é o efeito da combinação do humanismo enquanto discurso ideológico e a modernidade enquanto formação sócio-histórica. A crítica radical ao humanismo e à tradição humanista (pelo menos desde o Renascimento e a sua redescoberta da Antiguidade Grega e Romana e do Cristianismo Neoplatónico), de um ponto de vista pós-humanista, prevalece sobre a questão “O que é o homem?”. “Posicionar-se” “após” esta tradição – pós-humanismo – significa (por analogia com o pós-modernismo e com a ideia de pós-modernidade) adotar uma ambiguidade consciente que assenta em duas formas possíveis de acentuação: a experiência irrefutável de que um certo humanismo chegou ao fim (pós-humanismo); e a certeza de que este humanismo, motivado pela sua própria pluralidade e lubricidade, não pode ser definido sem ressalvas e contenções mas precisa de ser “trabalhado” de uma forma desconstrutiva crítica (daí, *pós-humanismo*).

Uma terceira forma de acentuação, mais “descritiva”, é, ainda assim, igualmente ponderável: o pós-humanismo é tudo isto e mais, nomeadamente o discurso completo, crítico ou menos crítico, entusiasta ou sensacionalista, irónico ou inquieto, que envolve o “pós-humano” enquanto possibilidade e o traz à vida, por assim dizer, enquanto objeto discursivo: *pós-humanismo*. Este ponto de vista é, todavia, precisamente aquele que parece ser predominantemente impulsionado pela tecnologia. De igual forma, parece corresponder cada vez mais ao rosto público de um pós-humanismo “popular”, uma mistura mais ou menos sensacionalista das secções de arte e cultura em jornais, revistas de divulgação científica, futurologistas, *intelligentsia* mais ampla, gurus do *marketing*, e outros grupos de interesse; tudo aquilo que, em suma, possa ser apelidado de “terceira cultura”, tal como afirma Slavoj Žižek, lembrando o debate das “duas culturas” de C. P. Snow (ciência *versus* literatura e arte, ou as humanidades *versus* as ciências), nomeadamente enquanto produto dos “popularizadores cognitivistas das ciências ‘exatas’”:

A Terceira Cultura consiste num vasto campo que abrange os defensores da teoria evolucionista (Dawkins e Daniel Dennett *versus* Gould), passando pelos físicos que debatem a física quântica e a cosmologia (Stephen Hawking, Steven Weinberg, Fritjof Capra), os cientistas cognitivos (de novo Dennett, Marvin Minsky), os neurologistas (Oliver Sacks), e os teóricos do caos (Benoit Mandelbrot, Ian Stewart) – autores que abordam os impactos cognitivos e

sociais no seu todo resultantes da digitalização do nosso quotidiano – até aos teóricos de sistemas autopoieticos que empreendem a tarefa de desenvolver uma noção formal e universal de sistemas emergentes que se auto-organizam e que podem aplicar-se a organismos e espécies vivos “naturais”, bem como a “organismos” sociais (o comportamento dos mercados e outros grupos amplos de agentes sociais em interação).<sup>23</sup>

Ainda que algo parcial e já pouco atualizada, a lista de nomes apresentada por Žižek explica que, para o público ou no “imaginário cultural”, as consequências das intervenções tecnológicas no humano e na natureza humana nos dias de hoje são omnipresentes. Žižek demonstra igualmente que muitos teóricos da cultura ou defensores dos estudos de cultura estão de tal forma deslumbrados pelos fenómenos tecnológicos que tendem a esquecer a questão da autoridade das metáforas científicas e a verificar a sua autenticidade. Enquanto a abordagem da ciência cognitiva está frequentemente associada a uma procura por “respostas finais” e “naturezas verdadeiras” em termos metafísicos relativamente ingénuos, o relativismo predominante de valores, culturas e histórias, agora institucionalizado, pode estar a impedir que os académicos dos estudos culturais cheguem a uma justificação alternativa credível sobre a relação entre humanos, natureza, cultura e tecnologia. Quer isto dizer que, para o projeto de um pós-humanismo crítico, as condições tecnoculturais presentes, passadas e futuras têm de ser levadas a sério, mesmo que a sua inevitabilidade tenha de ser contestada. Enquanto o antídoto de Žižek consiste na análise provocadora comum baseada numa mistura de psicanálise e Marxismo, o presente estudo privilegia, no geral, a desconstrução.

Em ambos os casos, o alvo principal é, ainda assim, o “determinismo tecnológico” predominante na maioria dos cenários relativos ao pós-humano. Tal como Raymond Williams (1989) refere, o determinismo tecnológico fundamenta-se no pressuposto de que uma nova tecnologia emerge, de forma mais ou menos espontânea, em resultado do desenvolvimento, da experimentação ou simplesmente da “invenção” da tecnologia. Em seguida, esta nova tecnologia é “introduzida” na sociedade, levando à transformação da

<sup>23</sup> Slavoj Žižek, “Cultural Studies versus the ‘Third Culture’”, *The South Atlantic Quarterly*, vol. 101, no. 1 (2002): 20.

mesma. Frequentemente omitido é o facto de uma tecnologia concreta estar já enraizada num contexto sociocultural, o que quer dizer que tem uma história cultural prévia, não podendo apenas assomar num qualquer contexto sem valores. Pelo contrário, a solução tecnológica específica selecionada para o problema considerado está normalmente dependente de premissas que não são apenas sistémicas ou intrínsecas à ciência e ao desenvolvimento tecnológico, mas sim igualmente dependentes de fatores sociais, culturais e até mesmo pessoais. As tecnologias estão sempre relacionadas com os seus valores sociais, sejam eles militares, económicos ou até mesmo se “apenas” correspondem a algum tipo de objetivo idealista-humanista como “salvar o planeta”. Neste sentido “transformacional”, a tecnologia é eminentemente política e politicante. Uma ideologia que proclama que a “inevitabilidade” do desenvolvimento tecnológico é frequentemente combinada com um certo pessimismo cultural. A polarização entre a tecnofobia e a tecnofilia, de acordo, é algo endémica no contexto do desenvolvimento tecnológico, já que corresponde a um desejo humano profundamente enraizado de renovação, por um lado, e à segurança da consolidação pela repetição, por outro. A utopia induzida pela tecnologia, tal como a nostalgia e a distopia, tende a negligenciar as condições materiais contemporâneas e os verdadeiros interesses económicos e políticos vigentes, com as suas formas decorrentes de injustiça social e repressão. Adicionalmente, a inovação tecnológica é frequentemente subdeterminada por ser verdadeiramente ambígua. O momento em que uma nova tecnologia surge é normalmente um momento de decisão (se não “livre escolha”). Existem sempre usos alternativos das tecnologias. Exemplo óbvio é a internet que evoluiu, em poucas décadas, do seu uso estritamente militar para, sem dúvida, o meio mais importante e socialmente transformador das sociedades de informação hipercapitalistas ocidentais. No que respeita a cada princípio de inovação tecnológica, as alterações ao sistema igualmente acarretam mudanças nas relações culturais. No caso da internet, há novas relações interpessoais, identidades e comunidades baseadas em “avatars” (i.e. substitutos gráfico-virtuais) e, sobretudo, novas formas de consumo; mas há também potencial para uma mudança política, por exemplo, através de sistemas de voto eletrónicos e novas formas de interatividade, novas possibilidades de vigilância bem como de comunicação global instantânea (ou ao vivo), novas formas de *e-learning* e tantos outros usos possíveis, presentes e futuros.

Assim, a missão aqui é avaliar de forma crítica esta mudança tecnológica na sua multiplicidade e ambivalência à luz da transformação cultural e, neste caso particular, uma “substituição” possível do sistema de valores humanista pelo pós-humanista (que ainda assim precisa de maior definição). Que o desenvolvimento tecnológico do fim do século XX e do início do século XXI tem vindo a acelerar e a acentuar-se – pelo menos na maior parte do mundo Ocidental e sua esfera de influência – parece inegável. As fronteiras entre a ciência, a cultura e a tecnologia têm sido esbatidas a um ponto em que se tornou habitual apelidar-se a cultura contemporânea de “tecnocultura” e a ciência contemporânea de “tecnociência”. Aronowitz e Menser descreveram já a nova tarefa dos estudos culturais da ciência (ou “estudos da ciência críticos”) enquanto estudo das práticas e efeitos da ciência com os seus sistemas e objetos; ou enquanto investigação crítica do contexto sociocultural no qual as sociedades estão enraizadas, por exemplo, a globalização, a militarização, a medicalização e outros efeitos noutras áreas maiores da nossa vivência; e, por fim, enquanto análise do papel discursivo e ideológico da “Big Science” em público como forma especial de prática cultural.<sup>24</sup> Numa cultura tecnocientífica, a ciência já não é apenas um componente político-cultural entre vários, mas sim o poder ideológico e económico predominantemente institucionalizado que influencia substancialmente a forma como as pessoas convivem, a forma como formam identidades e as formas de personificação colocadas à disposição dos indivíduos sem que necessariamente as consigam determinar completamente, claro está. A palavra “crítico” em “pós-humanismo crítico” designa exatamente isto: a missão de analisar o processo de tecnologização, fundamentada na ideia de uma interdependência radical ou interpenetração mútua entre o humano, o pós-humano e o inumano. Esta interpenetração ocorre a um nível político, económico, filosófico, tecnocientífico e cultural. Contudo, a teoria crítica e cultural, e os estudos da cultura, também não estão em posição de definir o que constitui o “ser” humano também. Uma forma de interdisciplinaridade mais séria e acentuada entre as ciências biológicas, cognitivas, naturais, sociais e humanas constitui assim um imperativo crucial para as futuras pós-humanidades – ou qualquer outro nome

<sup>24</sup> Stanley Aronowitz, Barbara Martinsons, Michael Menser (eds.), *Technoscience and Cyberculture* (London/New York: Routledge, 1996), pp. 7-8.

que se dê ao enquadramento institucional no qual surjam novas formas de produção de conhecimento crítico sobre os humanos pós-humanos e antropodescentrados e seus contextos.

Seguramente, os avanços recentes nas bio-, nano-, cogno- e infotecnologias têm vindo a estimular a influência da tecnologia na (tecno)cultura sob as condições político-económicas atuais características do capitalismo tecnocientífico para um nível jamais visto. Há novos “fenómenos” tais como a mais recente cultura digital (oposta à analógica, “material”) ou “cibercultura”, a protetização progressiva do humano ou a autonomia crescente da inteligência artificial, que pode estar prestes a fugir do controlo humano ou até da compreensão humana. Chegámos, então, à sociedade da informação radicalizada e autopoietica guiada pela complexidade? Aronowitz e Menser sugeriram um modelo analítico tridimensional para questionar o “tecnocultural”: primeiro, ao nível ontológico – o que “é” a tecnologia? Ao nível pragmático – o que “faz” a tecnologia? E, ao nível fenomenológico – que “efeitos” tem a tecnologia?<sup>25</sup> Analisado de um ponto de vista ontológico, a pós-humanização demonstra que os seres humanos sempre foram absolutamente “tecnológicos”, quer por inferência do uso de ferramentas ou pela “recursividade” da linguagem simbólica enquanto ferramenta “ontologizante” derradeira (a linguagem teria de ser assim entendida como a inevitável prótese humana), ou enquanto amálgama física contemporânea do objeto tecnológico e do sujeito humano (ciborguização) – desta forma não existiria humanidade sem técnica (i.e., o envolvimento ontológico entre humanos, técnicas e tecnologias). Permitiu isto que Bruno Latour visse o social não enquanto oposto a mas sim correlacionado com o mundo real e com os atores “não-humanos”, assim reivindicando uma ligação entre a teoria social e a história da tecnologia. É a interação entre os atores humanos e os não-humanos que constitui verdadeiramente o social, enquanto a tecnologia assume um papel “estabilizador” neste processo, que une atores e observadores em “comunidades” sociais. Desta forma, para Latour, a tecnologia pode ser entendida como “sociedade tornada durável” – ou a organização social pode durar apenas por causa das suas tecnologias.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>26</sup> Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

Entendido de forma pragmática, a tecnologia faz igualmente parte de um processo de adaptação consubstanciada material, um tipo de “biopoder” no sentido foucaultiano – um processo que começou muito antes da modernidade. Além do mais, a tecnologia sempre criou quer uma ponte entre quer uma fissura na fronteira entre “natureza” e “cultura”. Na era da interpenetração mútua total de ambas, já não existe natureza ou cultura (se alguma vez existiu) mas apenas “natureza(s) cultura(s)”, tanto que ser “sujeito” significa ser “naturo-culturo-tecnológico”, e ser um “animal social” significa ser um “animal tecno-social”.<sup>27</sup> Fenomenologicamente, a tecnologia aciona um processo de “mediação” entre humanos e o seu contexto. Da mesma forma que a tecnologia, entendida enquanto ferramenta, altera e constitui realidades sociais, igualmente torna a realidade social acessível. Simultaneamente, através de processos de *feedback*, a tecnologia provoca também transformações na compreensão do eu enquanto utilizador. Contudo, tal como qualquer *media*, seja ele social, tecnológico, comunicativo, baseado em imagem, etc. (uma diferenciação praticamente impossível de manter hoje em dia), a crítica pós-estruturalista ao realismo acima referido torna-se aplicável. Por um lado, o meio é a sua mensagem (no seguimento de McLuhan) – o que mostra que a autolegitimação automática é construída em cada meio (o meio está fundamentalmente empenhado em autorretratar-se como inevitável e, ao mesmo tempo, transparente e imparcial); por outro lado, o meio cria precisamente aquele tipo de realidade que em seguida aparenta “somente” e “fielmente” retratar. O caso é similar com as tecnologias – estas tendem a tornar-se inevitáveis e invisíveis ao mesmo tempo. O que as tecnologias produzem, então, ao nível fenomenológico é uma forma de (auto-)alienação, no sentido marxista; contudo, num sentido desconstrutivista e pós-marxista, é um processo de alienação de um eu que foi sempre uma ilusão e, assim, tem sempre estado alienado de si mesmo. Uma alienação da alienação, ou “différance”, ou paradoxalmente um suplemento absolutamente necessário – neste sentido, a tecnologia representa uma forma privilegiada do “inumano” (no sentido lyotardiano), que sempre ocupou o âmago do humano.

<sup>27</sup> Stanley Aronowitz, Barbara Martinsons, Michael Menser (eds.), *Technoscience and Cyberculture* (London/New York: Routledge, 1996), p. 21.

Há outro aspeto importante no pós-humanismo (desconstrutivo) crítico: muitas pessoas que trabalham com a história e a filosofia da tecnologia (técnica), com a teoria crítica e cultural, com a sociologia ou com os estudos de ciência críticos entendem o pós-humanismo, quer em paralelo quer oposto ao pós-modernismo, enquanto nova onda de “moda” intelectual que deve ser apreendida. Nota-se existir, sem dúvida alguma, um pós-humanismo não só em voga e popular, mas também sério e filosófico. Analogamente ao debate sobre o pós-modernismo, esta introdução crítica tem por objetivo investigar ambos os aspetos do discurso pós-humanista. À semelhança da abordagem de Wolfgang Iser em *Unsere postmoderne Moderne* [A nossa Modernidade Pós-Moderna] (1991), é possível aludir à nossa situação presente como uma investigação à “nossa humanidade pós-humana”.<sup>28</sup> Comparando o pós-modernismo com o pós-humanismo, notamos semelhanças notáveis, mas, claro, também diferenças. Ambos fundamentam as suas raízes intelectuais numa crítica da modernidade e do Iluminismo. Ambos se aproveitam de uma certa libertação de pensamento enquanto resultado da crítica da razão, num retorno à filosofia especulativa e à relativização, localização e contextualização de uma perspetiva que está consciente da sua arbitrariedade e contingência. Ambos pressupõem uma abertura radical e pluralidade de significado enquanto requisitos para que qualquer singularidade (por exemplo um evento ou um sujeito) alcance o seu pleno significado. E tal como para o pós-modernismo, há um pós-humanismo populista e “difuso” que acompanha um outro conceptualmente rigoroso. De facto, o pós-humanismo substitui em parte o pós-modernismo, mas anula também alguns dos seus aspetos mais radicais. E, claro, há também uma sobreposição entre os dois e uma coexistência paralela. Por este motivo, este estudo propõe uma abordagem onde pós-modernismo e pós-humanismo são colocados lado a lado, como uma leitura de um e de outro. A noção de que o pós-humanismo funciona apenas enquanto sucessor do pós-modernismo seria igualmente demasiado simplista. Não serve isto para negar que há sinais de um afastamento do pós-modernismo, mas, precisamente para evitar um simples “retrocesso” e regressão política depois de um suposto fim do pós-modernismo, o movimento no sentido do pós-humanismo deverá ser feito com a maior vigilância possível. Há, por

<sup>28</sup> Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne* (Freiburg: VCH Acta Humaniora, 1991).

exemplo, o perigo de depois do suposto fim das metanarrativas (cf. Lyotard) – que foi, no fim de contas, um dos pilares da visão pós-modernista do mundo – a discussão em curso sobre a natureza humana e o papel da tecnologia na sua transformação pode estar num processo de se tornar numa narrativa hegemónica – uma nova narrativa ainda mais capaz de se retratar como inevitável, indispensável e credível. Isto, claro está, contraria o *ethos* pós-modernista, fundamentado numa pluralidade radical e na coexistência democrática de visões heterogêneas ou de “jogos de palavras”. Não obstante o pós-humanismo poder ser entendido enquanto aceleração e acentuação de alguns aspetos da modernidade, estes aspetos estão, contudo, do lado do processo da racionalização emergente do Iluminismo, coincidente com o processo crescente da capitalização. Por outro lado, um retorno a algumas leituras pós-modernistas poderia levar à necessária desaceleração e desmistificação (cf. Barthes), conduzindo a uma maior variedade e pluralidade das abordagens pós-humanistas. O conceito de Welsch de “razão transversal”, ou de “paralogia” de Lyotard, que tentam fazer jus à ideia de uma forma plural de racionalidades, podem então ser usadas para contrabalançar a ameaça da razão tecnocientífica predominante nos dias de hoje. De um ponto de vista cínico, pode até argumentar-se que a pós-modernização (no sentido de um movimento na direção do hipercapitalismo, neoliberalismo e sociedade pós-industrial) da base económica está a ser intensificada pelos recentes processos de globalização, virtualização e tecnologia futura, podendo por isso estar apenas a usar a superestrutura ideológica de um “cenário pós-humano” para se desviar das consequências de um desfasamento crescente entre ricos e pobres e a subsequente concentração de poder e de capital. Não quer isto dizer que não existe um processo de pós-humanização a decorrer de momento, mas que seria um objetivo do pós-humanismo crítico desenvolver modelos alternativos, mais igualitários, democráticos e justos para uma sociedade pós-human(ist)a futura.

É possível começar por diferenciar, por exemplo – como Paul Marie Rosenau (1992) propôs relativamente ao pós-modernismo<sup>29</sup> – uma posição pós-humanista “afirmativa” ou, por outro lado, “cética”. No espectro afirmativo dos pós-humanismos ou do grupo de pós-humanistas haveria, por sua

<sup>29</sup> Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).

vez, posições desde a euforia irrefletida até ao pragmatismo tecnocultural, enquanto a variedade de céticos pós-humanistas iria de catastrofistas até pós-humanistas desconstrutivos críticos. Já em Welsch encontramos um alerta para a tensão entre o pós-modernismo e aquilo que apelida de “era tecnológica” enquanto diagnósticos concorrentes do presente.<sup>30</sup> Welsch sugere três relações possíveis entre o pós-modernismo e aquilo a que chama “era tecnológica”: negativa, positiva e crítica. A ligação é negativa se vista principalmente no âmbito do debate alemão sobre o pós-modernismo. Por exemplo, para Habermas, que equacionou o pós-moderno com a “afirmação ilimitada do desenvolvimento tecnológico”, esta posição corresponderia ao “neoconservadorismo” entendido enquanto “projeto de modernidade” radicalmente transformador ao nível social e cultural. Uma visão positiva da relação entre o pós-modernismo e a era tecnológica domina grande parte do debate anglo-americano, principalmente quando influenciado pela noção de Lyotard do pós-moderno. Contudo, é possível encontrar uma exceção em Fredric Jameson que é algo ambivalente na sua atitude perante o pós-modernismo, inclusivamente a relação do pós-modernismo com a tecnologia. Welsch está evidentemente certo ao afirmar que a própria experiência fundamental é induzida pela tecnologia (cf. pós-industrialismo, virtualidade, as noções de “simulacro” e “teleontologia” de Baudrillard, bem como a “aldeia global” de McLuhan, e a sociedade de informação de Lyotard). Por outro lado, já em Lyotard encontramos uma crítica aos efeitos homogeneizantes dos novos *media* informativos no que diz respeito à produção e acesso ao conhecimento. Para nós, então, quer Welsch quer Lyotard podem ser entendidos como aliados num pós-humanismo crítico, que leva a sério a mudança tecnológica a um nível ontológico e epistemológico, questionando a afirmação da exclusividade desta explicação para resistir a qualquer “automação da tecno-lógica”.<sup>31</sup>

Contudo, o que mudou, desde este momento clássico do debate pós-moderno, ou desde os “pós-apocalípticos” anos 80 e 90, foi que o novo “fantasma” que anuncia os “últimos dias” começou a assombrar os círculos populares e intelectuais, nomeadamente a figura do pós-humano em todas as suas formas. Desta vez, parece mesmo os “últimos dos últimos dias”, não

<sup>30</sup> Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (Freiburg: VCH Acta Humaniora, 1991), p. 215.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 224.

– como durante a Guerra Fria – a autodestruição de uma mais ou menos abstrata noção de “humanidade”, mas o fim dos humanos enquanto espécie biológica e a dissolução da “natureza” humana a partir de dentro por assim dizer. Sobejam sintomas deste fenómeno de dissolução e ansiedade da espécie e são facilmente encontrados exemplos relativos às tecnologias de virtualização e digitalização, ou às “novas redes sociais”, ou à transformação geral de dados em “informação” digital guardada eletronicamente. Quer questionemos quantos “bytes” um cérebro humano consegue guardar e processar, ou que tipo de relação existe entre a realidade virtual, “real” e “factual” (por exemplo no caso de “violação virtual”), ou até que ponto a “revolução digital” representa progresso social ou apenas mais um instrumento de vigilância, poucos aspetos da vida e suas rotinas diárias não serão afetados por estes desenvolvimentos tecnológicos. Contudo, o que todas estas práticas tecnoculturais com as suas novas capacidades de interatividade, autorrepresentação, comunicação e “manipulação da identidade” têm em comum é o facto de produzirem novas formas de subjetividade, que, pelo menos em parte, são dissociadas de formas materiais de personificação. Para além de estabelecer uma dimensão adicional à vida, a nova virtualidade digital tem efeitos tangíveis e transforma a realidade “atual” – significando que, como será debatido em capítulos seguintes, a própria noção de materialidade e a correlacionada ontologia da nossa visão do mundo humanista está a ser questionada.

A nova imagem do humano elaborada pelas neurociências e ciências cognitivas pode ser resumida na provocadora expressão: “a mente enquanto máquina”, que está a começar a mudar a forma como os humanos se veem a si próprios, mesmo quando isto não obriga automaticamente a uma mudança súbita nos hábitos de vida diários. Porém, as revistas de divulgação científica estão atarefadas a passar a palavra e a nova ideologia da “plasticidade” do cérebro humano e do ser humano, preparando assim os humanos para a imposta plasticidade aumentada dos “fluxos de capital globais”. O hipercapitalismo virtual global exige um indivíduo igualmente maleável e flexível. Assim, por exemplo, *The Economist* (23 de dezembro de 2006), num número especial intitulado “Quem é que pensa que és? Inquérito ao cérebro”<sup>32</sup>, comunicou aos seus leitores os

<sup>32</sup> “Who do you think you are? A survey of the brain”, no original.

últimos conhecimentos neurocientíficos sobre o cérebro humano e a sua “adaptabilidade” extrema. *The New Scientist* (7 de outubro de 2006) relata “Ficção da Mente: O cérebro não para de contar histórias”.<sup>33</sup> Há alguns anos, o jornal francês *Le Monde* introduziu uma coluna frequente denominada “futuros” na sua edição domingo-segunda, que analisava os efeitos da mudança cultural induzida pela tecnologia com artigos de cientistas de renome, críticos culturais, artistas e especialistas em tecno-prática. Por exemplo, na edição de 11-12 de novembro de 2006, há um artigo intitulado “Treinar o cérebro à nossa vontade?”, que refere que implantar elétrodos ou usar as novas substâncias neuromédicas ajudam ao chamado “treino cerebral” e a aumentar a inteligência. O semanário alemão *Die Zeit* publicou uma coleção completa dedicada ao tópico “A busca do ego”, apresentando um novo entendimento daquilo que, hoje em dia, significa ser humano. A 16 de agosto de 2007, por exemplo, Ulrich Bahnsen pergunta (p. 29): “Componentes da alma: os médicos tratam doenças psicológicas inserindo microchips e sondas diretamente no cérebro. Será que a mente se resume à biologia?” Esta tendência tem-se mantido e intensificado desde então. Alguns exemplos mais recentes serão: *The New Scientist* (15 de outubro de 2011), que fomenta uma abordagem mais holística em “O rapaz pensante: a tua mente é mais do que o teu cérebro”<sup>34</sup>; num número especial, *The New Scientist* igualmente propõe “O futuro profundo: Guia para os próximos 100,000 anos da humanidade”<sup>35</sup> (3 de março de 2012), enquanto o *Scientific American* (setembro de 2012) tenta ir “para além dos limites da ciência: como conseguiremos transcender as barreiras atuais de modo a ficarmos mais espertos, vivermos mais tempo e expandirmos o poder da inovação humana”. A ligação entre as tecnologias pós-humanizantes e a política é esclarecida num número recente da *Foreign Policy* (setembro-outubro, 2011), com uma reportagem especial sobre “O Futuro é agora”,<sup>36</sup> enquanto a *Marketing Week* (20 de outubro de 2011) se dedica à ligação com a economia sob o título “Desafio para o cérebro: de que modo a tecnologia do século XXI está a causar mudanças no cérebro e por que razão isso interessa

<sup>33</sup> “Mind fiction: your brain just can’t help telling tales”, no original.

<sup>34</sup> “The Thinking Body: There’s more to your mind than the brain”, no original.

<sup>35</sup> “The deep future: A guide to humanity’s next 100,000 years”, no original.

<sup>36</sup> “The Future is now”, no original.

aos mercados?”.<sup>37</sup> Mais exemplos poderiam ser apresentados como forma de mostrar até que medida esta forma popular de pós-humanismo tem vindo a desenvolver-se, intensificar-se e a tornar-se uma parte intrínseca da globalização – um aspeto que só recentemente recebeu a atenção devida na academia.<sup>38</sup>

Contudo, não só o cérebro humano, o presumível local da “mente” humana, está a autotransformar-se sob o microscópio da neuromedicina, da ciência cognitiva e da biotecnologia, como também outros pilares da natureza humana foram erodidos. Partes das biociências ou “ciências da vida” têm vindo a produzir formas de vida anorgânicas e artificiais baseadas numa nova noção de vida “pós-biológica”. Isto equivale a um entendimento totalmente diferente da ciborguização relativamente àquele normalmente promovido pelas versões fílmicas populares nas quais o Arnold Schwarzenegger representa o exterminador homem-máquina hipermasculino. Estas novas formas de conhecimento não só questionam o facto de os humanos se encontrarem no fim da evolução darwiniana, como também, relacionado com esta nova tecnologia genética, permitem novas formas de “hibridismo” (des-essencialista) na natureza humana. O espectro dos humanos clonados ergue-se com um impulso crescente à semelhança de possibilidades inteiramente diferentes que despontam através de novas formas de engenharia e manipulação genética: quimeras, “nanovisões” de vida artificiais (*nanobots*), que podem funcionar de forma construtiva, preservando a vida – ou de forma destrutiva – caso se tornem incontroláveis e tornem o mundo inteiro num fim do mundo (“grey goo”<sup>39</sup>) caótico. Vírus criados artificialmente são igualmente possíveis, podendo ser usados não só para beneficiar a medicina, mas também numa guerra biológica e para novas formas de bioterrorismo – uma possibilidade sugerida no *Times Higher Education* (17 de maio de 2012): “Bio-Luddistas enfrentam os amigos de Frankenstein”.<sup>40</sup> O artigo analisa a questão de “bebés geneticamente

<sup>37</sup> “Brain teaser: How 21<sup>st</sup> century technology is causing ‘brain change’ and why it matters to marketers”, no original.

<sup>38</sup> Monique Atlan/Roger-Pol Droit, *Humain* (Paris: Flammarion, 2012).

<sup>39</sup> Hipótese de destruição do mundo resultante dos desenvolvimentos da nanotecnologia que favorecem a criação de sistemas autopiéticos. (N. do T.)

<sup>40</sup> “Bio-Luddites square up to friends of Frankenstein”, no original. In: *Times Higher Education*, 17 May 2012, pp.16-17.

manipulados” e o tipo de futuros biologicamente induzidos que surgem no livro decisivo de Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future* [O nosso Futuro Pós-Humano] (2002), ou em *The Future of Human Nature* [O Futuro da Natureza Humana] (2003), de Jürgen Habermas. Por outro lado, criar um microrganismo que ajude a produzir novas formas de biocombustível promete resolver o problema de energia da humanidade. O grau de desconforto generalizado relativo à ambivalência dos desenvolvimentos tecnológicos relacionados com a “eugenia” pode ser visto na discussão sobre os alimentos geneticamente modificados. Reduzida a “comida Frankenstein”, por um lado, e, por outro, a cura para a fome e pobreza do mundo, a tecnologia genética simboliza a crise do humanismo e a subdeterminação pós-humana radical do “novo humano” por vir. Craig Venter, um dos gurus do panorama da tecnologia genética, explicou no seu discurso na palestra anual Richard Dimbleby da BBC (2007):

Denominei esta sessão de *A DNA-Driven World* [Um mundo acionado pelo ADN], pois acredito que o futuro da nossa sociedade reside, pelo menos em parte, na compreensão que temos da biologia e das moléculas da vida – o ADN. Todas as épocas são definidas pelas tecnologias. O último século poderia ser denominado de era nuclear, e eu proponho que o próximo século seja fundamentalmente moldado pelos avanços na biologia e no meu campo da genómica, que é o estudo da constituição genética total de uma espécie.<sup>41</sup>

O século do gene, portanto, mas também o século da neurociência e da ciência cognitiva e ainda, igualmente, o século do cérebro. De momento, o desafio específico para a ciência é unir as várias vertentes das tecnologias da inovação, nomeadamente as tecnologias digitais, e as nanotecnologias, a medicina neurocognitiva, a robótica e a genética e mecânica digitais para formar uma nova imagem do humano mais agradável para o público, para potenciais investidores e para a política; e não há falta de iniciativas.

As mãos biónicas, os implantes para epiléticos, as “drogas inteligentes” – são sinais de que a protetização e a ciborguização humanas têm vindo a progredir. Coincidem com a digitalização e com a virtualização

---

<sup>41</sup> Craig Venter, *The Richard Dimbleby Lecture 2007*. A DNA-driven world. London: BBC One 2007.

do contexto cultural e das práticas de vida dos humanos e dos seus outros. A questão inquietante é se o próximo passo para a evolução humana na sua suposta senda para a pós-humanidade criará novas formas de injustiça, discriminação, exploração e repressão ou, por outro lado, se o estágio da pós-humanidade levará, por sua vez, à total extinção da espécie humana. Provavelmente ao abraçarmos a tecnologia de forma tão entusiástica já criamos a nossa espécie sucessora? Talvez a “máquina” esteja apenas à espera da nossa morte definitiva? Será o ciborgue apenas um estágio irreversível nesta transferência de poder? Todas estas questões são relativas ao tema da coexistência. Se interpretarmos a expressão “inteligência artificial” literalmente, a IA não tem de facto uma necessidade intrínseca em continuar a funcionar de acordo com os princípios humanistas, ou sequer humanos. Como nos comportarmos, então, perante a inteligência artificial assim que esta pareça, ou de facto se torne, “autopoietica”? Questões éticas e políticas se levantam: deve haver direitos (e responsabilidades) para as “máquinas”? As máquinas têm identidade, cultura ou a sua própria estética? Esta discussão torna-se igualmente inevitável porque a “máquina” é apenas uma das formas tradicionais como os humanos se têm diferenciado do seu “outro”, ou melhor, “outros”. As novas tecnologias não só colocam a questão do humano de novo e com urgência acrescida, mas desafiam todo o sistema humanista de categorização e exclusão. No momento em que o humano “desapareça”, as suas “imagens-espelho” de identidade reprimidas regressam para o assombrar e toda a história do antropocentrismo pede para ser reescrita: o mundo “objeto”, o mundo “animal”, todo o “cosmos” (cf. por exemplo a abordagem de Richard Dawkins ou Martin Rees (2003),<sup>42</sup> o distinto astrónomo, que sugere que o século XXI pode bem ser o “nosso último”). Toda a ontologia fantasmagórica (ou *hantologie*, seguindo Derrida, 1994)<sup>43</sup> subitamente visualiza a forma como a “teratologia” – a criação de monstros, a representação da monstruosidade, inumanidade, animalidade, objetificação, fetichização mas também espiritualização e religião – podem ser usadas para registar e manter um sistema de diferenças e hierarquias, fundamentado numa noção mística

<sup>42</sup> Martin Rees, *Our Final Hour: A Scientist's Warning: How Terror, Error, and Environmental Disaster Threaten Humankind's Future in this Century – On Earth and Beyond* (New York: Basic Books, 2003).

<sup>43</sup> Jacques Derrida, *Specters of Marx* (Abingdon: Routledge, 1994).

da “natureza” humana com a sua insistência na originalidade e excecionalismo – um “mecanismo” que sanciona e perpetua processos de inclusão e exclusão. Só isto deveria ser razão suficiente para que qualquer pós-humanismo crítico não subestimasse o fator da mudança tecnológica. Contudo, também devia prevenir a sua idealização. A fragmentação e a pluralização do princípio humano (enquanto resultado da dissolução das fronteiras tradicionais entre o humano e o animal, ou entre o super-humano, o sub-humano e o inumano) estimula uma releitura crítica da história humanista. Ao mesmo tempo, exige uma nova forma de envolvimento estético com a *conditio humana* ou mesmo a *conditio posthumana*, que se opõe à ideologização simples que prevalece no debate público sobre a eugenia, por medo ou desejo (ou mesmo euforia) de uma trans-humanidade por vir (usada aqui e ao longo do volume [*Posthumanism*, de Stefan Herbrechter] em oposição à noção de “pós-humanidade”).

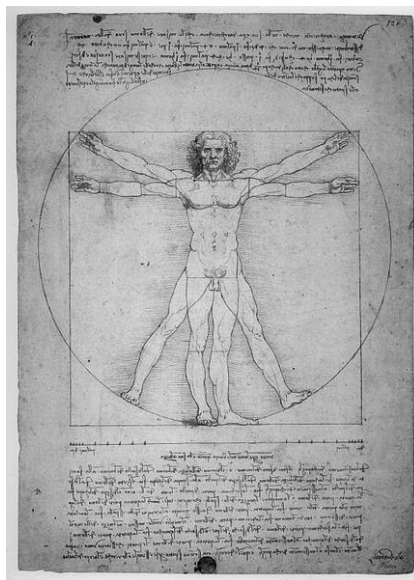


## Pós-humanismo

### A vida para além do sujeito\*

ROSI BRAIDOTTI

No princípio de tudo está ELE: o ideal clássico de “Homem”, originalmente definido por Protágoras como “medida de todas as coisas” e, mais tarde, elevado a modelo universal no Renascimento Italiano, sendo representado pelo *Homem Vitruviano*, de Leonardo da Vinci (ver Figura 1). Um ideal de perfeição corpórea que, ao manter-se próximo do ditado clássico *mens sana in corpore sano*, se transforma num conjunto de valores mentais, discursivos e espirituais. Juntos, estes valores transmitem uma visão muito específica sobre o que há de “humano” na humanidade. Além disso, sustentam a crença inabalável na capacidade quase ilimitada dos humanos de procurarem o seu aperfeiçoamento, em termos individuais e coletivos. Essa imagem icónica é o símbolo da doutrina humanista, que transforma a expansão biológica, discursiva e moral das capacidades humanas numa ideia de progresso racional, determinado de forma teleológica. A fé nos poderes únicos, autorreguladores e intrinsecamente morais da razão humana faz parte desta doutrina ultra-humanista, que foi essencialmente difundida nos



**Figura 1.** “Homem Vitruviano” (1492), de Leonardo da Vinci.

Fonte: Wikimedia Commons.

\* Rosi Braidotti, “Post-Humanism: Life Beyond the Self”, in: *The Posthuman* (Cambridge and Malden: Polity Press, 2013), pp. 13-54. Tradução de Marinela Freitas.

séculos XVIII e XIX através das representações da Antiguidade Clássica e dos ideais do Renascimento Italiano.

Este modelo estabelece os padrões não só para os indivíduos, mas também para as suas culturas. Em termos históricos, o humanismo desenvolveu-se como modelo civilizacional, formando uma ideia de Europa que coincidia com os poderes universalizantes da razão autorreflexiva. A transformação do ideal humanista num modelo cultural hegemónico foi canonizada pela filosofia da história de Hegel. Esta visão, que se autoglorifica, considera a Europa não apenas uma localização geopolítica, mas também um atributo universal da mente humana, capaz de transferir esta qualidade para determinados objetos, desde que adequados. Este é o ponto de vista defendido por Edmund Husserl no seu célebre ensaio “A crise das ciências europeias” (1970),<sup>1</sup> que constitui uma defesa apaixonada dos poderes universais da razão contra o declínio moral e intelectual simbolizado pela ameaça crescente do fascismo europeu nos anos 30. Para Husserl, a Europa apresenta-se a si mesma como o local de origem da razão crítica e da autorreflexividade, duas qualidades que assentam na norma humanista. Igual apenas a si mesma, a Europa transcende a sua especificidade ao definir-se como consciência universal, isto é, ao apresentar como característica distintiva a sua capacidade de transcendência e como particularidade o seu universalismo humanista. Assim, o eurocentrismo transforma-se em mais do que uma atitude contingente: é um elemento estrutural da nossa prática cultural, que permeia tanto a teoria como as práticas pedagógicas e institucionais. Enquanto ideal civilizacional, o humanismo alimentou “os destinos imperiais oitocentistas da Alemanha, da França e, particularmente, da Grã-Bretanha”.<sup>2</sup>

Este paradigma eurocêntrico pressupõe que a dialética do Eu e do Outro, por um lado, e a lógica binária da identidade e da alteridade, por outro, estejam na base da lógica cultural do humanismo universal. No centro desta posição universalista e da sua lógica binária está a noção de “diferença”, entendida em sentido pejorativo. A subjetividade equivale à consciência, à racionalidade universal, ao comportamento ético

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970).

<sup>2</sup> Tony Davies, *Humanism* (London: Routledge, 1997), p. 23.

autorregulado, enquanto a alteridade é definida como a sua face negativa ou especular. Quando a diferença é associada à inferioridade, aquela adquire conotações essencialistas e letais para os indivíduos classificados como “outros”. Por “outros” entende-se aqueles que são sexualizados, racializados e naturalizados, reduzidos ao estatuto sub-humano de corpos descartáveis. Somos todos humanos, só que alguns são mais mortais do que outros. Uma vez que a história destes “outros” na Europa e em outros lados tem sido marcada por exclusões letais e degradações fatais, há questões sobre o poder e a exclusão que têm de ser levantadas. Precisamos de mais responsabilidade ética ao lidar com a herança do humanismo. Tony Davies articula esta questão de forma clara: “Todos os humanismos têm sido até agora imperialistas. Falamos do humano considerando, e de acordo com, os interesses de uma classe, de um sexo, de uma raça, de um genoma. O seu enlace sufoca aqueles que não são ignorados. [...] É quase impossível pensar num crime que não tenha sido cometido em nome da humanidade”.<sup>3</sup> Embora esta afirmação seja verdadeira, infelizmente também muitas atrocidades foram cometidas em nome do ódio à humanidade, como bem o ilustra o caso de Pekka-Eric Auvinen referido na primeira vinheta da introdução.<sup>4</sup>

Uma das chaves para compreender como chegamos a uma viragem pós-humana é a noção redutora usada pelo humanismo para determinar o que conta como humano. O percurso está longe de ser simples ou previsível. Edward Said, por exemplo, complica a discussão ao introduzir o ângulo pós-colonial: “O humanismo entendido como uma forma de nacionalismo protetor ou mesmo defensor é [...] uma faca de dois gumes devido [...] à sua ferocidade e ao seu triunfalismo ideológicos, embora às vezes seja inevitável. Num contexto colonial, por exemplo, a recuperação das culturas e das línguas aniquiladas, os esforços de reafirmação nacional através da tradição cultural e das figuras gloriosas do passado [...] são [aspetos] explicáveis e compreensíveis”.<sup>5</sup> Esta ressalva é essencial

<sup>3</sup> Tony Davies, *Humanism* (London: Routledge, 1997), p. 141.

<sup>4</sup> Esta vinheta refere o caso de Pekka-Eric Auvinen, um rapaz finlandês que, em 2007, disparou sobre os seus colegas num liceu perto de Helsínquia, matando oito pessoas antes de se suicidar. Antes do tiroteio, o rapaz de dezoito anos colocou um vídeo no YouTube, vestindo uma T-shirt que dizia “A humanidade está sobrevalorizada” (N. da T.).

<sup>5</sup> Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia University Press, 2004), p. 37.

para sublinhar a importância do lugar a partir do qual cada um fala. Em termos de localização, as diferenças entre centros e margens importam muitíssimo, especialmente em relação à herança de algo tão complexo e multifacetado como o humanismo. Cúmplice de genocídios e crimes, por um lado, impulsionador de grandes esperanças e aspirações de liberdade, por outro, o humanismo não permite a crítica linear. A sua longevidade deve-se, em parte, a esta qualidade polimorfa.

### Anti-humanismo

Deixem-me, desde logo, colocar as cartas na mesa: não sou grande fã do humanismo nem da ideia de humano que ele veicula implicitamente. O anti-humanismo faz de tal forma parte da minha genealogia pessoal e intelectual, bem como da minha tradição familiar, que, para mim, a crise do humanismo é quase uma banalidade. Porquê?

A política e a filosofia sempre me fizeram ver com bons olhos a noção de declínio histórico do humanismo, com o seu núcleo eurocêntrico e as suas tendências imperialistas. Claro que o contexto histórico tem muito a ver com isso. Cresci, em termos intelectuais e políticos, nos conturbados anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial, quando o ideal humanista foi radicalmente posto em causa. Durante os anos 60 e 70, desenvolveu-se um ramo ativista do anti-humanismo ligado aos novos movimentos sociais e às culturas dos jovens da época: o feminismo, os movimentos de descolonização e antirracismo, e os movimentos antinucleares e pacifistas. Ligados, em termos cronológicos, às políticas sociais e culturais da geração conhecida como *baby-boomers*, esses movimentos sociais produziram teorias políticas e sociais radicais, bem como novas epistemologias. Além disso, desafiaram os chavões retóricos da Guerra Fria, que insistiam nas ideias de democracia ocidental, de individualismo liberal e de uma liberdade que alegadamente iria ser assegurada para todos.

Sabemos que estamos numa crise teórica de meia-idade quando nos apercebemos da nossa ligação à geração dos *baby-boomers*. A imagem pública desta geração não é exatamente positiva quando vista a esta distância. No entanto, verdade seja dita, essa geração ficou marcada pela herança traumática das várias experiências políticas falhadas do século XX. O fascismo e o Holocausto, por um lado, o comunismo e o Gulag, por outro,

conferem um equilíbrio sangrento à balança dos horrores da história. Há uma clara ligação geracional entre estes fenómenos históricos e a rejeição do humanismo nos anos 60 e 70. Passo a explicar.

No que diz respeito ao seu conteúdo ideológico, estes dois fenómenos históricos, fascismo e comunismo, rejeitavam aberta ou implicitamente os princípios fundamentais do humanismo europeu, traindo-os violentamente. No entanto, enquanto movimentos, mantiveram-se muito diferentes nas suas estruturas e nos seus objetivos. Enquanto o fascismo defendia o afastamento impiedoso do respeito iluminista pela autonomia da razão e do bem moral, o socialismo explorava uma noção comunitária de solidariedade humanista. O humanismo socialista havia sido uma característica da esquerda europeia desde os movimentos socialistas utópicos do século XVIII. Na verdade, o marxismo-leninismo rejeitava os aspetos mais “suaves” do humanismo socialista, em particular a ênfase colocada no desenvolvimento do potencial humano para a autenticidade (em oposição à alienação), propondo, em alternativa, o “humanismo proletário”, também conhecido como o “humanismo revolucionário” da União Soviética, famoso pela sua busca implacável pela “liberdade” humana racional e universal, sob a alçada e através do comunismo.

Há dois fatores que contribuíram para a relativa popularidade do humanismo comunista na era do pós-guerra. O primeiro diz respeito aos efeitos desastrosos que o fascismo teve na história social e intelectual europeia. O período do fascismo e do nazismo causou uma grande rutura na história da teoria crítica europeia, na medida em que destruiu e baniu da Europa as escolas de pensamento que tinham sido fundamentais para a filosofia na primeira metade do século XX, em particular o marxismo, a psicanálise, a Escola de Frankfurt e a força disruptiva da genealogia nietzschiana (embora o caso de Nietzsche seja, na verdade, bastante complexo). Além disso, depois da Segunda Guerra Mundial, a Europa manteve-se dividida pela Guerra Fria e pela oposição entre dois blocos geopolíticos até 1989, o que dificultou o regresso dessas mesmas teorias radicais ao espaço que antes as havia rejeitado de forma tão violenta e autodestrutiva. É sintomático, por exemplo, que a maioria dos autores que Michel Foucault considera precursores do pensamento crítico da pós-modernidade (Marx, Freud, Darwin) corresponda aos mesmos autores que os nazis condenaram e queimaram na fogueira nos anos 30.

A segunda razão para a popularidade do humanismo marxista é que o comunismo, sob a égide da União Soviética, desempenhou um papel central na derrota do fascismo e, portanto, para todos os efeitos, saiu como o vencedor da Segunda Guerra Mundial. Assim se explica que a geração que atingiu a maioria política em 1968 tenha herdado uma visão positiva da prática e da ideologia marxistas, fruto da oposição dos socialistas e dos comunistas ao fascismo e do compromisso armado da União Soviética contra o nazismo. Este aspeto colide com o anticomunismo quase epidémico da cultura norte-americana e é, até aos dias de hoje, um ponto de grande tensão intelectual entre a Europa e os Estados Unidos. No limiar do terceiro milénio, por vezes é difícil lembrar que os partidos comunistas foram os maiores bastiões da resistência antifascista em toda a Europa. Além disso, desempenharam um papel fundamental nos movimentos de libertação nacional em todo o mundo, especialmente na África e na Ásia. O texto de André Malraux – *A Condição Humana* (1933) – dá testemunho tanto da estatura moral quanto da dimensão trágica do comunismo, tal como o faz, numa outra época e num outro contexto geopolítico, a vida e a obra de Nelson Mandela (1994).<sup>6</sup>

Falando enquanto cidadão dos Estados Unidos da América, Edward Said nota com perspicácia:

O anti-humanismo tomou conta da cena intelectual dos Estados Unidos, em parte, por causa de uma aversão generalizada à Guerra do Vietname. Parte dessa aversão traduziu-se no aparecimento de um movimento de resistência ao racismo, ao imperialismo em geral e às Humanidades académicas que, durante anos, representaram uma atitude apolítica, alheia do mundo, ignorando o presente de forma deliberada (e até manipuladora, por vezes), ao mesmo tempo que celebravam teimosamente as virtudes do passado.<sup>7</sup>

Ao longo das décadas de 60 e 70, a “nova” esquerda nos EUA caracterizou-se por um género de militância anti-humanista radical, que se difundiu

<sup>6</sup> Ver André Malraux, *Man's Fate* (New York: Modern Library, 1934); e Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom* (London and New York: Little Brown & Co., 1994).

<sup>7</sup> Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia University Press, 2004), p. 13.

não só em oposição à maioria liberal, mas também ao humanismo marxista da Esquerda tradicional.

Sei perfeitamente que as gerações mais novas e todos os que não estão familiarizados com a filosofia continental ficarão chocados com esta ideia de que o marxismo, hoje codificado socialmente como uma ideologia desumana e violenta, pode, na realidade, ser considerado um humanismo. Porém, basta pensar na importância que filósofos do calibre de Sartre e de Beauvoir conferiram ao humanismo, entendendo-o como uma ferramenta laica de análise crítica, para perceber como o argumento se poderá ter alterado. O existencialismo encontra na consciência humanista a origem quer da responsabilidade moral quer da liberdade política.

A França ocupa uma posição muito especial na genealogia da teoria crítica anti-humanista. O prestígio dos intelectuais franceses estava ligado não só ao excelente sistema educativo do país, mas também a aspetos contextuais. De entre eles, o mais importante será a elevada estatura moral da França no final da Segunda Guerra Mundial, graças à resistência antinazi de Charles de Gaulle. Os intelectuais franceses continuaram, portanto, a gozar de um estatuto bastante elevado, especialmente em comparação com o deserto que era a Alemanha do pós-guerra. Daí a grande reputação internacional de Sartre e de Beauvoir, mas também de Aron, Mauriac, Camus e Malraux. Tony Judt sintetiza muito bem esta questão:

Apesar da derrota devastadora da França em 1940, apesar da sua humilhante subjugação durante quatro anos de ocupação alemã, apesar da ambiguidade moral (ou pior) do regime de Vichy do Marechal Pétain, apesar da embaraçosa submissão do país aos EUA e à Grã-Bretanha no que toca à diplomacia externa no período do pós-guerra, a cultura francesa tornou-se uma vez mais o centro das atenções internacionais: os intelectuais franceses adquiriram uma relevância internacional como porta-vozes da época e o teor dos argumentos políticos franceses exemplificava bem a renda ideológica no mundo em geral. Mais uma vez – e pela última vez – Paris era a capital da Europa.<sup>8</sup>

Durante os anos do pós-guerra, Paris continuou a funcionar como um íman que atraía e difundia a obra de pensadores críticos oriundos de vários

---

<sup>8</sup> Tony Judt, *Postwar: A History of Europe since 1945* (New York: Penguin Press, 2005), p. 210.

quadrantes. Por exemplo, *O Arquipélago Gulag*, de Aleksandr Soljenítsin, foi publicado pela primeira vez em França na década de 70, tendo sido enviado da União Soviética clandestinamente como “samizdat”.<sup>9</sup> Foi a partir do seu exílio parisiense que o Aiatola Khomeini liderou a Revolução Iraniana de 1979, instaurando o primeiro governo islâmico do mundo. De certa forma, o contexto francês de então estava aberto a todo o tipo de movimento político radical. Na verdade, foram tantas as escolas críticas de pensamento que floresceram à esquerda e à direita nessa altura, que a filosofia francesa se tornou quase sinónimo de teoria, com consequências variadas a longo prazo, como veremos no capítulo 4.

Até à década de 60, a razão filosófica quase conseguiu ilibar-se da responsabilidade de perpetuar modelos históricos de dominação e exclusão. Tanto Sartre como Beauvoir, influenciados pelas teorias marxistas sobre alienação e a ideologia, haviam relacionado o triunfo da razão com a ascensão dos poderes dominantes, revelando assim a cumplicidade entre a razão filosófica e as práticas quotidianas de injustiça social. No entanto, ambos continuaram a defender uma ideia universalista de razão e a recorrer a um modelo dialético para resolver essas contradições. Essa abordagem metodológica, embora se mostrasse crítica relativamente aos modelos hegemónicos de apropriação e subjugação violenta dos “outros”, definiu a filosofia como uma ferramenta privilegiada e culturalmente hegemónica de análise política. Com Sartre e Beauvoir, a imagem do Rei-Filósofo passa a ter uma amplitude mais geral, ainda que de forma crítica. Na qualidade de crítico da ideologia e de consciência dos oprimidos, o filósofo é um ser humano pensante que insiste em procurar grandes sistemas teóricos e verdades totalizantes. Para Sartre e Beauvoir, o universalismo humanista é o traço distintivo da cultura ocidental, ou seja, a sua própria forma de particularismo. Ambos usam as ferramentas conceptuais do humanismo para provocar o confronto da filosofia com as suas próprias responsabilidades históricas e com a sua influência intelectual ao nível da distribuição do poder político.

Este universalismo humanista, juntamente com o construtivismo social e a sua ênfase na natureza artificial e historicamente variável das

<sup>9</sup> Aleksandr Solzhenitsyn, *The Gulag Archipelago* (New York: Harper & Row, 1974). A palavra “samizdat” refere-se aos livros proibidos que circulavam na União Soviética sob a forma de cópias clandestinas, produzidas de modo rudimentar (datilografadas ou copiadas à mão), sendo distribuídas de mão em mão para escapar aos órgãos de censura do país (N. da T.).

desigualdades sociais, abre caminho para uma ontologia política sólida. Por exemplo, o feminismo emancipatório de Beauvoir assenta no princípio humanista de que “A mulher é a medida de todas as coisas do sexo feminino” e que, para dar conta de si mesma, a filósofa feminista precisa de ter em conta a situação de todas as mulheres. Ao nível teórico, isto gera uma síntese produtiva de si e dos outros. Ao nível político, a mulher vitruviana forja um vínculo de solidariedade entre o um e o múltiplo, vínculo esse que, às mãos da segunda vaga feminista nos anos 60, se viria a transformar no princípio da irmandade política. Estabelece-se, assim, uma base comum entre as mulheres, tomando-se o ser-mulher-no-mundo como ponto de partida para toda a reflexão crítica e a prática política que com ela se articula.

O feminismo humanista trouxe um novo tipo de materialismo, corporizado e incorporado (Braidotti, 1991).<sup>10</sup> A pedra angular desta inovação teórica é um tipo específico de epistemologia situada (Haraway, 1988), que evoluiu a partir da prática das “políticas da localização” (Rich, 1987) e influenciou, ao longo dos anos 90, a teoria do ponto-de-vista feminista [*standpoint feminist theory*] e os seus debates com o feminismo pós-modernista (Harding, 1991).<sup>11</sup> A premissa teórica do feminismo humanista é a noção materialista de corporização, que aponta para novas análises do poder, cada vez mais exatas. Estas análises partem de uma crítica radical do universalismo pensado a partir do masculino, mas ainda dependem de um tipo de humanismo ativista e igualitário.

A teoria e a prática feministas trabalharam com mais rapidez e eficiência do que a maioria dos movimentos sociais dos anos 70. Desenvolveram, por isso, ferramentas e métodos de análise originais que lhes permitiram explicar, de forma mais incisiva, o modo de funcionamento do poder. As feministas também identificaram, de forma muito explícita, o masculinismo e os hábitos sexistas da Esquerda dita “revolucionária”, chamando a atenção para o facto de estes entrarem em contradição com os valores defendidos, para além de serem profundamente ofensivos.

<sup>10</sup> Ver Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance* (Cambridge: Polity Press, 1991).

<sup>11</sup> Sobre esta questão, ver Donna Haraway, “Situated Knowledges. The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, 14.3 (1988): 575-99; Adrienne Rich, *Blood, Bread and Poetry* (London: Virago Press, 1987); Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991).

No entanto, no caso da Esquerda convencional, as prioridades da nova geração de pensadores do pós-guerra eram outras. Estes pensadores revoltavam-se, sobretudo, contra o alto estatuto moral que os partidos comunistas europeus do pós-guerra mantinham na Europa Ocidental, bem como no Império Soviético. O resultado foi o controlo autoritário da interpretação dos textos marxistas e dos seus conceitos filosóficos centrais. As novas formas de radicalismo filosófico desenvolvidas em França e em toda a Europa no final dos anos 60 davam conta de críticas explícitas à estrutura dogmática do pensamento e da prática comunistas. Entre elas, a crítica à aliança política entre filósofos como Sartre e de Beauvoir e a Esquerda comunista,<sup>12</sup> que durou pelo menos até à Revolução Húngara de 1956. Em resposta ao dogma e à violência do comunismo, a geração de 1968 apelou diretamente ao potencial subversivo dos textos de Marx, para recuperar as suas raízes anti-institucionais. O seu radicalismo manifestou-se, sobretudo, na crítica às implicações humanistas e ao conservadorismo político das instituições que representavam o dogma marxista.

O anti-humanismo surge como o grito de guerra desta geração de pensadores radicais, que, depois, viria a ser mundialmente conhecida como a “geração pós-estruturalista”. Na verdade, eram pós-comunistas *avant la lettre*. Estes pensadores abandonaram o pensamento dicotómico dialético e desenvolveram uma terceira via para lidar com as mudanças de perspetiva em relação à subjetividade humana. Quando Michel Foucault publica a sua crítica inovadora do humanismo, em *As Palavras e as Coisas* (1966),<sup>13</sup> a preocupação com o que se entendia por “o humano” circulava já nos discursos radicais da época e tinha definido a agenda anti-humanista de uma série de grupos políticos. A “morte do Homem”, anunciada por Foucault, formaliza uma crise epistemológica e moral que vai para além das oposições binárias e atravessa os diferentes polos do espectro político. O que se procura criticar é o humanismo implícito do marxismo, em particular a arrogância humanista de continuar a colocar o Homem no centro da história mundial. Mesmo o marxismo, enquanto teoria central do materialismo histórico, continuou a definir o sujeito do pensamento europeu como uno

<sup>12</sup> Embora Sartre e Beauvoir não fossem membros do Partido Comunista Francês.

<sup>13</sup> Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences* (New York: Pantheon Books, 1970).

e hegemónico e a atribuir-lhe, a ele (o género não é coincidência), um lugar real como motor da história humana. O anti-humanismo consiste em desvincular o agente humano dessa postura universalista, chamando-o a questionar, por assim dizer, as ações concretas que realiza. Assim que este sujeito, que antes ocupava uma posição dominante, se livra dos seus delírios de grandeza e deixa de ser alegadamente responsável pelo progresso histórico, novas relações de poder emergem de forma mais clara.

Os pensadores radicais da geração pós-1968 rejeitaram o humanismo nas suas versões tanto clássica quanto socialista. O ideal vitruviano do Homem como modelo de perfeição e de capacidade de aperfeiçoamento (conforme mostrado na Figura 1) foi literalmente derrubado do seu pedestal e desconstruído. Esse ideal humanista constituía, de facto, o âmago da visão liberal e individualista do sujeito, que definia a demanda de aperfeiçoamento em termos de autonomia e autodeterminação. Estas qualidades eram precisamente aquelas a que os pós-estruturalistas se opunham.

Afinal, este Homem, longe de ser o cânone de proporções perfeitas, veiculando um ideal universalista que se havia quase transformado em lei natural, era, afinal, uma construção histórica e, como tal, contingente em relação a valores e a localizações. O individualismo não é intrínseco à “natureza humana”, como os pensadores liberais tendem a acreditar, mas sim uma formação discursiva específica de um contexto histórico e cultural, que está a tornar-se cada vez mais problemática. A corrente desconstrucionista do construtivismo social, introduzida por pensadores pós-estruturalistas como Jacques Derrida (2001),<sup>14</sup> também contribuiu para uma revisão radical dos princípios humanistas. Portanto, toda uma geração filosófica alertou para a necessidade de insubordinação relativamente às ideias humanistas tradicionais de “natureza humana”.

Feministas como Luce Irigaray (1985)<sup>15</sup> fizeram notar que o ideal alegadamente abstrato de Homem, símbolo da Humanidade clássica, corresponde, na realidade, a um macho da espécie: um *ele*. Mais ainda, este ele é branco, europeu, bonito e apto fisicamente; sobre a sua sexualidade, pouco se sabe, embora seja muita a especulação em torno da do seu pintor,

<sup>14</sup> Ver Jacques Derrida, *Writing and Difference* (New York: Routledge, 2001).

<sup>15</sup> Ver Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985) e *This Sex Which Is Not One* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985).

Leonardo da Vinci. O que este modelo tem em comum com a maioria dos membros da espécie e da civilização que ele supostamente representa é uma excelente questão, realmente. As críticas feministas feitas à postura patriarcal que opera através da masculinidade abstrata (Hartsock, 1987) e da branca triunfante (hooks, 1981; Ware, 1992) defendiam que esse universalismo humanista era questionável não só em termos epistemológicos, mas também em termos éticos e políticos.<sup>16</sup>

Os pensadores anticoloniais adotaram a mesma postura crítica ao questionarem a primazia da pele branca no ideal vitruviano, considerado o cânone estético da beleza. Associando a arrogância dessas alegações à história do colonialismo, os pensadores pós-coloniais e antirracistas colocaram em questão a relevância do ideal humanista, à luz das evidentes contradições provocadas pelos seus pressupostos eurocêntricos, embora, ao mesmo tempo, nunca tenham colocado esse ideal inteiramente de lado. Estes pensadores responsabilizaram os europeus pelos usos e abusos desse ideal, olhando para a história colonial e a dominação violenta de outras culturas, mas continuaram a aceitar as suas premissas fundamentais. Frantz Fanon, por exemplo, queria salvar o humanismo dos seus herdeiros europeus, defendendo que tínhamos traído e abusado do ideal humanista. Como escreveu Sartre no seu prefácio ao livro de Fanon, *Os Condenados da Terra* (1961): “as vozes, amarelas e negras, continuavam a falar do nosso humanismo, mas apenas para censurar a nossa desumanidade”.<sup>17</sup> O pensamento pós-colonial afirma que se o humanismo tem algum futuro, este terá de vir de fora do mundo ocidental e superar as limitações do eurocentrismo. Logo, a reivindicação de universalidade por parte da racionalidade científica é questionada tanto em termos epistemológicos quanto em termos políticos (Spivak, 1999; Said, 2004),<sup>18</sup> uma vez que todas estas reivindicações

<sup>16</sup> Ver Nancy Hartsock, “The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism”, in: Sandra Harding (ed.) *Feminism and Methodology* (London: Open University Press, 1987); bell hooks, *Ain’t I a Woman* (Boston, MA: South End Press, 1981); Vron Ware, *Beyond the Pale. White Women, Racism and History* (London: Verso, 1992).

<sup>17</sup> Jean-Paul Sartre, “Preface”, in: Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (London: Penguin Books, 1963), p. 7.

<sup>18</sup> Ver Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); e Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia University Press, 2004).

de conhecimento são mera expressão da cultura ocidental e do seu desejo de dominação.

Os filósofos pós-estruturalistas franceses procuraram atingir o mesmo objetivo pós-colonial, mas através de caminhos diferentes.<sup>19</sup> Segundo eles, depois do período pós-colonial, de Auschwitz, de Hiroshima e dos Gulag – para referir apenas alguns dos horrores da história moderna –, é necessário que nós, europeus, critiquemos a ilusão de grandeza da Europa, que se via como a guardiã moral do mundo e o motor da evolução humana. Assim, a geração filosófica da década de 60, que proclamou a “morte do Homem”, foi antifascista, pós-comunista, pós-colonial e pós-humanista, nas suas mais diversas combinações, levando à rejeição da identidade europeia clássica definida em termos de humanismo, de racionalidade e de universal. As filosofias feministas da diferença sexual,<sup>20</sup> em todo o seu espectro de crítica da masculinidade dominante, sublinharam também a natureza etnocêntrica das reivindicações europeias de universalismo. Assim, defenderam a necessidade de abrir o universalismo aos “outros dentro do grupo” (Kristeva, 1991),<sup>21</sup> de forma a reposicionar a diversidade e as múltiplas pertenças, tornando-as centrais à componente estrutural da subjetividade europeia.

O anti-humanismo é, portanto, uma fonte importante para o pensamento pós-humano. Não é de forma alguma a única fonte, nem a ligação entre o anti-humanismo e o pós-humano é necessária em termos lógicos ou inevitável historicamente. E, no entanto, foi-o para o meu trabalho, embora esta história ainda não tenha acabado e, de alguma forma, como defenderei na próxima secção, a minha relação com o humanismo continue por resolver.

<sup>19</sup> Na filosofia, esta linha de pensamento foi explorada na rejeição da visão transcendental do sujeito, de Gilles Deleuze (*Difference and Repetition*. London: The Athlone Press, 1994); no descentramento do falocentrismo, de Luce Irigaray (os já citados *Speculum of the Other Woman* e *This Sex Which Is Not One*, ambos de 1985); na crítica do humanismo, de Michel Foucault (*Discipline and Punish*. New York: Pantheon Books, 1977), e na desconstrução do eurocentrismo, de Jacques Derrida (*The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 1992).

<sup>20</sup> Ver, por exemplo, Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), Hélène Cixous, “Mon Algeriance” (*Les Inrockuptibles*, 20 August, magazine archive nr. 115, 1997, p. 70) e Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance* (Cambridge: Polity Press, 1991).

<sup>21</sup> Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves* (New York: Columbia University Press, 1991).

## A morte do homem, a desconstrução da mulher

Como mostra o itinerário genealógico que acabo de traçar, o anti-humanismo é um dos caminhos históricos e teóricos que podem levar ao pós-humano. Devo o meu anti-humanismo aos meus caros professores pós-1968, alguns dos quais foram filósofos extraordinários e cujo legado continuo a respeitar e a admirar: em particular, Foucault, Irigaray e Deleuze. O humano do humanismo não é nem um ideal, nem uma média estatística ou um meio-termo objetivo. Em vez disso, descreve um padrão sistematizado de reconhecimento – de Mesmidade – pelo qual todos os outros podem ser avaliados, controlados e alocados a uma determinada posição social. O humano é uma convenção normativa, o que não o torna inerentemente negativo, apenas altamente regulador e, portanto, instrumental para práticas de exclusão e discriminação. A norma humana representa a normalidade, a normalização e a normatividade. Ela transfere uma forma específica de se ser humano para um modelo generalizado, que adquire valores transcendentais ao ser entendido como o humano: de macho passa a masculino e de masculino passa a humano, enquanto sinónimo de modelo universal de humanidade. Este modelo é apresentado como algo que se distingue, em termos categóricos e qualitativos, dos “outros” sexualizados, racializados e naturalizados, e que se opõe ao artefacto tecnológico. Em suma, o humano é uma construção histórica que se tornou uma convenção social sobre a “natureza humana”.

As minhas objeções ao sujeito uno do humanismo, incluindo às suas variáveis socialistas, devem-se à minha posição anti-humanista, que me leva também a substituir esse mesmo sujeito por um que seja mais complexo e relacional, definido por qualidades essenciais como a corporização, a sexualidade, a afetividade, a empatia e o desejo. O que aprendi com Foucault sobre o poder é também crucial para esta abordagem, na medida em que podemos entender o poder quer como força restritiva (*potestas*) quer como força produtiva (*potentia*). Isso significa que as formações de poder não operam apenas ao nível material, mas encontram também expressão em sistemas de representação teórica e cultural, em narrativas políticas e normativas e em modos sociais de identificação. Estes não são nem coerentes nem racionais, e a sua natureza provisória é determinante para a força hegemónica que possuem. A consciência da instabilidade e

da falta de coerência das narrativas que compõem as estruturas sociais e as suas relações, longe de gerar uma suspensão da ação moral e política, torna-se no ponto de partida para elaborar novas formas de resistência adequadas à estrutura policêntrica e dinâmica do poder contemporâneo (Patton, 2000).<sup>22</sup> Isto gera um tipo de micropolítica pragmática que reflete a natureza complexa e nômada dos sistemas sociais contemporâneos e dos sujeitos que os habitam. Se o poder é complexo, difuso e produtivo, também a nossa resistência o deve ser. Assim que se aciona este movimento de desconstrução, tanto a noção tradicional de Homem como a do seu segundo sexo, a Mulher, são imediatamente colocadas em causa no que diz respeito às suas complexidades internas.

Em termos teóricos, o impacto destas questões é evidente ao nível da natureza da tarefa e dos métodos. Como defende Michel Foucault em *Vigiar e Punir* (1975),<sup>23</sup> o discurso tem a ver com a importância política que é atribuída a certos significados, ou sistemas de significado, de forma a investi-los de legitimidade científica; não há nada nele que seja neutro ou pré-estabelecido. Portanto, institui-se um vínculo crítico e materialista entre a verdade científica, a atualidade discursiva e as relações de poder. Esta abordagem da análise do discurso pretende sobretudo desfazer a convicção de que as “diferenças” socialmente codificadas e impostas têm um fundamento “natural”, tal como acontece com os sistemas de validação científica, de valores éticos e de representação, também eles alicerçados numa suposta “naturalidade” (Coward e Ellis, 1977).<sup>24</sup>

O anti-humanismo feminista, também conhecido como feminismo pós-modernista, rejeitou as identidades unas moldadas a partir do ideal de “Homem” normativo e eurocêntrico do humanismo (Braidotti, 2002).<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Paul Patton, *Deleuze and the Political* (London and New York: Routledge, 2000).

<sup>23</sup> Michel Foucault, *Discipline and Punish* (New York: Pantheon Books, 1977).

<sup>24</sup> Ver Rosalind Coward e John Ellis, *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977). Esta abordagem foi também adotada pela análise interseccional, que defende o paralelismo metodológico entre género, raça, classe e sexualidade, sem anular as diferenças entre estes fatores, mas pensando, em termos políticos, sobre o modo como interagem de forma complexa (ver Kimberle Crenshaw, “Intersectionality and Identity Politics. Learning from Violence Against Women of Colour”, in: Kimberle Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller and Kendall Thomas (eds.), *Critical Race Theory* [New York: The New Press, 1995]).

<sup>25</sup> Rosi Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity Press, 2002).

Na realidade, este anti-humanismo foi ainda mais longe ao defender ser impossível falar-se a uma só voz em nome das mulheres, dos povos indígenas e de outros sujeitos marginais. Em vez disso, a tónica foi colocada na diversidade, bem como nas diferenças entre essas categorias e nas fraturas internas de cada uma delas. Neste sentido, o anti-humanismo rejeita o esquema dialético de pensamento em que a diferença ou a alteridade desempenham um papel constituinte, segregando o outro sexualizado (a mulher), o outro racializado (o indígena) e o outro naturalizado (os animais, o ambiente ou a terra). Estes outros tornaram-se constituintes na medida em que o seu papel era o de confirmar, por contraste, a posição suprema do Mesmo (isto é, Dele) (Braidotti, 2006).<sup>26</sup> Esta economia política da diferença levou à desvalorização de toda uma categoria de seres humanos, considerados inferiores e, portanto, descartáveis na sua alteridade: ser “diferente de” passou a significar ser “menos do que”. A norma dominante do sujeito foi colocada no topo de uma escala hierárquica que recompensava a total ausência de diferença.<sup>27</sup> Este é o antigo “Homem” do humanismo clássico.

Os processos dialéticos negativos de sexualização, racialização e naturalização daqueles que são marginalizados ou excluídos têm ainda outra consequência importante: provocam a produção ativa de meias-verdades ou de formas de conhecimento parcial sobre esses outros. A alteridade dialética e pejorativa leva à ignorância estrutural sobre aqueles que, pela sua condição de “outros”, são deixados de fora das grandes categorias usadas para a atribuição de humanidade. Paul Gilroy (2010) refere-se a esse fenómeno como “agnotologia” ou ignorância forçada e estrutural. Este é um dos efeitos paradoxais do alcance alegadamente universal do conhecimento humanista.<sup>28</sup> Edward Said critica precisamente este “desprezo belicoso” por outras culturas e civilizações, considerando que se trata de

<sup>26</sup> Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics* (Cambridge: Polity Press, 2006).

<sup>27</sup> Deleuze chama-lhe “o sujeito maioritário” ou o centro molar do ser (Gilles Deleuze e Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* [Minneapolis, MN: U Minnesota P, 1987]). Irigaray chama-lhe “o Mesmo” ou o “Ele” hiperinflacionado e falsamente universal (Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One* [Ithaca, NY: Cornell UP, 1985] e *An Ethics of Sexual Difference* [Ithaca, NY: Cornell UP, 1993]); enquanto Hill Collins chama a atenção para o preconceito branco e eurocêntrico deste sujeito do conhecimento humanista em particular (Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* [New York and London: Routledge, 1991]).

<sup>28</sup> Ver Paul Gilroy, *Darker than Blue* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

“presunção, não de humanismo e certamente não de um ponto de vista esclarecido em termos críticos”.<sup>29</sup> A redução dos outros não-ocidentais ao estatuto sub-humano é uma fonte constituinte de ignorância, falsidade e má consciência para o sujeito dominante que é responsável pela desumanização epistémica e social dos outros.

As críticas radicais à arrogância humanista por parte da teoria feminista e pós-colonial não são apenas negativas, porque propõem formas alternativas de olhar o “humano” a partir de um ângulo mais inclusivo e diverso. Além disso, oferecem uma percepção mais clara e inovadora da imagem de pensamento implicitamente veiculada pela visão humanista do Homem como a medida de todas as coisas, porta-estandarte do “humano”. Refletindo sobre o poder, estas críticas aprofundam a sua análise ao desenvolverem ferramentas e terminologia que nos permitem lidar com o masculinismo, o racismo, a supremacia branca, o dogma da razão científica e outros sistemas de valores dominantes que sejam sustentados socialmente.

Tendo crescido com as teorias sobre a morte de Deus (Nietzsche), a morte do Homem (Foucault) e o declínio das ideologias (Fukuyama), demorei a perceber que, na verdade, quem questiona o humanismo fá-lo por sua conta e risco. A posição anti-humanista não está certamente isenta de contradições. Como Badmington nos lembra, de forma sábia: “os relatos apocalípticos do fim do “Homem” ignoram a capacidade que o humanismo tem de se regenerar e, literalmente, de se repetir”.<sup>30</sup> O Homem Vitruviano renasce incessantemente das suas cinzas e continua a representar modelos universais, bem como a exercer uma atração fatal.

Ocorreu-me a solução enquanto ouvia Diamanda Galás e o seu álbum *Plague Mass* (1991) dedicado às vítimas da SIDA: uma coisa é apregoar uma postura anti-humanista, outra completamente diferente é agir em conformidade, com um mínimo de coerência. O anti-humanismo é uma posição com tantas contradições que, quanto mais se tenta superá-las, mais difícil se torna não cair nelas. Não só porque os anti-humanistas acabam muitas vezes por defender ideais humanistas – a liberdade é o meu favorito – mas também porque, em alguns aspetos, o trabalho de pensamento

<sup>29</sup> Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia University Press, 2004), p. 27.

<sup>30</sup> Neil Badmington, “Theorizing Posthumanism”. *Cultural Critique*, no. 53 (2003): pp. 10-27 (p. 11). Tradução retirada da página 30 desta antologia.

crítico rege-se por valores discursivos implicitamente humanistas (Soper, 1986).<sup>31</sup> De certa forma, nem o humanismo nem o anti-humanismo são adequados a esta tarefa.

A emancipação e as políticas progressistas em geral são o melhor exemplo de contradições intrínsecas geradas pela postura anti-humanista, já que aquelas constituem, na minha opinião, um dos aspetos mais valiosos da tradição humanista e o seu legado mais duradouro. No espectro político, o humanismo apoiou, no lado liberal, o individualismo, a autonomia, a responsabilidade e a autodeterminação (Todorov, 2002).<sup>32</sup> Na frente mais radical, promoveu a solidariedade, os laços comunitários, a justiça social e os princípios de igualdade. De orientação marcadamente laica, o humanismo promove o respeito pela ciência e pela cultura, em detrimento da autoridade dos textos sagrados e do dogma religioso. Além disso, tem um lado aventureiro, um anseio de descoberta causado pela curiosidade e uma abordagem orientada para projetos que se destaca pelo seu pragmatismo. Estes princípios estão tão enraizados nos nossos hábitos de pensamento que é difícil abandoná-los totalmente.

E por que deveríamos fazê-lo? O anti-humanismo critica as pressuposições sobre o sujeito humano implicitamente veiculadas pela imagem humanista do Homem, mas isso não significa uma rejeição total.

Para mim é impossível, do ponto de vista intelectual e ético, separar os elementos positivos do humanismo dos seus aspetos mais problemáticos: o individualismo gera egoísmo e egocentrismo; a autodeterminação pode transformar-se em arrogância e dominação; e a ciência não está livre das suas próprias tendências dogmáticas. A abordagem desconstrucionista do pós-humano surge precisamente devido às dificuldades encontradas em superar o humanismo enquanto tradição intelectual, enquadramento normativo e prática institucionalizada. Derrida (2001)<sup>33</sup> iniciou a discussão ao denunciar a violência inerente à atribuição de significado. Os seus seguidores foram ainda mais longe: “a afirmação de que o humanismo pode ser deixado para trás de uma vez por todas repete, ironicamente, um pressuposto humanista em relação à vontade e à agência, como se o

<sup>31</sup> Ver Kate Soper, *Humanism and Anti-Humanism* (LaSalle, IL: Open Court Press, 1986).

<sup>32</sup> Ver Tzvetan Todorov, *Imperfect Garden. The Legacy of Humanism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

<sup>33</sup> Jacques Derrida, *Writing and Difference* (New York: Routledge, 2001).

“fim” do humanismo pudesse estar sujeito ao controlo humano, como se tivéssemos a capacidade de apagar os vestígios do humanismo quer do presente quer de um futuro imaginado”.<sup>34</sup> A ênfase deve ser colocada, antes, na dificuldade de apagar o vestígio da violência epistémica, permitindo assim que uma postura não-humanista surja a partir das instituições do humanismo. O reconhecimento da violência epistémica anda de mãos dadas com o reconhecimento da violência real e quotidiana que foi, e ainda é, praticada contra animais não-humanos e contra os “outros” que são desumanizados pela norma humanista em termos sociais e políticos. Nessa tradição desconstrucionista, destaca-se o trabalho de Cary Wolfe (2010),<sup>35</sup> na medida em que o autor tenta gerar uma nova perspetiva que combine a sensibilidade à violência epistémica e à violência histórica da palavra com uma fé, claramente trans-humanista (Bostrom, 2005),<sup>36</sup> no potencial da condição pós-humana, acreditando que esta levará ao aperfeiçoamento dos humanos.

Tenho um grande respeito pela desconstrução, mas também alguma impaciência com as limitações de seu quadro linguístico de referência. Prefiro seguir um caminho mais materialista para lidar com as complexidades do pós-humano enquanto característica-chave de nossa historicidade. Esse caminho também está repleto de perigos, como veremos na próxima secção.

## A viragem pós-secular

O humanismo, enquanto doutrina política progressista, mantém uma relação privilegiada com duas outras ideias interligadas: a emancipação humana ligada à busca da igualdade e o secularismo associado à governança racional. Estas duas premissas emergem do conceito de humanismo, assim como a deusa clássica Atenas nasce da cabeça de Zeus, totalmente vestida e armada para a batalha. Como defendeu John Gray (2002): “O humanismo é a transformação da doutrina cristã da salvação

<sup>34</sup> Christopher Peterson, “The Posthumanism to Come”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 16.2 (2011): 127-41 (p. 128).

<sup>35</sup> Cary Wolfe, *What is Posthumanism?* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2010).

<sup>36</sup> Nick Bostrom, “A History of Transhuman Thought”, *Journal of Evolution and Technology*, 14.1 (2005): 1-25.

num projeto de emancipação humana universal. A ideia de progresso é uma versão secular da fé cristã na Providência. É por isso que os antigos pagãos a desconheciam”.<sup>37</sup> Não admira, pois, que um dos efeitos colaterais do declínio do humanismo seja o aparecimento da condição pós-secular (Braidotti, 2008; Habermas, 2008).<sup>38</sup>

Se a morte do Homem se revelou um pouco precipitada, a de Deus revelou-se totalmente delirante. As primeiras fissuras na noção de secularidade autossuficiente surgiram no final da década de 60. À medida que o zelo revolucionário foi diminuindo e os movimentos sociais se começaram a dissipar, adaptar ou transformar, ocorreu uma onda de conversões a religiões monoteístas convencionais ou importadas do Oriente, na qual participaram vários ex-militantes agnósticos. Esta mudança inesperada levantou sérias dúvidas quanto ao futuro da secularidade. A dúvida surgiu na mente coletiva e individual: quão laicos somos “nós” – feministas, antirracistas, pós-colonialistas, ambientalistas, etc. – realmente?

A dúvida tornou-se ainda maior para os ativistas intelectuais. A ciência é intrinsecamente secular, a secularidade é um princípio fundamental do humanismo, juntamente com o universalismo, o sujeito uno e a primazia da racionalidade. No entanto, a própria ciência, apesar dos seus fundamentos laicos, está longe de ser imune às suas próprias formas de dogmatismo. Freud foi um dos primeiros pensadores a chamar a atenção para o perigo do ateísmo fanático evidenciado pelos defensores da razão científica. Em *O Futuro de uma Ilusão* (1927),<sup>39</sup> Freud compara diferentes formas de dogmatismo rígido, classificando o cientismo racionalista, juntamente com a religião, como uma fonte de crença supersticiosa, uma posição bem representada hoje pelo extremismo com que Richard Dawkins defende a sua fé ateísta (Dawkins, 1976).<sup>40</sup> Além disso, a tão celebrada objetividade da ciência revelou-se bastante imperfeita. Os usos e os abusos da experimentação científica durante o fascismo e a era colonial provam que a ciência não é imune às práticas e aos discursos nacionalistas, racistas e

<sup>37</sup> John Gray, *Straw Dogs* (London: Granta Books, 2002), p. xiii.

<sup>38</sup> Ver Rosi Braidotti, “In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism”, *Theory, Culture & Society*, 25.6 (2008): 1-24; e Jürgen Habermas, “Notes on a Post-secular Society”, *New Perspectives Quarterly*, 25.4 (2008): 17-29.

<sup>39</sup> Sigmund Freud, *The Future of an Illusion* (London: Hogarth Press, 1928).

<sup>40</sup> Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

hegemónicos. Portanto, qualquer reivindicação de pureza científica, objetividade e autonomia tem de ser firmemente contestada. O que acontece então ao humanismo e aos seus críticos anti-humanistas?

A secularidade é um dos pilares do humanismo ocidental; logo, em termos históricos, é típico nas políticas emancipatórias haver uma certa aversão instintiva à religião e à igreja. A tradição humanista socialista, tão importante para a Esquerda europeia e para os movimentos das mulheres na Europa desde o século XVIII, tem razão ao definir-se como secular no sentido estrito do termo, na medida em que é agnóstica, senão ateia, para além de ser descendente da crítica iluminista do dogma religioso e da autoridade clerical. Como aconteceu com outras filosofias e práticas políticas emancipatórias, a luta feminista pelos direitos das mulheres na Europa desenvolveu-se historicamente a partir de alicerces seculares. A enorme influência do feminismo existencialista (Beauvoir, 1973)<sup>41</sup> e dos feminismos marxistas ou socialistas<sup>42</sup> da segunda vaga também poderá ser responsável pela perpetuação dessa posição. Como filhas laicas e rebeldes do Iluminismo, as feministas europeias formaram-se na escola da argumentação racional e da autoironia distanciada. O sistema de valores feministas é, portanto, cívico, não teísta e visceralmente oposto ao autoritarismo e à ortodoxia. As políticas feministas são, no entanto, uma faca de dois gumes (Kelly, 1979), pois oferecem uma visão que combina argumentos racionais com paixões políticas, para além de criarem modelos sociais e sistemas de valores alternativos.

Por mais orgulhoso que o feminismo do século XX possa estar das suas raízes laicas, não deixa de ser verdade que o feminismo também deu origem historicamente a várias práticas espirituais alternativas, umas vezes em harmonia, outras vezes em oposição à linha política laica dominante. Grandes escritoras ligadas à corrente feminista radical da segunda vaga americana, nomeadamente Audre Lorde (1984), Alice Walker (1984) e

<sup>41</sup> Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: Bantam Books, 1973).

<sup>42</sup> São figuras centrais nesta tradição: Shulamith Firestone (*The Dialectic of Sex*. New York: Bantam Books, 1970); Sheila Rowbotham (*Women, Resistance and Revolution*. New York: Random House, 1973); Juliet Mitchell (*Psychoanalysis and Feminism*. New York: Pantheon, 1974); Michele Barret (*Women's Oppression Today*. London: Verso Books, 1980); Angela Davis (*Women, Race and Class*. New York: Random House, 1981); Rosalind Coward (*Patriarchal Precedents*. London and New York: Routledge, 1983); e Christine Delphy (*Close to Home. A Materialist Analysis of Women's Oppression*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1984).

Adrienne Rich (1987),<sup>43</sup> reconheceram a importância da dimensão espiritual da luta das mulheres pela igualdade e pelo reconhecimento simbólico. O trabalho de Mary Daly (1973), Schussler Fiorenza (1983) e Luce Irigaray (1993),<sup>44</sup> por exemplo, põe em relevo uma tradição feminista específica de práticas espirituais e religiosas que não estão centradas no masculino. Nas tradições cristã (Keller, 1998; Wadud, 1999), muçulmana (Tayyab, 1998) e judaica (Adler, 1998),<sup>45</sup> a teologia feminista produziu importantes comunidades quer de resistência crítica, quer de afirmação de alternativas criativas. O apelo a novos rituais e novas cerimónias foi fundamental para o movimento das bruxas, atualmente mais bem representado por Starhawk (1999) e reivindicado, entre outras, pela epistemóloga Stengers (1997).<sup>46</sup> Elementos neopagãos também surgiram na cibercultura tecnologicamente mediada, contribuindo para o aparecimento de vários tipos de tecno-asctismo pós-humano (Halberstam e Livingston, 1995; Braidotti, 2002).<sup>47</sup>

As teorias afro-americanas e pós-coloniais nunca foram ostensivamente seculares. No próprio contexto religioso dos EUA, a literatura feminina afro-americana está repleta de referências ao cristianismo, como demonstram bell hooks (1990) e Cornell West (1994).<sup>48</sup> Além disso, como veremos mais adiante neste capítulo, as teorias pós-coloniais e as teorias

<sup>43</sup> Ver Audre Lord, *Sister Outsider* (Trumansburg, NY: Crossing Press, 1984); Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens* (London: Women's Press, 1984); Adrienne Rich, *Blood, Bread and Poetry* (London: Virago Press, 1987).

<sup>44</sup> Mary Daly, *Beyond God the Father: Towards a Theory of Women's Liberation* (Boston, MA: Beacon Press, 1973); Elizabeth Schussler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroads, 1983); Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993).

<sup>45</sup> Catherine Keller, "Christianity", in: Alison M. Jaggar and Iris M. Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998); Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Basharat Tayyab, "Islam", in: Alison M. Jaggar and Iris M. Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998); Rachel Adler, "Judaism", in: Alison M. Jaggar and Iris M. Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishers, 1998).

<sup>46</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (San Francisco, CA: Harper Books, 1999); Isabelle Stengers, *Power and Invention. Situating Science* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997).

<sup>47</sup> Ver Judith Halberstam and Ira Livingston (eds.), *Posthuman Bodies* (Bloomington: Indiana University Press, 1995); e Rosi Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity Press, 2002).

<sup>48</sup> bell hooks, "Postmodern Blackness", in: *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics* (Toronto: Between the Lines, 1990); Cornell West, *Prophetic Thought in Postmodern Times* (Monroe, ME: Common Courage Press, 1994).

críticas da raça têm, atualmente, desenvolvido correntes não teístas de neo-humanismo situado, muitas vezes alicerçadas em fontes e tradições não ocidentais.

A cultura popular contemporânea intensificou a tendência pós-secular. Madonna, conhecida na sua (con)versão judaica como Ester, mantém um diálogo permanente, mesmo em palco, com/como Jesus Cristo e tem reativado a tradição das crucificações femininas. Evelyn Fox Keller (1983), no seu importante trabalho sobre epistemologia feminista, reconhece a importância do budismo nas descobertas que valeram o Prémio Nobel à magnífica microbióloga Barbara McClintock.<sup>49</sup> A recente pesquisa antropológica de Henrietta Moore sobre a sexualidade no Quênia (2007) demonstra que, tendo em conta o impacto das organizações religiosas locais, é, hoje, menos problemático ser-se branco do que ser-se um cristão falhado.<sup>50</sup> Recentemente, Donna Haraway declarou ser uma laica fracassada (Haraway, 2006), enquanto Hélène Cixous (2004) decidiu escrever um livro intitulado *Retrato de Jacques Derrida quando Jovem Santo Judeu*.<sup>51</sup> Portanto, pergunto de novo: o que há de secular em tudo isto?

Fazer equivaler, de modo apressado e superficial, a secularidade e o secularismo à emancipação das mulheres é problemático. Como prova Joan Scott (2007), esta ideia pode ser facilmente contestada se tivermos em conta as contradições históricas encontradas.<sup>52</sup> Se considerarmos, por exemplo, a Revolução Francesa como a origem histórica do secularismo europeu, não há provas de que a preocupação com a igualdade de estatuto das mulheres tenha sido uma prioridade para aqueles que lutaram para separar a Igreja do Estado. O alto secularismo é essencialmente uma doutrina política de separação de poderes, que, para além de se ter consolidado na Europa em termos históricos, ainda hoje se destaca na teoria política (British Humanist Association, 2007). Contudo, essa tradição do secularismo gera uma polarização entre religião e cidadania, que, em termos sociais, se manifesta hoje na divisão entre um sistema de crenças privado e

<sup>49</sup> Evelyn Fox Keller, *A Feeling for the Organism* (New York: Henry Holt, 1983).

<sup>50</sup> Henrietta Moore, *The Subject of Anthropology* (Cambridge: Polity Press, 2007).

<sup>51</sup> Donna Haraway, “When we have never been human, what is to be done?,” *Theory, Culture & Society*, 23.7&8 (2006), 135-58; Hélène Cixous, *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint* (New York: Columbia University Press, 2004).

<sup>52</sup> Joan Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007).

a esfera política pública. Essa distinção público-privado é completamente sexuada. Na Europa, as mulheres foram historicamente relegadas tanto à esfera privada quanto ao campo da fé e da religião, sendo o humanismo o “fardo do Homem branco”. Essa associação tradicional das mulheres à fé religiosa impediu-as de adquirirem plena cidadania política. As mulheres europeias eram incentivadas a envolver-se em atividades religiosas, em vez de participarem nos assuntos públicos. Isto constituiu não só uma fonte de marginalização social, mas também um privilégio duvidoso, tendo em conta o sexismo enraizado das religiões monoteístas e a convicção geral de que as mulheres deveriam ser excluídas do sacerdócio e da celebração dos sacramentos. A secularidade reforçou a distinção entre as emoções e a razão, incluindo a fé e o juízo racional. Neste esquema polarizado, as mulheres estavam confinadas ao polo da irracionalidade, das paixões e das emoções, incluindo a religião, e esses fatores contribuíam para as manter na esfera privada. Assim, o secularismo, na realidade, aumenta a opressão das mulheres e a sua exclusão da esfera pública, da cidadania e da política racional. O facto de a secularização não ter garantido que as mulheres fossem consideradas politicamente iguais aos homens na história política europeia levanta, segundo Joan Scott, um conjunto de questões importantes. Como devem as feministas europeias lidar com o facto de que, tanto em termos lógicos como históricos, a igualdade dentro do estado laico não garante o respeito pela diferença, muito menos pela diversidade?

Foram precisas décadas de teoria crítica anti-humanista, que gerou pontos de vista inovadores feministas, pós-coloniais e ambientais, para que estas perguntas fossem colocadas. A complexidade passou a ser a palavra-chave já que uma narrativa única não é claramente suficiente para dar conta da secularidade enquanto projeto inacabado e das suas relações com o humanismo e com as políticas emancipatórias. Uma abordagem pós-secular, baseada em fundamentos anti-humanistas sólidos, torna evidente aquilo que anteriormente era inaceitável: a noção de que a agência racional e a subjetividade política podem, na realidade, ser veiculadas e apoiadas pela piedade religiosa, podendo mesmo incluir uma forte dimensão espiritual. Talvez os sistemas de crenças e os seus rituais não sejam incompatíveis com o pensamento crítico e com as práticas de cidadania. Simone de Beauvoir ficaria, decerto, angustiada com a própria sugestão de tal possibilidade.

Permitam-me que aborde a posição secular feminista a partir de um outro ângulo. A minha filosofia monista de devires assenta na ideia de que a matéria, incluindo a parte específica da matéria que corresponde à corporeidade humana, é inteligente e capaz de auto-organização. Isso significa que a matéria não é dialeticamente oposta à cultura, nem à mediação tecnológica, mas antes contígua a ambas. Isto gera um esquema diferente de emancipação e uma política não dialética de libertação humana. Esta posição tem uma outra consequência importante, nomeadamente a de que a agência política não tem de ser crítica no sentido negativo de oposição e, portanto, não tem de estar única e simplesmente voltada para a produção de contra-subjetividades. A subjetividade é antes um processo de autopoiese ou autocriação do eu, que implica negociações complexas e contínuas com normas e valores dominantes e, portanto, múltiplas formas de responsabilização.<sup>53</sup> Esta ontologia política de carácter processual pode facilitar a viragem pós-secular, uma posição que é também defendida no seio do feminismo por uma série de pensadoras, como Harding (2000) e Mahmood (2005).<sup>54</sup> O duplo desafio de, por um lado, ligar a subjetividade política à agência religiosa e, por outro, de separar as duas da consciência dialética e da crítica definida como negatividade é uma das principais questões levantadas pela condição pós-humanista.

Em todo o caso, tudo em torno do humanismo é sempre mais complexo do que se espera. O regresso da religião à esfera pública e o tom estridente adotado pelo debate público, a nível global, a propósito do “choque de civilizações”, já para não falar do estado de guerra permanente contra o terror suscitado por esse mesmo choque, apanhou muitos anti-humanistas de surpresa. Falar de um “regresso” da religião é inapropriado, pois sugere um movimento regressivo. O que vivemos neste momento é uma situação mais complicada. A crise do secularismo, entendida como crença essencialista nos axiomas da secularidade, é um fenómeno que tem lugar, não nos tempos pré-modernos, mas dentro do horizonte social e político da pós-modernidade tardia globalizada. Tem lugar aqui e agora. Além disso, afeta todas as religiões, incluindo os descendentes de segunda e terceira

<sup>53</sup> Ver Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics* (Cambridge: Polity Press, 2006).

<sup>54</sup> Ver Sandra Harding, *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000); e Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

geração de imigrantes muçulmanos; os novos cristãos fundamentalistas; e os hindus, os hebreus e outros.

É neste contexto globalizado, paradoxal e violento, que a atitude “excepcionalista” do Ocidente adota a forma de elogio autoglorificador da herança humanista do Iluminismo. A reivindicação de um estatuto cultural excepcional coloca em primeiro plano, como característica definidora do Ocidente, a emancipação das mulheres, dos *gays* e das lésbicas, juntamente com grandes intervenções armadas geopolíticas contra o resto. O humanismo alistou-se mais uma vez numa cruzada civilizacional. Simultaneamente sobrestimado no seu papel histórico emancipatório e manipulado para fins xenófobos por políticos populistas em toda a Europa, o humanismo poderá precisar de ser resgatado dessas simplificações excessivas e desses abusos violentos. Pergunto-me, portanto, se atualmente se pode continuar a defender uma mera posição anti-humanista. De um ponto de vista intelectual, político e metodológico, será, afinal, inevitável uma forma residual de humanismo? Se os novos discursos defensores da alegada superioridade do Ocidente se apresentam, de forma agressiva, como herdeiros do humanismo secular, e se aqueles que mais veementemente se opõem a estas ideias adotam práticas pós-seculares de religião politizada, em que pode assentar hoje uma posição anti-humanista? Ser simplesmente secular seria ser cúmplice da supremacia neocolonial do Ocidente, ao passo que rejeitar o legado do Iluminismo seria inerentemente contraditório para qualquer projeto crítico. O círculo vicioso é sufocante.

São contradições desta natureza que fazem com que a polémica aparentemente interminável entre humanismo e anti-humanismo chegue a um beco sem saída. Continuar esta polémica não só não é produtivo, como também nos impede de ler adequadamente o nosso contexto histórico atual. Deixar para trás as tensões que acompanham o humanismo e a sua refutação contraditória torna-se agora uma prioridade. Uma outra opção afigura-se cada vez mais desejável e necessária: o pós-humanismo como um movimento que vai além destas oposições binárias letais. Debrucemo-nos sobre isso.

## O desafio pós-humano

O pós-humanismo corresponde ao momento histórico que marca o fim da oposição entre humanismo e anti-humanismo, criando um enquadramento diferente em termos discursivos e procurando novas alternativas de modo mais afirmativo. Para mim, o ponto de partida é a morte anti-humanista do/a Homem/Mulher, que assinala o declínio de algumas das premissas fundamentais do Iluminismo, a saber, o progresso da humanidade atingido através do uso autorregulado e teleológico da razão e da racionalidade científica secular, o que alegadamente conduziria ao aperfeiçoamento do “Homem”. A perspetiva pós-humanista parte do pressuposto do declínio histórico do humanismo, mas vai mais além na exploração de alternativas, sem cair na retórica da crise do Homem. Em vez disso, procura elaborar formas alternativas de conceber o sujeito humano. Sublinharei a prioridade da questão da subjetividade pós-humana ao longo deste livro.

Na pós-modernidade, a crise do humanismo tem como consequência o forte reaparecimento dos outros, que são estruturais para o sujeito humanista moderno.<sup>55</sup> É um dado histórico que os grandes movimentos emancipatórios da pós-modernidade são impulsionados e alimentados pelos “outros” que vão ressurgindo: o movimento pelos direitos das mulheres; os movimentos antirracismo e descolonização; os movimentos antinucleares e pró-ambientais constituem as vozes dos Outros estruturais da modernidade. Estes movimentos assinalam de forma inevitável a crise do antigo “centro” humanista ou da posição de sujeito dominante. Não são meramente anti-humanistas, pois procuram avançar para um projeto pós-humano totalmente novo. Estes movimentos sociais e políticos são, ao mesmo tempo, sintoma da crise do sujeito e, para os conservadores, até a sua “causa”, para além de representarem alternativas positivas e pró-ativas. Na linguagem da minha teoria nómada,<sup>56</sup> estes movimentos exprimem tanto a crise da maioria quanto os padrões de devir das minorias. O desafio para a teoria crítica consiste em ser capaz de identificar a diferença entre esses diferentes fluxos de mutação.

<sup>55</sup> Ver Rosi Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity Press, 2002).

<sup>56</sup> Ver Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (2nd ed. New York: Columbia University Press, 2011) e *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti* (New York: Columbia University Press, 2011).

Por outras palavras, a posição pós-humanista que defendo baseia-se no legado anti-humanista, mais especificamente nos pressupostos epistemológicos e políticos da geração pós-estruturalista, e procura ir mais além. Os pontos de vista alternativos sobre o humano e as novas formações de subjetividade que surgiram, nos últimos trinta anos, a partir das epistemologias radicais da filosofia continental não se opõem meramente ao humanismo, mas criam outras visões do eu. As diferenças sexualizadas, racializadas e naturalizadas, longe de serem categorias limitadoras do sujeito do humanismo, transformaram-se em modelos alternativos do sujeito humano. Plenamente desenvolvidos, estes modelos estão na origem do deslocamento do humano, como ficará ainda mais claro no próximo capítulo, que analisa a viragem pós-antropocêntrica. Por enquanto, quero sublinhar essa mudança do anti-humanismo para uma posição pós-humana afirmativa e analisar, do ponto de vista crítico, alguns dos seus componentes.

Encontro três correntes principais no pensamento pós-humano contemporâneo: a primeira vem da filosofia moral e desenvolve uma forma reativa de pós-humano; a segunda, dos estudos de ciência e tecnologia, e impõe uma forma analítica de pós-humano; e a terceira, vinda da minha própria tradição de filosofias anti-humanistas da subjetividade, propõe um pós-humanismo crítico. Olhemos para cada uma delas.

A abordagem reativa do pós-humano é defendida, em termos conceituais e políticos, por pensadores liberais contemporâneos como Martha Nussbaum.<sup>57</sup> Nussbaum elabora uma defesa detalhada e contemporânea do humanismo, entendido como garantia da democracia, da liberdade e do respeito pela dignidade humana, não aceitando a ideia de crise do humanismo europeu e muito menos a possibilidade do seu declínio histórico. A autora reconhece os desafios apresentados pelas economias globais contemporâneas orientadas para a tecnologia, mas responde-lhes reafirmando os ideais humanistas clássicos e a política liberal progressista. Nussbaum defende a necessidade de valores humanistas universais, considerando-os a solução para a fragmentação e a deriva relativista dos nossos tempos, fruto da própria globalização. O universalismo cosmopolita humanista é, também, apresentado como um antídoto contra o nacionalismo e o

<sup>57</sup> Ver Martha Nussbaum, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999) e *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010).

etnocentrismo que assolam o mundo contemporâneo, e contra a atitude americana dominante de indiferença em relação ao resto do mundo.

Para o pós-humanismo reativo ou negativo de Nussbaum, é fundamental a ideia de que um dos efeitos da globalização é precisamente uma espécie de recontextualização induzida pela economia de mercado. Isto gera um novo sentido de interligação que, por sua vez, remete para a necessidade de uma ética neo-humanista. Para Nussbaum, o universalismo abstrato é a única posição capaz de fornecer bases sólidas para valores morais como a compaixão e o respeito pelos outros, que ela associa à tradição do individualismo liberal americano. Agrada-me que Nussbaum sublinhe a importância da subjetividade, mas preocupa-me o facto de ela voltar a associá-la a uma crença universalista no individualismo, nas identidades fixas, nas localizações estáveis e nos laços morais que as oprimem.

Por outras palavras, Nussbaum rejeita os pontos de vista das filosofias anti-humanistas radicais dos últimos trinta anos. Ela abraça, em particular, o universalismo em vez de, e contra, as perspectivas feministas e pós-coloniais sobre a importância das políticas de localização e da sua cuidadosa fundamentação em termos geopolíticos. Ao abraçar o universalismo descorporizado, Nussbaum acaba por ser paradoxalmente provinciana na sua visão do que conta como humano (Bhabha, 1996).<sup>58</sup> Não há espaço para experimentar novos modelos de sujeito; para Nussbaum, a condição pós-humana pode ser resolvida com o restabelecimento de uma visão humanista do sujeito. Como veremos na próxima secção, enquanto Nussbaum preenche o vazio ético do mundo globalizado com as normas humanistas clássicas, os pós-humanistas críticos optam pelo caminho da experimentação. Procuram novas formas de reivindicar o direito à comunidade e à pertença para os sujeitos que adotaram uma distância crítica relativamente ao individualismo humanista.

Uma segunda corrente do pós-humano vem dos estudos de ciência e tecnologia. Este campo interdisciplinar contemporâneo levanta importantes questões éticas e conceptuais sobre o estatuto do humano, mas, de uma forma geral, não parece interessar-se por estudar aprofundadamente as suas implicações para uma teoria da subjetividade. A influência da postura

<sup>58</sup> Homi K. Bhabha, "Unpacking my library ... again", in: Iain Chambers and Lidia Curti (eds.), *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons* (London and New York: Routledge, 1996).

antiepistemológica e antissubjetiva de Bruno Latour explica em parte esse desinteresse. Mais concretamente, o que encontramos é um conjunto de correntes de investigação pós-humana paralelas e não comunicantes. Gera-se, assim, uma nova segregação do conhecimento, reinscrevendo-se a separação entre as “duas culturas”, as Humanidades e as Ciências, que abordarei com mais detalhe no capítulo 4.

Por agora, deixem-me sublinhar que as diversas teorias pós-humanas partilham da convicção de que a ciência contemporânea e as biotecnologias afetam a própria matéria e estrutura dos seres vivos, tendo alterado drasticamente o nosso entendimento do que constitui, hoje, o enquadramento básico de referência do humano. A intervenção tecnológica sobre toda a matéria viva gera uma uniformidade negativa e uma dependência mútua entre os humanos e as outras espécies. O Projeto Genoma Humano, por exemplo, une todas as espécies humanas partindo do conhecimento exaustivo da nossa estrutura genética. No entanto, este aspeto consensual gera caminhos de investigação divergentes. As Humanidades continuam a questionar as implicações epistemológicas e políticas da condição pós-humana para a nossa compreensão do sujeito humano. Além disso, dão conta de grandes ansiedades relativamente ao estatuto moral do ser humano, ao mesmo tempo que exprimem o desejo político de resistir aos abusos da apropriação do novo saber genético, em nome de uma lógica comercial e lucrativa.

Os estudos contemporâneos de ciência e tecnologia, por outro lado, têm objetivos diferentes. Estes estudos desenvolveram uma forma analítica de teoria pós-humana. Por exemplo, Franklin, Lury e Stacey, trabalhando dentro de um quadro de referência sociocultural, referem-se ao mundo de hoje tecnologicamente mediado como “pan-humanidade”.<sup>59</sup> Isso indica um sentido global de interconexão entre todos os humanos, mas também entre o meio-ambiente humano e o não humano, incluindo o urbano, o social e o político, o que cria uma teia de interdependências intrincadas. Essa nova pan-humanidade é duplamente paradoxal: em primeiro lugar, porque grande parte das suas interconexões são negativas e assentam num sentimento comum de vulnerabilidade e de medo relativamente a catástrofes

<sup>59</sup> Sarah Franklin, Celia Lury and Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture* (London: Sage, 2000), p. 26.

iminentes; em segundo lugar, porque esta nova proximidade global nem sempre gera tolerância e coexistência pacífica; pelo contrário, as formas de rejeição xenófoba da alteridade e o aumento da violência armada são características-chave da nossa época, como argumentarei no capítulo 3.

Outro exemplo relevante do mesmo pensamento analítico pós-humano, dentro do campo disciplinar dos estudos de ciência, é o trabalho do sociólogo Nikolas Rose (2007).<sup>60</sup> Rose escreveu de forma eloquente sobre as novas formas de “biossocialidade” e biocidadania que vão emergindo a partir do reconhecimento generalizado da natureza biopolítica da subjetividade contemporânea. Apoiando-se numa perspectiva foucaultiana sobre o modo como a gestão biopolítica da vida define, hoje, as economias capitalistas avançadas, Rose desenvolve uma análise eficaz e empiricamente fundamentada dos dilemas da condição pós-humana. Este enquadramento analítico pós-humano defende, a partir de Foucault, um tipo de normatividade neo-kantiana. Esta parece-me ser uma posição bastante útil, até porque defende uma visão do sujeito como processo relacional, tendo como referência a última fase do pensamento de Foucault.<sup>61</sup> No entanto, como defenderei mais detalhadamente no próximo capítulo, o regresso a uma noção de responsabilidade moral kantiana volta a colocar o indivíduo no centro da discussão. Isto não é compatível com a ontologia processual de Foucault e cria contradições teóricas e práticas que minam o propósito assumido de desenvolver uma abordagem pós-humana.

Outro caso significativo para o pós-humanismo analítico é aquele defendido por Peter-Paul Verbeek (2011).<sup>62</sup> Partindo do reconhecimento da associação íntima e produtiva entre sujeitos humanos e artefactos tecnológicos, bem como da impossibilidade teórica de mantê-los separados, Verbeek alude à necessidade de uma viragem pós-antropológica que ligue humanos a não-humanos, embora, ao mesmo tempo, procure não ultrapassar certos limites. A sua forma analítica de pós-humanismo caracteriza-se

<sup>60</sup> Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twentieth-first Century* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007).

<sup>61</sup> Ver Michel Foucault, *The History of Sexuality. Vol. I* (New York: Pantheon Books, 1978), *The History of Sexuality, Vol. II: The Use of Pleasure* (New York: Pantheon Books, 1985); e *The History of Sexuality, Vol. III: The Care of the Self* (New York: Pantheon Books, 1986).

<sup>62</sup> Peter-Paul Verbeek, *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2011).

desde logo por uma abordagem da própria tecnologia profundamente humanista e, portanto, normativa. O principal argumento de Verbeek é o de que “as tecnologias contribuem ativamente para a forma como os humanos desenvolvem a ética”;<sup>63</sup> uma espécie de ética humanista revista e atualizada é, assim, sobreposta às tecnologias pós-humanistas.

Para defender o princípio humanista que está na base das tecnologias contemporâneas, Verbeek sublinha a natureza moral das ferramentas tecnológicas, que, enquanto agentes, podem orientar a tomada de decisão humana relativamente a questões normativas. O autor apresenta também várias formas de intencionalidade maquínica, todas elas orientadas para formas não humanas de consciência moral. Só se levarmos em consideração a moralidade das coisas, defende Verbeek, poderemos integrar a nossa tecnologia numa comunidade social mais alargada e criar um tipo de humanismo pós-humano para o século XXI. Isso implica deslocar a intencionalidade moral tradicional da consciência transcendental autónoma para os próprios artefactos tecnológicos.

O pós-humanismo analítico dos estudos de ciência e tecnologia é um dos componentes mais importantes da cena pós-humana contemporânea. Porém, em termos das teorias críticas do sujeito, que são o centro da minha atenção, essa abordagem segue noutra direção, porque volta a propor segmentos específicos dos valores humanistas sem abordar as contradições produzidas por semelhante exercício de fusão teórica.

O orgulho nos avanços tecnológicos e na riqueza que os acompanha não deve impedir-nos de ver as grandes contradições e as formas de desigualdade social e moral geradas pelas nossas tecnologias avançadas. Não prestar atenção a isto, em nome de uma neutralidade científica ou de um vínculo pan-humano apressadamente reconstruído devido à globalização, é apenas um modo de evitar a questão. A meu ver, o que é surpreendente na abordagem dos estudos de ciência e tecnologia, ainda que ela esteja ancorada teoricamente na filosofia moral ou na teoria sociocultural, é o alto grau de neutralidade política revelado sobre a situação pós-humana. Tanto Rose quanto Franklin *et al.*, por exemplo, deixam claro que a sua investigação se concentra na parte analítica e visa compreender etnograficamente, e de

---

<sup>63</sup> Peter-Paul Verbeek, *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2011), p. 5.

forma mais precisa e íntima até, como essas novas tecnologias realmente funcionam. Os estudos de ciência e tecnologia tendem a desvalorizar as consequências que as suas posições têm para o processo de revisão do entendimento do sujeito. A subjetividade e, com ela, a análise política fundamentada da condição pós-humana continuam a não fazer parte da discussão. Colocar a subjetividade no centro do debate é fundamental, na minha opinião, pois ela permite-nos ligar várias problemáticas que, de momento, se encontram dispersas por diferentes domínios. Por exemplo, questões ligadas a normas e valores, formas de vínculo comunitário e pertença social, bem como questões de governança política pressupõem e exigem que se trabalhe com uma noção de sujeito. O pensamento crítico pós-humano quer reagrupar uma comunidade discursiva a partir das diferentes correntes contemporâneas, divergentes e fragmentadas do pós-humanismo.

Não posso deixar de notar, aliás, uma divisão de trabalho um tanto bizarra e altamente problemática sobre a questão da subjetividade entre os estudos de ciência e tecnologia, por um lado, e as análises políticas do capitalismo avançado, por outro. Por exemplo, Hardt e Negri (2000, 2004), ou a escola italiana de Lazzarato (2004) e Virno (2004),<sup>64</sup> tendem a evitar a ciência e a tecnologia e não as abordam com a mesma profundidade e sofisticação que dedicam à análise da subjetividade. Acho que devíamos rever esta segregação de campos discursivos e procurar trabalhar em prol de uma teoria pós-humana reintegrada que inclua a complexidade científica e tecnológica, bem como as suas implicações para a subjetividade política, a economia política e as formas de governança. Procurarei desenvolver este projeto nos capítulos que se seguem.

Há um outro grande problema com o humanismo residual que encontramos nas abordagens pós-humanas analíticas que olham de forma moralizante para a tecnologia e que desenvolvem experiências paralelas com novas formas de subjetividade: a sua excessiva confiança na intencionalidade moral da própria tecnologia. Refiro-me mais especificamente ao facto de estas abordagens não prestarem a devida atenção à autonomia atualmente alcançada pelas máquinas. A complexidade das nossas tecnologias

---

<sup>64</sup> Ver Michael Hardt e Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000) e *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin Press, 2004); Maurizio Lazzarato, *Les révolutions du capitalisme* (Paris: Seuil, 2004); e Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude* (New York: Semiotext(e), 2004).

inteligentes está no centro da viragem pós-antropocêntrica, que será o tema do próximo capítulo. Por enquanto, olhemos para um aspeto particular da nossa inteligência tecnológica.

Uma edição recente do semanário *The Economist* (2 de junho de 2012) dedicada ao tema “A moral e as máquinas” levanta algumas questões pertinentes sobre o grau de autonomia alcançado pelos robôs e apela à sociedade para que desenvolva novas regras para os gerir. A análise é reveladora: em oposição à ideia modernista do robô como subserviente ao humano, exemplificado pelas “três leis da robótica” de Isaac Asimov formuladas em 1942,<sup>65</sup> hoje somos confrontados com uma nova situação, em que a intervenção humana é muito mais marginal, senão completamente irrelevante. O semanário *The Economist* escreve:

À medida que os robôs se tornam mais autónomos, a ideia de máquinas controladas por computadores que enfrentam decisões éticas deixa o reino da ficção científica para fazer parte do mundo real.<sup>66</sup>

A maioria destes novos robôs foi construída para fins militares, e voltarei a esta questão no capítulo 3, mas muitos outros robôs são usados para fins civis, de forma perfeitamente aceitável. Em comum, têm uma característica fundamental: a tecnologia tornou possível que as tomadas de decisão humanas fossem contornadas, quer ao nível operacional quer ao nível moral. De acordo com este relato, os humanos irão exercer a sua ação cada vez menos “no circuito” e cada vez mais “sobre o circuito”, monitorizando os robôs de guerra e os robôs operários, em vez de os controlar totalmente. Ficam por resolver as questões éticas e legais que garantam que seja atribuída

<sup>65</sup> Essas três leis são as seguintes: (1) Um robô não pode ferir um ser humano ou, por inação, permitir que um ser humano seja ferido. (2) Um robô deve obedecer às ordens que lhe sejam dadas por seres humanos, exceto nos casos em que tais ordens entrem em conflito com a Primeira Lei. (3) Um robô deve proteger a sua própria existência desde que tal proteção não entre em conflito com a Primeira ou a Segunda Leis. Estas leis foram estabelecidas por Isaac Asimov num conto, em 1942, e depois reimpressas no seu *best-seller* mundial, *Eu, Robô*, em 1950, e tornaram-se noções fundamentais nos estudos cibernéticos. Mais tarde, Asimov acrescentou uma quarta lei que precede todas as outras: (0) Um robô não pode prejudicar a humanidade ou, por inação, permitir que a humanidade sofra algum dano. Ver Isaac Asimov, *I, Robot* (New York: Gnome Press, 1950).

<sup>66</sup> *The Economist*, Technology Quarterly: “Robots on the frontline”, 2 de junho (2012): pp. 4-20 (p. 11).

responsabilidade à tomada de decisão das máquinas autônomas, a partir do momento em que elas disponham de capacidades cognitivas.

À medida que se tornam mais inteligentes e mais difundidas, as máquinas autônomas tendem a tomar decisões de vida ou de morte e, assim, a assumir agência. No entanto, se esse alto grau de autonomia equivale a uma tomada de decisão moral é, na melhor das hipóteses, uma questão ainda em aberto. Ao contrário daqueles que afirmam que a tecnologia tem uma intencionalidade moral incorporada, eu diria que ela é neutra em termos normativos. Pensemos em algumas perguntas urgentes, como, por exemplo: pode um veículo voador não tripulado, também conhecido como *drone*, disparar sobre uma casa onde se sabe estar escondido um alvo, embora essa casa também abrigue civis? Devem os robôs envolvidos em missões humanitárias contar às pessoas a verdade sobre as condições em que se encontram, causando pânico e dor? Tais questões conduzem-nos ao campo da “ética das máquinas”, que visa dar às máquinas a capacidade de fazer tais escolhas de forma adequada, ou seja, distinguir o certo do errado. Mas a quem cabe decidir?

De acordo com o *The Economist* (2012), uma nova abordagem ética tem de ser desenvolvida através de experiências ativas, nomeadamente em três áreas: em primeiro lugar, o papel do Direito para determinar se o engenheiro, o programador, o fabricante ou o operador são culpados caso uma máquina aja erradamente. Para se atribuírem responsabilidades, é necessário um registo detalhado do sistema que possa explicar o raciocínio por detrás do processo de tomada de decisão. Uma das consequências ao nível do *design* será uma preferência por sistemas que obedeçam a regras predefinidas em vez de sistemas de tomada de decisão. Em segundo lugar, quando os sistemas éticos estiverem integrados nos robôs, as decisões que eles tomarem têm de ser as que a maioria consideraria certas. Poderão ser úteis também as técnicas da filosofia experimental, que estuda o modo como as pessoas respondem aos dilemas éticos. Em terceiro lugar, será preciso uma nova colaboração interdisciplinar entre engenheiros, especialistas em ética, juristas e decisores políticos, já que cada um, isoladamente, elaboraria regras muito diferentes. Todos beneficiariam de um trabalho em conjunto.

O que há de pós-humano na situação descrita pelo *The Economist* é que o fator decisivo da questão não é um eu humano individualizado. Em vez disso, espera-se aquilo a que eu chamaria uma interconexão transversal ou

uma “articulação” de atores humanos e não humanos, não muito diferente da Teoria Ator-Rede de Latour (Law e Hassard, 1999).<sup>67</sup> É sintomático que um jornal tão cauteloso e conservador como o *The Economist*, diante do desafio representado pelo poderes pós-humanos das tecnologias que desenvolvemos, não apele a um regresso aos valores humanistas, mas sim à experimentação pragmática. Isto suscita-me três comentários: em primeiro lugar, não poderia estar mais de acordo com o facto de este não ser o momento para saudades nostálgicas do passado humanista, mas para experiências orientadas para o futuro com novas formas de subjetividade. Em segundo lugar, quero chamar a atenção para a estrutura neutra das tecnologias contemporâneas ao nível normativo: elas não são dotadas de agência intrinsecamente humanista. Em terceiro lugar, noto que os defensores do capitalismo avançado parecem ser mais rápidos a compreender o potencial criativo do pós-humano do que alguns dos opositores neo-humanistas deste sistema, por mais progressistas e bem-intencionados que sejam. Voltarei, no próximo capítulo, a esta corrente oportunista do pós-humano desenvolvida na economia de mercado contemporânea.

### **Pós-humanismo crítico**

A terceira corrente de pensamento pós-humano, e que corresponde à minha própria versão, não apresenta nenhuma ambivalência conceptual ou normativa em relação ao pós-humanismo. Quero ir além do pós-humanismo analítico e desenvolver perspectivas afirmativas sobre o sujeito pós-humano. Claro que a minha inspiração para dar o salto para o pós-humanismo crítico vem das minhas raízes anti-humanistas. Na realidade, a corrente de pensamento que mais revelou o potencial produtivo da condição pós-humana remonta, genealogicamente, aos pós-estruturalistas, ao antiuniversalismo feminista e à fenomenologia anticolonial de Frantz Fanon (1967) e do seu mestre Aimé Césaire (1955).<sup>68</sup> Mantendo um compromisso semelhante, esta corrente procura pensar as implicações do pós-humanismo para o nosso entendimento do sujeito humano e da humanidade como um todo.

<sup>67</sup> John Law e John Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After* (Oxford: Blackwell, 1999).

<sup>68</sup> Ver Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (New York: Grove Press, 1967) e Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* (Paris: Présence Africaine, 1955).

O trabalho dos teóricos da raça e dos teóricos pós-coloniais apresenta um pós-humanismo cosmopolita situado, alicerçado tanto pela tradição europeia quanto por fontes de inspiração moral e intelectual não-ocidentais. Há diversos exemplos que mereciam uma análise mais aprofundada do que aquela que poderei oferecer aqui; deixem-me, no entanto, sintetizar os seus pontos principais.<sup>69</sup> Edward Said (1978)<sup>70</sup> foi um dos primeiros a alertar o campo da teoria crítica ocidental para a necessidade de se desenvolver uma análise informada e aprofundada do humanismo secular baseado no Iluminismo, que levasse em consideração a experiência colonial, os seus abusos violentos e a injustiça estrutural, bem como a existência pós-colonial. A teoria pós-colonial desenvolveu esta ideia até chegar à noção de que os ideais de razão, tolerância secular, igualdade perante a lei e norma democrática não são, e em termos históricos não foram de facto, incompatíveis com as práticas europeias de dominação violenta, de exclusão e de uso sistemático e instrumental do terror. Reconhecer que a razão e a barbárie não são mutuamente exclusivas, tal como não o foram o Iluminismo e o horror, não deve levar ao relativismo cultural ou ao niilismo moral, mas sim a uma crítica radical da noção de humanismo e da sua ligação com a crítica democrática e o secularismo. Edward Said defende a ideia de que

é possível criticar o humanismo em nome do humanismo e que, conscientes dos seus abusos pela experiência do eurocentrismo e do Império, se poderia dar forma a um tipo de humanismo diferente, cosmopolita e ligado ao texto e à palavra, capaz de absorver as grandes lições do passado, [...] sem deixar

<sup>69</sup> Alguns exemplos importantes: a ética da diáspora de Avtar Brah (*Cartographies of Diaspora: Contesting Identities* [New York and London: Routledge, 1996]) ecoa o neo-humanismo anti-global de Vandana Shiva (*Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge* [Boston, MA: South End Press, 1997]). O humanismo africano ou ubuntu tem recebido cada vez mais atenção, desde Patricia Hill Collins (*Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* [London: Routledge, 1991]) a Drucilla Cornell (*The Ubuntu Project with Stellenbosch University* [[www.fehe.org/index.php?id=281](http://www.fehe.org/index.php?id=281), 2002]). Numa vertente mais nomádica, a política de relações de Édouard Glissant (*Poetics of Relation* [Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1997]) inscreve a hibridez multilingue no centro da condição pós-humana contemporânea. O “secularismo subalterno” de Homi Bhabha (*The Location of Culture* [New York: Routledge, 1994]) vem na esteira do importante legado de Edward Said.

<sup>70</sup> Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia University Press, 2004).

de ouvir as vozes e as correntes que emergem no presente, muitas delas extraterritoriais, exílicas e desalojadas.<sup>71</sup>

Para a demanda pós-humana, lutar por esses espaços seculares subalternos é hoje uma prioridade, buscando o que alguns chamam uma “ética global para uma política e uma economia globais” (Kung, 1998).<sup>72</sup>

O cosmopolitismo planetário de Paul Gilroy (2000) também propõe uma forma produtiva de pós-humanismo crítico contemporâneo.<sup>73</sup> Gilroy responsabiliza a Europa e os europeus pelo nosso fracasso coletivo em implementar os ideais do Iluminismo humanista. Assim como as feministas, os teóricos da raça desconfiam da ideia de desconstruir uma posição de sujeito a que, historicamente, nunca tiveram direito. Gilroy vê o colonialismo e o fascismo como uma traição ao ideal europeu do Iluminismo, um ideal que Gilroy está determinado a defender, responsabilizando os europeus pelas suas falhas éticas e políticas. O racismo divide a humanidade comum e iliba os brancos de qualquer sensatez ética, reduzindo-os a um estatuto moral infra-humano. Além disso, reduz os não-brancos a um estatuto ontológico sub-humano que os expõe a uma violência assassina. Opondo-se firmemente ao regresso dos apelos fundamentalistas às diferenças étnicas, que têm sido lançados por um conjunto de nacionalistas brancos, negros, sérvios, ruandeses e texanos, entre outros, Gilroy identifica como sendo a epidemia dos nossos tempos globalizados aquilo a que Deleuze chama os “micro-fascismos” (Deleuze e Guattari, 1987).<sup>74</sup> Para Gilroy, a transformação ética faz-se através da crítica de cada categoria nacionalista e não através da afirmação de uma nova categoria dominante. O autor contrapõe a mobilidade da diáspora e as interligações transculturais às forças do nacionalismo. Esta é uma teoria de mestiçagem, hibridez e cosmopolitismo, decididamente antirracista. Em vez do poder permanente dos estados-nação, Gilroy propõe as políticas afirmativas dos movimentos

<sup>71</sup> Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia University Press, 2004), p. 11.

<sup>72</sup> Hans Kung, *A Global Ethic for Global Politics and Economics* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

<sup>73</sup> Paul Gilroy, *Against Race. Imaging Political Culture beyond the Colour Line* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

<sup>74</sup> Gilles Deleuze e Felix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987).

transversais, como o antiesclavagismo, o feminismo, os Médicos sem Fronteiras e outros exemplos semelhantes.

A ecologia e o ambientalismo são duas fontes de inspiração totalmente diferentes e valiosas para as reconfigurações contemporâneas do pós-humanismo crítico. Ambas se baseiam num profundo sentimento de interligação entre o eu e os outros, incluindo os outros não-humanos ou os outros da “terra”. Esta prática de nos relacionarmos com os outros implica, e aumenta com, a rejeição do individualismo autocentrado, gerando uma nova forma de combinar os interesses pessoais com o bem-estar de toda uma comunidade, a partir das interligações ambientais.

A teoria ambientalista sublinha a ligação entre a ênfase humanista no Homem como medida de todas as coisas e a dominação e exploração da natureza, condenando os abusos da ciência e da tecnologia. Ambos implicam violência epistémica e física sobre os “outros” estruturais e estão relacionados com o ideal iluminista europeu de “razão”. A visão de mundo que equiparava o Poder ao controlo científico racional sobre “os outros” também militava contra o respeito pela diversidade das coisas vivas e das culturas humanas (Mies e Shiva, 1993).<sup>75</sup> A alternativa ambientalista consiste numa nova abordagem holística que combina cosmologia com antropologia e espiritualidade pós-secular, sobretudo feminista, para defender a necessidade de formas benévolas de respeito pela diversidade, tanto nas suas formas humanas como nas não-humanas. Shiva e Mies sublinham, assim, a importância de uma espiritualidade que torne a vida sustentável nessa luta por novas formas concretas de universalidade: uma reverência pela sacralidade da vida, um respeito profundo por tudo o que vive. Essa atitude opõe-se ao humanismo ocidental e ao investimento, no Ocidente, na racionalidade e na secularidade como pré-condições para o desenvolvimento conseguido através da ciência e da tecnologia. Do ponto de vista holístico, Shiva e Mies apelam ao “reencantamento do mundo”,<sup>76</sup> ou à cura da Terra e daquilo que foi tão cruelmente desunido. Em vez de defender a emancipação a partir do domínio da necessidade natural, Shiva pugna por uma forma de emancipação que ocorra nesse domínio e em harmonia com ele. Desta mudança de perspectiva nasce uma crítica ao ideal de igualdade

---

<sup>75</sup> Maria Mies e Vandana Shiva, *Ecofeminism* (London: Zed Books, 1993).

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 18.

como emulação das formas masculinas de comportamento e também a rejeição de um modelo de desenvolvimento que é construído em torno desse ideal e que é compatível com as formas globais de supremacia do mercado.

Embora os pós-humanistas ecológicos como Shiva procurem distanciar-se de qualquer coisa que esteja, ainda que remotamente, relacionada com o “pós”-modernismo, pós-colonialismo ou pós-feminismo, não deixa de ser paradoxal que todos partilhem das premissas epistémicas da crítica pós-humana. Por exemplo, todos concordam com a geração pós-estruturalista na sua crítica à homogeneização das culturas resultante dos efeitos do capitalismo avançado globalizado. Todos propõem como alternativa um tipo de ambientalismo firme, baseado no neo-humanismo não ocidental. O que importa para Mies e Shiva é a reafirmação da necessidade de novos valores universais que vão no sentido da interligação entre os humanos à escala mundial. Assim, as necessidades universais são equiparadas aos direitos universais e afetam quer as necessidades básicas e concretas, como a alimentação, o abrigo, a saúde, a segurança, quer as necessidades culturais mais elevadas, como a educação, a identidade, a dignidade, o conhecimento, o afeto, a alegria e o cuidado. Estes são os fundamentos materiais que subjazem às reivindicações situadas de novos valores éticos.

Um novo pós-humanismo ecológico levanta, pois, questões de poder e de direitos na era da globalização e apela a uma autorreflexividade por parte dos sujeitos que ocupam o antigo centro humanista, mas também daqueles que vivem num dos muitos centros de poder da pós-modernidade avançada, que agora se encontram dispersos (Grewal e Kaplan, 1994).<sup>77</sup>

No meu trabalho, defino o sujeito crítico pós-humano no âmbito de uma ecofilosofia de múltiplas pertenças, ou seja, um sujeito relacional constituído na e pela multiplicidade, um sujeito que opera por entre as diferenças, mas que é também diferenciado internamente, sem deixar de estar situado e de ser responsável. A subjetividade pós-humana exprime uma forma parcial de responsabilidade, porque corporizada e incorporada, e que se baseia num forte sentido de coletividade, de relacionalidade e, portanto, de comunidade.

<sup>77</sup> Inderpal Grewal e Caren Kaplan (eds.), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1994).

A minha posição é a favor da complexidade e promove a subjetividade pós-humana radical, apoiada na ética do devir, como veremos no próximo capítulo. Por conseguinte, a atenção é deslocada da subjetividade uma para a nómada, contrariando assim a natureza do alto humanismo e das suas variações contemporâneas. Este ponto de vista rejeita o individualismo, distanciando-se igualmente do derrotismo relativista e niilista. Além disso, promove um vínculo ético em tudo diferente dos interesses próprios de um sujeito individual, tal como o define o humanismo clássico de forma canónica. Uma ética pós-humana para um sujeito não-uno propõe um sentido ampliado de interligação entre o eu e os outros, incluindo os não-humanos ou os outros da “terra”, através da eliminação do obstáculo representado pelo individualismo autocentrado. Como vimos antes, o capitalismo biogenético contemporâneo gera uma forma global de interdependência mútua reativa de todos os organismos vivos, incluindo os não-humanos. Esta espécie de unidade tende a ser de tipo negativo, como se tratasse de uma forma partilhada de vulnerabilidade, ou seja, de um sentido global de interligação entre o ambiente humano e o não-humano quando colocados perante ameaças comuns. A recomposição pós-humana da interação humana que proponho não é o mesmo que o vínculo reativo de vulnerabilidade, mas é um vínculo afirmativo que situa o sujeito no fluxo das relações com os outros múltiplos.

Como veremos no próximo capítulo, há para mim umnexo necessário entre o pós-humanismo crítico e o movimento para além do antropocentrismo. Refiro-me a este movimento como uma expansão da noção de Vida em direção ao não-humano ou *zoe*. O resultado é um pós-humanismo radical, uma posição que usa o hibridismo, o nomadismo, as diásporas e os processos de crioulização para reconfigurar as reivindicações de subjetividade, de ligações e de comunidade entre os sujeitos de tipo humano e não-humano. Esta será a próxima etapa do argumento, que delinearei no capítulo 2.

## Conclusão

Este capítulo traçou o meu itinerário pessoal a partir das múltiplas genealogias possíveis do pós-humano, incluindo o aparecimento de formas alternativas de pós-humanismo crítico. Essas novas formações são motivadas pela morte daquele “Homem” – a antiga medida de todas as coisas.

O eurocentrismo, o masculinismo e o antropocentrismo são apresentados, portanto, como fenómenos complexos e internamente diferenciados. Isto, por si só, bastaria para descrever o carácter altamente complexo do próprio conceito de humanismo. De facto, há muitos humanismos e o meu próprio itinerário, geracional e geopolítico, digladiava-se essencialmente com uma linha genealógica específica:

[o]s humanismos românticos e positivistas através dos quais as burguesias europeias estabeleceram a sua hegemonia sobre [a modernidade], o humanismo revolucionário que abalou o mundo e o humanismo liberal que procurava domesticá-lo, o humanismo dos nazis e os humanismos das suas vítimas e opositores, o humanismo anti-humanista de Heidegger e o anti-humanismo humanista de Foucault e Althusser, o humanismo secular de Huxley e Dawkins ou o pós-humanismo de Gibson e Haraway.<sup>78</sup>

O facto de esses diferentes humanismos não poderem ser reduzidos a uma narrativa linear constitui parte do problema e dos paradoxos resultantes da tentativa de superar o humanismo. O que me parece absolutamente evidente é a necessidade histórica, ética e política de ultrapassar essa noção, à luz da sua história de promessas não cumpridas e de brutalidade não reconhecida. Uma medida-chave para apoiar esse processo, em termos estratégicos e metodológicos, tem sido a prática da política de localização ou as práticas de conhecimento situado e responsável.

Permitam-me concluir com três observações de fundo: em primeiro lugar, precisamos de uma nova teoria do sujeito que tenha em conta a viragem pós-humana e que, portanto, reconheça o declínio do humanismo. Em segundo lugar, como mostra a proliferação de posições críticas pós-humanas dentro e fora da tradição filosófica ocidental, o fim do humanismo clássico não corresponde a uma crise, trazendo mesmo consequências positivas. Em terceiro lugar, o capitalismo avançado foi rápido a perceber e a explorar as oportunidades geradas pelo declínio do humanismo ocidental e pelos processos de hibridização cultural induzidos pela globalização. Abordarei este último ponto no próximo capítulo, mas gostaria ainda de tecer algumas considerações sobre os outros dois pontos.

<sup>78</sup> Tony Davies, *Humanism* (London: Routledge, 1997), p. 141.

Em primeiro lugar, temos de compreender as implicações da condição pós-humana em termos do declínio do humanismo europeu, de modo a desenvolver uma base sólida para a subjetividade ética e política. A era pós-humana está repleta de contradições, como veremos nos próximos dois capítulos. Estas contradições exigem uma avaliação ética, uma intervenção política e uma ação normativa. Portanto, daqui se depreende que o sujeito pós-humano não é pós-moderno, isto é, não é antifundacionista. Também não é desconstrucionista, porque não está enquadrado linguisticamente. A subjetividade pós-humana que defendo é bastante materialista e vitalista, corporizada e incorporada, firmemente localizada em algum lugar, de acordo com a “política de localização” feminista, a que aludi ao longo deste capítulo. Por que sublinho tanto a questão do sujeito? Porque uma teoria da subjetividade materialista e relacional, “natural-cultural” e capaz de auto-organização é fundamental para elaborar ferramentas críticas adequadas à complexidade e às contradições dos nossos tempos. Uma forma meramente analítica de pensamento pós-humano não chega. Sobretudo, um interesse sério pelo sujeito permite-nos considerar elementos como a criatividade e a imaginação, o desejo, as esperanças e as aspirações (Moore, 2011),<sup>79</sup> sem os quais não podemos entender a cultura global contemporânea e as suas conotações pós-humanas. Precisamos de uma visão do sujeito que seja “digna do presente”.

Isto leva-me à minha segunda observação: o problema do eurocentrismo enquanto “nacionalismo metodológico” (Beck, 2007)<sup>80</sup> e o seu vínculo de longa data ao humanismo. Atualmente, os sujeitos de conhecimento europeus devem cumprir a obrigação ética de ser responsáveis pela sua história passada e pela longa sombra que ela projeta sobre a sua política atual.<sup>81</sup> A nova missão que a Europa deve abraçar implica a crítica de interesses próprios tacanhos, da intolerância e da rejeição xenófoba da alteridade. O destino dos migrantes, refugiados e requerentes de asilo que

<sup>79</sup> Henrietta Moore, *Still Life. Hopes, Desires and Satisfaction* (Cambridge: Polity Press, 2011).

<sup>80</sup> Ulrich Beck, “The cosmopolitan condition: Why methodological nationalism fails”, *Theory, Culture & Society*, 24.7-8 (2007): 286-90.

<sup>81</sup> Como defenderam também Edgar Morin (*Penser l'Europe*. Paris: Gallimard, 1987), Luisa Passerini ([ed.] *Identità Culturale Europea. Idee, Sentimenti, Relazioni*. Florence: La Nuova Italia Editrice, 1998), Etienne Balibar (*We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004); e Zygmunt Bauman (*Europe: An Unfinished Adventure*. Cambridge: Polity Press, 2004).

carregam o peso do racismo na Europa contemporânea é emblemático desse estreitar da mente europeia.

É necessário definir um novo plano de ação, que já não é o da subjetividade racional, universal europeia ou eurocêntrica, mas antes o da sua transformação radical, em rutura com as tendências imperialistas, fascistas e antidemocráticas da Europa. Como já afirmei, desde a segunda metade do século XX, a crise do humanismo filosófico – também conhecida como a morte do “Homem” – refletiu e, ao mesmo tempo, aumentou as preocupações em relação ao declínio do estatuto geopolítico da Europa como potência mundial imperialista. A teoria e os fenómenos históricos mundiais funcionam em paralelo quando se trata da questão do humanismo europeu. Devido às relações estabelecidas entre as duas dimensões, a teoria crítica pode dar importantes contributos para o debate em torno da Europa.

Acredito que a condição pós-humana pode facilitar a tarefa de redefinir um novo papel para a Europa numa época em que o capitalismo global atravessa uma fase triunfante, mas também de imperfeição em termos de sustentabilidade e justiça social (Holland, 2011).<sup>82</sup> Esta convicção cheia de esperança baseia-se na abordagem pós-nacionalista (Habermas, 2001; Braidotti, 2006),<sup>83</sup> que apresenta o declínio do eurocentrismo como um acontecimento histórico e defende uma mudança qualitativa de perspetiva no nosso sentido coletivo de identidade. Seyla Benhabib, no seu brilhante trabalho sobre o cosmopolitismo alternativo (2007), aborda a questão da Europa como um espaço de transformação.<sup>84</sup> A ênfase que Benhabib coloca numa prática cosmopolita pluralista e o seu compromisso para com os direitos dos refugiados, dos apátridas e dos migrantes, permite inovar as noções universalistas clássicas de cosmopolitismo e propõe práticas situadas e ligadas a contextos específicos. Tudo isto se liga à minha ética pós-humana situada. Uma das tarefas principais da teoria crítica pós-humana é, portanto, a de desenhar cartografias exatas e precisas para essas diferentes posições de sujeito que sirvam de trampolim para recomposições pós-humanas de um vínculo cosmopolita pan-humano.

<sup>82</sup> Eugene Holland, *Nomad Citizenship* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2011).

<sup>83</sup> Jürgen Habermas, *The Post-National Constellation* (Cambridge: Polity Press, 2001); Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics* (Cambridge: Polity Press, 2006).

<sup>84</sup> Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

Gostaria, em particular, de ir além da aspiração social-democrata de Habermas e propor um projeto pós-humano de “devir minoritário” ou de “devir nómada” da Europa (Deleuze e Guattari, 1987; Braidotti, 2008).<sup>85</sup> Esta é uma forma de evitar uma série de armadilhas binárias, por exemplo, entre uma Europa globalizada e culturalmente diversa, de um lado, e as definições tacanhas e xenófobas de identidade europeia, do outro. O devir nómada da Europa implica a resistência ao nacionalismo, à xenofobia e ao racismo, todos eles maus hábitos da velha Europa imperialista. Como tal, uma perspetiva situada e responsável deve substituir o universalismo grandioso e agressivo do passado. Esta perspetiva abraça um novo projeto político e ético, ao assumir uma posição firme também contra a síndrome da “Fortaleza Europa” e reativando a tolerância como ferramenta de justiça social (Brown, 2006).<sup>86</sup>

A viragem pós-humana pode apoiar e potenciar este projeto na medida em que desloca a atenção que antes recaía exclusivamente sobre a ideia da Europa como o berço do humanismo, guiada por uma espécie de universalismo que lhe confere um sentido único de propósito histórico. O processo de devir minoritário ou nómada da Europa implica a rejeição do papel de missionário que a Europa havia chamado a si, apresentando-se como o alegado centro do mundo. Se for verdade que está a ocorrer uma mutação sociocultural em direção a uma sociedade multiétnica e multimédia, então a transformação não pode afetar apenas o polo dos “outros”. A transformação tem de deslocar também a posição e a prerrogativa do “mesmo”, isto é, do antigo centro. Desenvolver um novo tipo de identidade nómada europeia pós-nacionalista é, sem dúvida, um desafio, pois este projeto requer a des-identificação das identidades estabelecidas e vinculadas à nação. Trata-se de um projeto sobretudo político, mas que tem também um forte núcleo afetivo feito de convicções, visão e desejo ativo de mudança. Podemos potenciar coletivamente esses devires alternativos.

A minha sensibilidade pós-humana poderá parecer visionária e até impaciente, mas ela é muito pró-ativa ou, para usar o meu termo favorito:

<sup>85</sup> Gilles Deleuze e Felix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987); Rosi Braidotti, “In spite of the times: the postsecular turn in feminism”, *Theory, Culture & Society*, 25.6 (2008): 1-24.

<sup>86</sup> Wendy Brown, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

afirmativa. Uma política afirmativa combina crítica com criatividade na procura de visões e projetos alternativos. Para mim, o desafio da condição pós-humana consiste em aproveitar as oportunidades oferecidas pelo declínio da posição de sujeito uno defendida pelo humanismo, que se transmutou de forma variada e complexa. Por exemplo: a intermistura cultural já existente nas nossas etno-paisagens pós-industriais e a efervescente recomposição dos géneros e das sexualidades que se produz sob uma imagem aparentemente calma de igualdade de oportunidades, longe de serem indicadores de uma crise, são acontecimentos produtivos. Representam novos pontos de partida que acionam possibilidades ainda inexploradas de união, de construção de comunidade e de reivindicação de poder. Da mesma forma, a atual revolução científica, liderada pelas ciências biogenéticas, ambientais, neuronais e outras ciências contemporâneas, cria alternativas poderosas às práticas estabelecidas e às definições de subjetividade. Em vez de cair nos hábitos de pensamento sedimentados que o passado humanista institucionalizou, a condição pós-humana encoraja-nos a dar um salto em direção às complexidades e aos paradoxos dos nossos tempos. Para cumprir essa tarefa, uma nova criatividade intelectual é absolutamente necessária.

## Revisitando o humano

### Humanismos críticos\*

PRAMOD NAYAR

Em *Fledgling* (2005), uma ficção científica escrita por Octavia Butler, Shori é um vampiro geneticamente modificado que consegue tolerar a luz do sol e coabitar facilmente com humanos. Representa uma raça híbrida, nem humano nem vampiro, tanto humano quanto vampiro. Em Ursula Le Guin (*The Left Hand of Darkness*, 1969<sup>1</sup>) encontramos um mundo pós-gênero onde se pode escolher ser homem ou mulher quando se está com o cio, perturbando supostas características distintivas da raça humana “normal” – em que cada corpo tem um único sexo biológico – e imaginando gêneros intercambiáveis. *Woman on the Edge of Time*, de Marge Piercy: a presos problemáticos de um hospital psiquiátrico são implantados neurotransmissores que permitem controlar o comportamento, tornando-os apáticos e inertes – um tema que Piercy foi buscar a um acontecimento de 1960, quando os funcionários dos hospitais-prisão de Atascadero e de Vacaville usaram succinilcolina para modificar o comportamento dos pacientes. Os presos, de forma discutível, permanecem humanos, mas sem nenhuma das capacidades cognitivas, intelectuais e emotivas que associamos a um ser humano “normal”.

Na série de culto *Twilight*, de Stephen Meyer, os vampiros tornam-se vegetarianos e já não se alimentam de humanos, chegando a ponderar misturarem-se através da procriação. Na ficção de Anne Rice, os vampiros vivem em clãs e replicam a estrutura familiar dos humanos. O ciborgue interpretado por Arnold Schwarzenegger desenvolve capacidades emocionais nos últimos filmes da saga *Terminator* (1984-2009). Em *Gattaca* (1997),

---

\* Pramod Nayar, “Revisiting the Human: Critical Humanisms”, in: *Posthumanism* (Cambridge: Polity Press, 2014), pp. 1-34. Tradução de João Oliveira Duarte.

<sup>1</sup> Edição portuguesa: *A Mão Esquerda das Trevas* (Lisboa: Relógio D’Água, 2018).

o destino individual é quase inteiramente determinado pelo código genético. Aqueles cujo ADN é aceitável entram nas classes altas (os “válidos”) e aqueles que falham os testes genéticos tornam-se, naturalmente, os “in-válidos”.

Os clones constituem uma parte da futura sociedade de *Never Let me Go*,<sup>2</sup> romance de Kazuo Ishiguro. Os clones são fabricados para serem doadores de órgãos para os humanos que precisam deles para sobreviver, enquanto os humanos “normais”, independentes e soberanos, são “convertidos” em formas de vida que incorporam outros corpos e órgãos, diluindo as fronteiras corporais. Em fábulas por todo o mundo, os animais têm características antropológicas enquanto os humanos, nos filmes de terror e na ficção, se transformam em lobisomens.

Pessoas com poderes especiais – mutantes – têm de lutar por direitos e pela sua dignidade contra os humanos nos filmes da saga *X-Men* (2000-2020). *The Swarm* (2006), de Frank Schwaizng, Yrr, uma forma de vida senciente, um organismo unicelular que desenvolveu inteligência de enxame, junta diversas formas de vida marinhas para atacar a civilização humana porque esta destruiu o *habitat* de milhões de espécies. Na sua autobiografia – *Rebuilt: How Becoming Part Computer Made e More Human* (2005) –, Michael Chorost afirma de forma categórica que o seu implante coclear – um *chip* de computador implantado na sua cabeça que lhe permite ouvir melhor – fez dele um ciborgue, um *Homo Faber*, mas também o torna mais humano. Em *Geek Love* (1989), romance controverso de Katherine Dunn, bebés mutantes diluem a diferença sexual, mas, também, a diferença entre animais e humanos. Neste, Dunn estabelece uma crítica política à própria ideia de “pessoa” num mundo, como o nosso, onde a individualidade e a personalidade são entendidas, para quem tenha uma qualquer incapacidade, apenas nos termos da sua “deficiência” e da sua diferença face à anatomia e psicologia “normais”. No romance de Wendy Mass, *A Mango-Shaped Space* (2003), o protagonista sinestético é chamado de aberração porque consegue *ver* música e números em termos de cores. Num campo diferente, o projeto *Tissue Culture and Art* faz esculturas a partir de materiais orgânicos construídos em laboratório, transformando

<sup>2</sup> Edição portuguesa: *Nunca Me Deixes* (Lisboa: Gradiva, 2005).

a vida e a matéria em obras de arte de forma a mostrar que a vitalidade da vida atravessa humanos, animais e coisas.<sup>3</sup>

Todos os textos citados chamam a atenção para a construção do ser humano “normal” com as suas características biológicas e os seus atributos, a sua forma, funções e sexo determinado biologicamente. De forma implícita, propõem que uma determinada fisiologia e anatomia, a consciência e uma determinada capacidade intelectual, sejam erigidas em critério de normalidade. Esta humanidade obrigatória do homem, definida e essencializada nesses atributos, é interrogada, chamando-se a atenção para o carácter construído da “pessoa” humana. Mais significativamente, estes textos sublinham o esbatimento de fronteiras corporais, identitárias (de género, espécie, raça) e até de consciência, tornando impossível isolar o “humano” de um agregado de homem-máquina, cadáveres ou outras formas de vida. O pós-humanismo crítico, como iremos chamar a este tema político-filosófico presente na literatura, na cultura popular e na teoria, é o *descentramento radical do humano soberano, coerente e autónomo que conhecemos da tradição, de forma a demonstrar como ele está desde sempre a evoluir, constituído e constituindo-se de múltiplas formas de vida e de máquinas*. Os textos literários que, desde o Renascimento, nos mostraram como os humanos se comportavam, reagiam e interagem – de facto, já foi defendido que a literatura “inventou” o humano – começaram agora a mostrar que estes são o que são *porque* incluem o não-humano.

Os rápidos avanços na tecnologia, por outro lado, encontram-se ao mesmo tempo próximos e distantes destas representações, literárias e populares, da fluidez corpóreo-fisiológica, da liminaridade ontológica e das transformações da identidade que colocaram a ligação homem-máquina, os corpos trans-espécies e os híbridos orgânicos-inorgânicos no centro do imaginário popular.

Clonagem, engenharia de células estaminais, criogenia, inteligência artificial, e xenotransplantação diluem as fronteiras entre animal, humano

---

<sup>3</sup> Louis van den Hengel, “Zoography: Per/forming Posthuman Lives”, in: *Biography* 35, no. 1 (2012): 1-20. Neste ensaio sobre a obra de arte e os tecidos vivos, Luis Van Den Hengel defende uma “zoografia” na qual a vitalidade da vida que atravessa humanos, animais e objetos inanimados possa ser imaginada como “uma produção contínua de novas relações” (p. 8). Este sentido de “relacionalidade” que atravessa diferentes formas e espécies é central para Haraway, Wolfe e a visão pós-humanista.

e máquina, naquilo que pode ser apelidado como um novo organicismo (ou mesmo organismo?). Os ativistas dos direitos humanos alertam para o facto de que os prisioneiros, os comatosos, aqueles que se encontram detidos em hospitais psiquiátricos, em conjunto com as minorias étnicas/linguísticas/religiosas e as pessoas portadoras de deficiência possam ser tratados como inferiores, mesmo tendo a escravatura sido abolida há já muito. Etólogos cognitivos e biólogos já demonstraram que os traços que tomamos como exclusivos do ser humano – altruísmo, consciência, linguagem – são características que os animais também têm. A consciência humana, afirmam, é um epifenómeno.

Como até este curto e seletivo inventário demonstra, as características que garantiam a divisão entre humano e não-humano, são, desde o final do século XX, objeto de um exame crítico sustentado, mas também controverso. Filósofos, académicos ligados aos estudos culturais ou literários e cientistas de diversas disciplinas têm debatido, por vezes de forma bastante agressiva, o que significa ser humano numa época como esta. Ao mesmo tempo, especialistas em ética, ativistas dos direitos dos animais e médicos têm discutido com teólogos, advogados e governos sobre a justeza de novas formas de vida híbridas, a maior parte delas sintetizadas em tinas de laboratório, salas de operações, discos rígidos ou placas de Petri.

Mas mesmo quando não parte da ciência contemporânea, a ficção explora a *natureza* do humano na época da biotecnologia, da engenharia genética e dos computadores. A partir da ficção científica, dos romances distópicos e de outras expressões da cultura popular, podemos compreender que uma nova história cultural do humano precisa de se confrontar com a seguinte questão: que formas de humano sobrevivem ainda e existem? A ficção científica também nos obriga a especular sobre o futuro da evolução humana: como *será* o humano no futuro? O que vem depois do (pós-)humano? O pós-humanismo é, à primeira vista, um marcador temporal deste humano posterior, talvez mais avançado.

É necessário destacar dois enquadramentos importantes para o termo.

Por um lado, “pós-humanismo” refere-se à *condição ontológica* na qual muitos humanos vivem, e serão cada vez mais a viver, com corpos química, cirúrgica e tecnologicamente modificados em estreita articulação (em rede) com máquinas e outras formas orgânicas (órgãos de outras formas de vida através de xenotransplantação, por exemplo).

Por outro lado, e especialmente na sua declinação *crítica*, o “pós-humanismo” é uma nova *conceptualização* do humano, estudando as representações culturais, as relações de poder e os discursos que, historicamente, situaram o humano *acima* de outras formas de vida, controlando-as. Como método filosófico, político e cultural, aborda a questão do humano na época da modificação tecnológica, das formas de vida híbridas, das novas descobertas quanto à socialidade (e “humanidade”) dos animais, apontando para um novo entendimento da “vida”. Numa radical reformulação do humanismo, o *pós-humanismo crítico* pretende ir além das formas tradicionais de pensar o indivíduo autônomo, tratando o humano como um agenciamento que coevoluiu com outras formas de vida, ligado ao meio ambiente e à tecnologia; rejeita a visão do humano como algo excepcional, separado das outras formas de vida e normalmente dominante/dominando. Desta forma, o pós-humanismo crítico começa por assumir que o humano incorpora a *diferença* sobre a forma de ADN, espécie ou forma de vida, de tal modo que o seu caráter único acaba por se revelar um mito.

Rejeita, igualmente, o *capacitismo* do humanismo tradicional, de forma a incluir variações corporais – tal como as pessoas portadoras de deficiência – mas também o animal. Ao centrar-se menos nas capacidades e na ação, sublinhando uma vulnerabilidade partilhada por todos, o pós-humanismo crítico convoca-nos a repensar o caráter único e delimitado do humano. Em cada um dos textos literários e da cultura popular citados no primeiro parágrafo, por exemplo, os autores estão interessados em olhar para o humano normativo antes de demonstrar como o não-humano ou alguém que não entra na classificação do humano “normal” é constituído.

Procurando uma definição mais inclusiva de humano e de vida, o pós-humanismo crítico, com a sua metodologia teórico-filosófica, faz uso de todas as críticas ao humanismo tradicional e de todos os discursos e representações onde a marginalização dos “outros” corpos como infra-humanos ou não-humanos tem sido desconstruída. Todos os estudos da deficiência, estudos animais, estudos de monstros, estudos cibernéticos e de consciência contribuem para o pós-humanismo, na medida em que redefinem as fronteiras do humano e colocam em causa as hierarquias entre humano/não-humano, humano/máquina e humano/inumano. Quando o *Especismo* trata as formas de vida não-humanas como dispensáveis, isso acarreta, como consequência, que um conjunto de humanos – como a história mostra sob

a forma de genocídios, racismo e escravagismo – seja excluído da categoria de humano, sendo, então, também ele dispensável. Cary Wolfe estabelece uma comparação face aos diversos tipos de *Especismo*, comparação que é central para a cidadania multiespécies do pós-humanismo crítico:

Enquanto esta *estrutura* de subjetivação humanista e *especista persistir*, enquanto for um dado adquirido que não há problema algum em explorar e matar sistematicamente animais não-humanos apenas pela sua pertença a uma espécie diferente, o discurso humanista estará sempre disponível para ser usado por uns humanos contra outros, para apoiar a violência contra o outro, *qualquer* que seja a espécie – ou gênero, ou raça, ou classe, ou diferença sexual.<sup>4</sup>

Esta percepção de uma ligação intrínseca entre o humanismo *especista* e práticas discriminatórias, como o racismo ou o sexismo, encontra-se no centro dessa reformulação do humanismo que o pós-humanismo crítico procura.

Pós-humanismo não diz, assim, apenas respeito a implantes protésicos que aumentam as qualidades e capacidades do humano (este é o seu sentido *popular*, mais em linha com a base ontológica do termo e ao contrário do que tenho vindo a chamar pós-humanismo *crítico*). Ao invés, o pós-humanismo crítico vê a consciência e as diversas capacidades humanas como evoluindo em conjugação com outras formas de vida, com a tecnologia e com os diversos ecossistemas. Isso significa que não vê o humano como o centro de todas as coisas, mas como um momento numa rede de conexões, trocas e cruzamentos entre todas as formas de vida. Tem origem em disciplinas e correntes filosóficas que revelam que os modos de descrição/atribuição da diferença e categorização (humano/não-humano, humano/máquina, humano/inumano) que criaram o Humano como categoria, são excludentes. Usando uma outra formulação, o pós-humanismo crítico encontra a sua origem em todos aqueles projetos teóricos e críticos nos quais a natureza construída e excludente dos sistemas de segregação, diferença, pureza, coerência e separação – de corpos, subjetividades e

<sup>4</sup> Cary Wolfe, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species and Posthumanist Theory* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2003).

identidades –, tanto na biologia como na literatura, filosofia ou política, é rejeitado a favor das misturas, dos agenciamentos, das assimilações, das contaminações, dos circuitos de interferência, das trocas de informações e das fusões. No lugar do humanismo tradicional, com a sua identidade de espécie, tratando-a como única e autocontida, o pós-humanismo crítico centra-se na identidade inter-espécies; em vez de apostar, como o primeiro, no humano, ele vê o *humanimal*. Toda a evolução e desenvolvimento humanos, na frase memorável de Donna Haraway em *When Species Meet*,<sup>5</sup> é menos sobre o Ser e mais sobre o “devir-com”.

Neste texto, irei examinar primeiro as diversas definições para os termos “humanismo”, “trans-humanismo” e “pós-humanismo”. Depois, de forma breve e para contextualizar, irei fazer um levantamento das três grandes críticas ao humanismo: o pós-estruturalismo foucaultiano, o feminismo e a tecnociência.

## Termos e definições

### Humanismo

É preciso compreender o que se entende pelo termo “humano” antes de definirmos “humanismo”. O humano é tradicionalmente considerado como um sujeito (alguém que é consciente de *si* próprio), caracterizado por uma inteligência/pensamento racionais, capaz de planejar a sua atuação tendo em conta os/as seus/suas necessidades, desejos e vontades e, como resultado da sua ação, produzir história. Neste sentido tradicional do termo, o humano foi sempre considerado como masculino e universal. É sempre referido no singular (*o* humano) e como um conjunto de atributos ou condições: racionalidade, autoridade, autonomia e capacidade de ação.

O humanismo é o estudo deste sujeito individual e dos diversos atributos que reconhecemos como fazendo parte dele. Trata o sujeito humano como o centro do mundo, que, por sua vez, é influenciado pelos pensamentos e ações humanos. A liberdade do indivíduo em perseguir as suas escolhas é tratada como algo central ao sujeito humano. Tanto a consciência de si – reconhecer-se por aquilo que se é – como o autoconhecimento são tratados como uma marca do ser humano.

<sup>5</sup> Donna Haraway, *When Species Meet* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).

Acima de tudo, conceitos como o de dignidade humana, direitos humanos e debates sobre a “condição” humana têm como pressuposto esta ideia do humano universal. A partir da Idade Moderna (depois de 1600, mais ou menos), tanto a moral, como a ética e a responsabilidade partem desta visão do ser humano autónomo, consciente de si mesmo, coerente e autodeterminado, cuja essência reside na racionalidade, na alma – que é inteiramente diferente do corpo. Qualquer modificação ou melhoria só são possíveis através desse poder da racionalidade – a capacidade de pensar, de estar seguro de si – que constitui a essência do ser humano e o distingue, supostamente, de outras formas de vida e de tudo quanto lhe seja estrangeiro.

### **Trans-humanismo**

O pós-humanismo tem hoje duas vertentes que decorrem de visões bastante diferentes relativamente ao humano – eu uso o termo para significar não apenas a condição ontológica, mas, também, uma visão do ser humano. A primeira vertente, presente na cultura popular (*Exterminador*, *Matrix*, ficção *cyberpunk*), é uma hagiografia das tecno-modificações do humano, defendendo que as alterações tecnológicas e biológicas irão melhorar o “ser humano”. Isso implica que *existe uma entidade identificável como “o humano”*, um “eu” ou uma “pessoa” humana a que se podem acrescentar melhorias. Esta vertente recusa-se a ver no humano uma construção ligada a outras formas de vida e encara a tecnologia como um meio de acrescentar algo às capacidades humanas já existentes ou de colmatar uma falta.

Esta versão do pós-humanismo é geralmente denominada de “trans-humanismo” e, como o definiu de forma certa Cary Wolfe, corresponde a uma “intensificação do humano”.<sup>6</sup> Acredita na perfetibilidade, olhando para as limitações do corpo biológico como algo que pode ser ultrapassado através da tecnologia, dando lugar, no futuro, a um corpo humano mais rápido, mais inteligente, menos propenso a doenças e com maior longevidade. Nick Bostrom, um dos mais importantes filósofos do trans-humanismo, define-o deste modo: “ele [o trans-humanismo]

<sup>6</sup> Cary Wolfe, *What is Posthumanism?* (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2010), p. XV.

defende que a natureza humana é passível de melhorias através do uso da ciência e de outros métodos racionais, tornando possível um aumento da esperança de vida dos humanos, alargando as nossas capacidades físicas e intelectuais e dando-nos um controlo acrescido sobre os nossos estados mentais e disposições”.<sup>7</sup>

Os trans-humanistas encaram as versões existentes do humano como um estágio intermédio, anterior à chegada de um *humano* mais avançado, no qual os corpos e a inteligência podem ser melhorados para uma maior utilidade e desempenho (“melhoria” tem sido definida como “uma intervenção que modifica as características de uma pessoa, adicionando capacidades que, de outra forma, não a caracterizariam”<sup>8</sup>), baseando-se na racionalidade como indicador fundamental da identidade e encarando o corpo como algo que limita os fins da mente.

Enquanto os primeiros trans-humanistas raramente abordavam questões morais, filósofos mais recentes, como Ingmar Persson e Julian Savulescu (2010) ou James Hughes (2010) defendem um ser humano superior em termos morais, com maior empatia, altruísmo e responsabilidade ética. Para estes, a melhoria de capacidades sem a correspondente melhoria moral (é desta forma que Persson e Savulescu colocam a questão) significaria que uma minoria cognitivamente avançada, mas moralmente atrasada, poderia infligir danos ainda maiores. A discussão sobre se as modificações aumentam ou diminuem as qualidades humanas permanece por resolver (Wilson e Haslam 2009,<sup>9</sup> Harris 2007<sup>10</sup> e 2011,<sup>11</sup> Koch 2010<sup>12</sup>), assim como a discussão, entre especialistas em bioética, relativa aos procedimentos de tratamento ou de aperfeiçoamento (onde certas intervenções médicas são consideradas tratamento para deficiência ou doença e, assim, *necessárias*,

<sup>7</sup> Nick Bostrom, “In Defense of Posthuman Dignity”, in: *Bioethics*, 19, no. 3 (2005: 202-214), pp. 202-3.

<sup>8</sup> Michael Bess, “Enhanced Humans *versus* ‘Normal People’: Elusive Definitions”, in: *Journal of Medicine and Philosophy*, 35 (2010): 641-655 (p. 643).

<sup>9</sup> Samuel Wilson e Nick Haslam, “Is the future more or less human? Differing views of humanness in the posthumanism debate”, in: *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 39, 2 (2009): 1-20.

<sup>10</sup> John Harris, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007).

<sup>11</sup> John Harris, “Moral enhancement and freedom”, in: *Bioethics*, 25, 2 (2011): 102-11.

<sup>12</sup> Tom Koch, “Enhancing who? Enhancing what? Ethics, bioethics, and transhumanism”, in: *Journal of Medicine and Philosophy*, 2010, 35: 685-699.

em oposição a outras intervenções que “apenas” melhoram capacidades já existentes: ver Sabin e Daniels,<sup>13</sup> Bostrom e Roache,<sup>14</sup> O’Mathúna,<sup>15</sup> e Buchanan<sup>16</sup>).

O trans-humanismo continua a acreditar nos ideais do Iluminismo no que diz respeito à divisão entre homens e animais, tratando a humanidade como uma espécie separada e autocontida. O filósofo Giorgio Agamben é quem melhor o resume, quando sublinha que o humano tem sido definido pela expulsão do animal – no qual “algo da vida animal separou-se” do humano, criando-se uma hierarquia entre vegetal, animal e vida humana.

No trans-humanismo, em particular na ficção científica mais popular, é dada uma grande ênfase à maquinização dos humanos e à humanização das máquinas. Na utilização quase obsessiva de certos temas, como o dos computadores superinteligentes que ameaçam oprimir os humanos ou o dos implantes robóticos que reorganizam e perturbam o humano, o pós-humano é apenas um humano superior, uma união entre este e a máquina. Uma definição paradigmática desta relação é dada por Katherine Hayles: o pós-humano “implica não apenas uma conexão a máquinas inteligentes, mas uma ligação tão intensa e multifacetada que já não é possível distinguir, de forma significativa, entre o organismo e os circuitos de informação nos quais o primeiro se encontra enredado”<sup>17</sup>.

W. J. Mitchell, outro hagiógrafo desta forma de pós-humanismo que acredita numa humanidade avançada, caracteriza o pós-humano como “Eu++”, em que os humanos “vivem, quotidianamente, numa simbiose homem-computador e onde interagem com dispositivos sensoriais, inteligentes, interconectados e espalhados por todo o meio envolvente”<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> James E. Sabin e Norman Daniels, “Determining ‘Medical Necessity’”, in: *Mental Health Practice*, Hastings Centre Report, 24, no.6 (1994: 5-13).

<sup>14</sup> Nick Bostrom e Rebecca Roache, “Ethical issues in human enhancement”, in: *New Waves in Applied Ethics*, org. Jesper Ryberg, Thomas S. Peterson e Clark Wolf (London: Palmgrave-Macmillan, 2007), pp. 120-152.

<sup>15</sup> Donal O’Mathúna, *Nanoethics: Big Ethical Issues with Small Technology* (New York and London: Continuum, 2009).

<sup>16</sup> Allen Buchanan, *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

<sup>17</sup> Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1999), p. 35.

<sup>18</sup> William J. Mitchell, *Me++: The Cyborg Self and the Networked City* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003), p. 3.

Na fé que tem quanto à capacidade de a tecnologia assegurar um certo tipo de futuro, esta versão do pós-humanismo torna-se tecno-determinista e utópica. Para citar de novo Bostrom: “a forma mais sensata de encarar tais expectativas [esperança de vida indefinida, maiores capacidades intelectuais] é abraçar o progresso tecnológico”<sup>19</sup>. Mas vê também um *telos* para o futuro da humanidade que será atingido, quase exclusivamente, através da tecnologia. E porque recupera o mito do progresso e da superioridade tecnológica do homem branco, esta visão do futuro tem sido criticada, não injustamente, como sendo apenas mais uma “mitologia branca” (veja-se Dinerstein 2006<sup>20</sup>, por exemplo).

Esta versão popular do pós-humanismo não vê no humano uma construção. Retém deste os atributos chave – sensação, emoção e racionalidade – mas acredita que estas características podem ser melhoradas através de intervenções tecnológicas. No entanto, isto implica que há concepções tradicionais do humano que continuam a persistir nesta versão popular e que ela apenas procura um aperfeiçoamento deste. É esta crença em atributos inatos, essenciais, que o pós-humanismo crítico coloca em causa, demonstrando que o humano é um agregado e que os seus atributos evoluíram em conjunto com outras formas de vida.

### **Pós-humanismo crítico**

A segunda vertente do pós-humanismo pode ser apelidada de “crítica”. Como definição preliminar, podemos dizer, como Maureen MacNeil (2010)<sup>21</sup>, que rejeita tanto o excecionalismo (a ideia de que os humanos são criaturas únicas) como o instrumentalismo (segundo o qual os humanos teriam o direito de controlar o mundo natural). Esta vertente, bastante mais crítica para com o humanismo tradicional, defende que

- i) os humanos evoluem com animais e outras formas de vida, partilhando material genético, processos vitais e ecossistemas; e

<sup>19</sup> Nick Bostrom, “In Defense of Posthuman Dignity”, in: *Bioethics*, 19, no. 3 (2005: 202-214), p. 203.

<sup>20</sup> Joel Dinerstein, “Technology and its discontents: On the verge of the posthuman”, in: *American Quarterly*, 58, no. 3 (2006: 569-595).

<sup>21</sup> Maureen McNeil, “Post-millennial feminist theory: Encounters with humanism materialism, critique, nature, biology and Darwin”, in: *Journal for Cultural Research*, 14, no. 4 (2010): 427-437.

- ii) a tecnologia não é uma mera prótese da identidade humana, mas *intrínseca* a esta.

O pós-humanismo crítico chama a atenção para o facto de a máquina e o corpo orgânico, o humano e outras formas de vida, se encontrarem agora perfeitamente articulados, mutuamente independentes e evoluindo em conjunto. Criticando a centralidade que a razão e o racionalismo têm no humanismo e no trans-humanismo (em conjunto com as fantasias, presente na ficção *cyberpunk* e no cinema, da desincorporação), oferece um entendimento da vida mais inclusivo e, por conseguinte, mais ético. Em vez do sujeito soberano, postula um sujeito não-unitário (tal como tem sido pensado por feministas como Luce Irigaray e, no caso do pós-humanismo, por Haraway<sup>22</sup> e Braidotti<sup>23</sup>).

Como método filosófico, implica repensar a própria ideia de subjetividade, na medida em que, para o pós-humanismo, a subjetividade humana é entendida como uma montagem, coevoluindo com máquinas e animais. Defende igualmente uma definição mais inclusiva da vida – uma maior resposta ético-moral, uma maior responsabilidade para com formas de vida não-humanas, numa época em que as fronteiras entre espécies se encontram esbatidas e em que a mistura é cada vez maior. Desta forma, o pós-humanismo transporta uma política bastante definida que passa por interrogar as hierarquizações entre formas de vida – hierarquizações que resultam em exploração e, inclusive, em erradicação. Mais do que outra coisa qualquer, o traço distintivo do pós-humanismo crítico é o escrutínio a uma subjetividade normativa, de carácter exclusivista, que definiu e categorizou as formas da vida em “animal”, “vegetal” e “humana”. Além disso, estabelece a ligação entre estratégias de exclusão do humanismo tradicional e mulheres, raças e grupos étnicos – mas também animais, que são excluídos como escravos, monstros ou fornecedores de carne, entretenimento e trabalho. É nesta definição do humano que encontramos as origens do sexismo, do racismo e de outras práticas de exclusão.

Contrariamente ao trans-humanismo, que pretende suplantar a forma humana, o pós-humanismo não pretende eliminar a dimensão corpórea do

<sup>22</sup> Donna Haraway, *When Species Meet* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).

<sup>23</sup> Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity, 2013).

humano. Pelo contrário, vê-a como essencial para a construção do meio envolvente (o mundo é aquilo que percebemos através dos nossos sentidos) onde qualquer sistema orgânico – como o corpo humano – existe. No entanto, este corpo está sempre *imerso*, na medida em que se encontra num meio ambiente com plantas, animais e máquinas. Adaptando o trabalho desenvolvido pelas ciências cognitivas, pela biologia e pela filosofia, o pós-humanismo crítico vê a complexidade do sistema humano, com os seus processos cognitivos/perceptivos e a sua consciência “única”, como resultando dessa imersão, onde a complexidade, com toda a organização interna e todas as suas operações, é *uma consequência da abertura ao meio*. Os sistemas, e aqui incluem-se os sistemas humanos, estão num estado de perpétuo nascimento que nunca chega a estabilizar porque são constantemente atravessados por fluxos de informação. Quando a biologia nos diz que a bactéria sustém aquilo que consideramos como o corpo humano autocontido, ou que muitas das características humanas resultam de respostas a outras formas orgânicas, o pós-humanismo crítico retira daí a conclusão de que o sistema humano é um “devir-com” que envolve sempre outras formas de vida.

Assim sendo, para o pós-humanismo crítico o humano é um agregado, cuja sobrevivência depende de relações simbióticas com numerosas formas de vida,<sup>24</sup> privilegiando, como condições determinantes, a coevolução, a simbiose e o diálogo em detrimento da sua autonomia, da sua competitividade, do seu isolamento. Encara a experiência humana, os modos de percepção e, inclusive, os estados afetivos, como resultado – sendo influenciados e formados – do aparelho sensorial de inúmeras outras formas de vida só posteriormente tornando-se autopoieticas. Como demonstra o trabalho de Lynn Margulis, os processos biológicos humanos resultaram de séculos de evolução, onde se deu a absorção, *no* corpo humano, de bactérias e organelos vindos do meio circundante. Desta forma, o que entendemos como unicamente humano é a *consequência da hibridização*

---

<sup>24</sup> Deleuze e Guattari andam perto de sugerir esta ideia pós-humanista quando escrevem, em *Mil Planaltos*: “Nem toda a Vida se encontra presa a estratos orgânicos: ao invés, o organismo é aquilo no qual a vida se vira contra si para se limitar a si mesma. Existem devires não-humanos que transbordam os estratos antropomórficos em todas as direções” (Gilles Deleuze e Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trad. Brian Massumi (London and New York: Continuum [1988] 2004), p. 554.

*e das trocas materiais e imateriais – dados, tal como aqueles que constam no código genético – que atravessam as diversas espécies, a pele e as funções de animais, plantas e humanos. Este último, para o pós-humanismo crítico, é um “híbrido dinâmico”, feito de “elementos ontologicamente diferentes”.*<sup>25</sup>

Entendido como híbrido ontológico, o humano não se centra em fronteiras, mas em canais e vias, não em limites, mas em fugas, não em paragens, mas em movimentos de corpos, informações e partículas, todas elas localizadas num sistema mais amplo. Sob a influência da teoria cibernética de segunda ordem (neocibernética), o pós-humanismo crítico interessa-se menos pelo grande sujeito humano do que por entender o humano como (i) um sistema localizado num meio ambiente e (ii) uma instanciação de redes de trocas informacionais (o ADN, mas também memórias) e materiais (bactérias e formas virais, por exemplo). É esta troca que torna possível aquela forma de percepção humana que cria o mundo e que tem sido a marca do sujeito humanista.<sup>26</sup> Finalmente, o pós-humanismo crítico encara a autonomia do ser humano como a autorregulação de um sistema quando em contacto com o meio ambiente. Isto significa que a complexidade interna do ser humano não é indício de uma forma de autonomia autocontida, mas antes a tentativa, por parte de um sistema, *para se regular a si mesmo, para se fechar, em conjunto com as suas operações, do meio que o envolve e no qual se encontra integrado*. O que quer dizer, consequentemente, que o humano se encontra desde sempre já envolvido com o seu meio ambiente e que, nas palavras de um comentador, é “difuso quanto aos seus contornos” e “profundamente dependente do que o rodeia”.<sup>27</sup>

O pós-humanismo crítico compreende a subjetividade humana através de uma relação recíproca, como formada por experiências vivenciadas no meio ambiente (no sentido biológico do termo) e, por sua vez, compreende

<sup>25</sup> Heike Jöns, “Dynamic Hybrids and the Geographies of Technoscience: Discussing Conceptual Resources Beyond the Human/Non-human Binary”, in: *Social and Cultural Geography*, 7, no. 4 (2006: 559-80), p. 572.

<sup>26</sup> Como Jöns sublinha, tanto as trocas materiais envolvem a transmissão de dados e informações como as “imaterialidades”, como crenças ou a imaginação, usam palavras e outros veículos para a fabricação e circulação de sentido (2006: 573). Jöns, H., “Dynamic Hybrids and the Geographies of Technoscience: Discussing Conceptual Resources Beyond the Human/Non-human Binary”, *Social and Cultural Geography*, 7, no. 4 (2006: 559-580).

<sup>27</sup> Robert Pepperell, *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain* (London: Intellect, 2003).

essas experiências como sendo moldadas pela subjetividade. Tanto a vida biológica como a subjetividade são condições “emergentes”, são o resultado de interações dinâmicas. O que é “natural” ao humano é o *produto da naturezacultura* [natureculture], *na qual material (corpos, tanto humanos como não-humanos), imaterial (informação, dados, memórias) e dinâmicas híbridas que as unem – fluxos e processos –, constituem o humano como instanciação deste hibridismo*. Se o humanismo supôs um humano delimitado, autocontido e excludente, o pós-humanismo crítico recontextualiza o humano no seu cenário tanto orgânico como inorgânico, e vê na estrutura, nas funções e na forma o resultado da coevolução.

Desta forma, a questão ética que coloca é a seguinte: dado que as nossas origens, as nossas histórias e os nossos trajetos evolutivos se encontram unidos, dado que partilhamos com os animais a mortalidade e a vulnerabilidade, como é que devemos viver-*com* outras formas de vida?

A vertente crítica do pós-humanismo afasta-se da posição moral do trans-humanismo num ponto significativo. Este último acredita que podemos melhorar atributos humanos específicos (como a compaixão) de forma a contribuir para uma melhor vida na terra – mas com isto mantém *uma ideia bastante clara sobre as qualidades humanas desejáveis* e o humano continua no centro de tudo quanto é desejável, necessário, continuando a ser aquilo a que se aspira. Para o pós-humanismo crítico, pelo contrário, as características essenciais do humano estão desde sempre já interligadas com outras formas de vida e os seus atributos fundamentais, sejam eles de ordem fisiológica, anatômica ou dizendo respeito à consciência, coevoluíram com outras formas de vida. Onde o trans-humanismo procura o melhoramento de atributos e qualidades humanas inatas, o pós-humanismo crítico, rejeitando a própria ideia de algo inato ao humano, prefere uma amálgama complexa de características desenvolvidas ao longo dos séculos através da interação dos humanos com o meio ambiente (que inclui vida orgânica e ferramentas não-orgânicas).

## **Humanismo crítico e as origens do pós-humanismo**

Durante o século XX, a filosofia, a teoria crítica e a biologia colocaram em causa de forma radical os ideais humanistas do Iluminismo e a própria ideia de humano. Iremos ver, de seguida e de forma breve, alguns dos maiores

deslocamentos que levaram ao descentramento do humano, deixando este de ser o centro da vida na Terra.

O humanismo crítico questionou:

- o mito do homem como centro do universo;
- a assim chamada “racionalidade autônoma” da mente humana;
- a capacidade do indivíduo em desencadear modificações na sua vida ou influenciar a história;
- a crença na transparência da linguagem como meio de expressão da individualidade e da experiência;
- a exclusão de certos grupos ou raças – judeus, negros, mulheres, escravos, castas intocáveis – da própria categoria de humano.

O humanismo crítico propõe que a ideia de um humano universal (ou Homem) é construída através de um processo de exclusão no qual grupos étnicos, religiosos ou raças são encarados como menos-que-humano. Além disso, a própria ideia de “pessoa” como sujeito autoconsciente coloca o humano acima do animal na medida em que assume que o animal, ao contrário do humano, não tem consciência de ser um animal. Assim, a categoria universal do “humano” não é realmente universal porque diversas formas de vida, ao longo da história, têm sido subordinadas ao Homem sob a forma de sub-humano, não-humano ou inumano. A história humana, de acordo com o humanista crítico, colocou repetidamente homossexuais, loucos, escravos, judeus e mulheres fora da categoria do humano, da mesma forma que considerou a vida animal como menos importante que a humana. O humanismo esteve sempre ligado aos “destinos imperiais” de exclusão, exploração e conquista da Europa.<sup>28</sup> Paradoxalmente, quando surge no Renascimento, presta bastante atenção a mutações biológicas e anomalias médicas – consideradas, no entanto, como “monstros”: porque tinham uma forma diferente e porque se comportavam de forma diferente, não pareciam caber dentro da categoria de “humano”. Ironicamente, este humanismo “universal” acabava por ser um sistema de *diferenciação* no qual

<sup>28</sup> Tony Davies, *Humanism* (London and New York: Routledge, 1997). Para os desenvolvimentos recentes do paradigma eurocêntrico do humanismo veja-se a discussão em Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity, 2013).

alguns corpos eram tratados como “humano” e outros como “não-humano”. Quando, por exemplo, Arty, a criança sem membros do romance *Geek Love*, de Katherine Dunn, consegue persuadir os “normais” a amputar os membros para que também sejam especiais, acaba por diluir as fronteiras da distinção entre normal e diferente. O inumano, a “pessoa” discutível de *Geek Love*, é o produto de um processo de diferenciação com normas rigorosas sobre o que constitui o “normal”.

O humanismo coloca ao centro o homem branco – e todos os outros géneros, todos os corpos diferentes, todos os outros grupos étnicos, são tratados como variantes deste modelo “padrão” aos quais *falta* alguma coisa. Politicamente, o humanismo permitiu que os europeus, as classes superiores e certos profissionais (como os médicos ou os psiquiatras) pudessem categorizar certos indivíduos como inumanos ou sub-humanos, enclausurando-os e negando-lhes direitos. Tanto os animais como certos grupos étnicos têm sido vítimas deste modelo classificatório no qual o Homem universal foi definido.

No século XX, a desconstrução do humanismo foi feita a partir de diversos pontos de vista. De todas as críticas ao humanismo que iremos analisar – pós-estruturalismo, feminismo e teoria *queer*, estudos de tecnologia e teoria crítica da raça –, a maior parte concentra-se nas seguintes áreas: sujeito/subjetividade, corpo e racionalidade humana. Correndo o risco de simplificar, podemos resumir a desconstrução do humanismo num argumento com duas etapas:

- não há nenhuma característica essencial do sujeito humano porque a “natureza humana” é socialmente construída e encontra-se enredada nos sistemas de observação que a caracterizam como “humana”;
- o conhecimento não pode ser fundado no sujeito humano e nos seus processos cognitivos porque, tal como a natureza humana, o conhecimento é socialmente construído.

### **Anti-humanismo pós-estruturalista**

Michel Foucault situa a emergência do humano num conjunto de ideias e conceitos que se desenvolveram durante o Iluminismo Europeu. Quase no fim de *As Palavras e as Coisas* escreveu de forma célebre: “o homem é

uma invenção de data recente”<sup>29</sup>. Aquilo a que Foucault aqui se refere diz respeito a uma maneira de *perceber* os processos cognitivos humanos, o comportamento e a ação. O homem foi “inventado” quando estas formas de percepção e de falar sobre esses processos, comportamentos e ações foram codificadas nas “ciências humanas”. Foi desta forma que o humano foi investigado, estudado, que sobre ele se escreveu e sobre ele se pronunciaram.

São três os domínios nos quais Foucault centra a sua análise sobre o homem: a vida (como uma categoria biológica, como animal), o trabalho (como ser produtivo) e a linguagem (na cultura).

Os processos cognitivos humanos e as características que constituem a sua subjetividade são encaradas, pelo humanismo, como a fundação de todo o conhecimento. Foucault, por outro lado, defende que a base do humanismo é a crença de que estes processos e características podem ser analisados, sendo ela que leva à criação das “ciências humanas”. O seu próprio projeto – a genealogia – envolveu uma investigação sobre a história das disciplinas das ciências humanas nas quais o sujeito foi formado. Assim, é a própria ideia de “natureza humana” que, para Foucault, se encontra em causa e não é tanto o que esta é, pode ou deva ser. Para ele, o que se encontra em causa é a forma como a própria categoria, o conceito de “natureza humana”, funciona em certos contextos e culturas específicas.

Num famoso diálogo com Noam Chomsky, a ideia do sujeito como origem de todo o conhecimento é demolida:

Prestei pouca atenção à capacidade de invenção (dos indivíduos) de originar conceitos, teorias ou verdades científicas sozinhos. E se a relação do sujeito à verdade fosse apenas um efeito do saber? E se o conhecimento fosse uma formação complexa, múltipla, não-individual? Devíamos analisar a produção de conhecimento como uma prática coletiva.<sup>30</sup>

Aqui, Foucault situa o assim chamado sujeito humano “soberano”, autónomo, com livre-arbítrio, dentro de uma rede de forças sociais e relações de poder: todo o conhecimento que o sujeito possa vir a possuir deriva

<sup>29</sup> Michel Foucault, *The Order of Things* (New York: Vintage, 1973), p. 387. (Edição portuguesa: *As Palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*, Lisboa: Edições 70, 2014).

<sup>30</sup> *Apud* Philip Barker, *Michel Foucault: An Introduction* (Edinburgh: Edinburgh University Press [1988] 2003), pp. 73-74.

dessas forças. Desta forma, quando o humanismo acredita que o sujeito, o agente da consciência histórica, irá criar sentido, Foucault propõe que olhemos para as estruturas institucionais que permitem que algo seja visto como verdadeiro ou falso. Isto é, “a verdade”, como afirma Foucault, “é o conjunto de regras através das quais o verdadeiro e o falso são separados”. Cada sociedade, diz, tem o seu próprio “regime da verdade”.<sup>31</sup>

Quando Foucault derruba o sujeito como a origem do sentido e a autoridade última sobre este, acaba também por colocar em questão o pressuposto fundamental do humanismo: a importância primordial da racionalidade. Demonstra como esta – ou a Razão – depende da categoria de “desrazão” ou loucura: o que é tomado como a racionalidade “natural” do homem surgiu, na realidade, a partir de um conjunto de processos sociais históricos através dos quais os critérios de “sanidade” e “insanidade” se desenvolveram. A racionalidade científica, uma peça fundamental na definição da Razão, garantiu que o homem poderia ser definido em termos biológicos ou médicos. No entanto, esta racionalidade científica foi sempre acompanhada de novos “regimes” através dos quais segmentos da população seriam definidos e descritos como “desviantes” – criminosos, loucos, homossexuais – podendo ser, e sendo, colocados sob vigilância da igreja, dos hospitais psiquiátricos, dos médicos e da polícia. Por seu lado, a economia e a sociologia examinavam o homem tendo em conta a sua utilidade e participação em atividades sociais, procedendo ao estabelecimento de categorias. O que Foucault aqui sugere é que a própria ideia de humano estava ligada a uma modalidade *investigativa* através do qual o conhecimento sobre o homem era produzido por meio de dispositivos científicos, sociais e filosóficos. A saúde, a mente, as crenças religiosas, os hábitos e os passatempos, as capacidades e as necessidades, tudo era estudado por “especialistas” cuja função era identificar critérios de “boa” saúde, crenças e necessidades aceitáveis. Desta forma, o sujeito humano *sujeitava-se* a esses regimes.

Com isto, Foucault rejeita a centralidade dos processos cognitivos humanos para a produção de saber, chamando a atenção para os processos institucionais, as regras e os regimes, as estruturas discursivas através dos quais o sujeito adquire sentido. Não há uma racionalidade única para o

---

<sup>31</sup> Michel Foucault, *Power/Knowledge*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1972).

sujeito, nenhum consegue alcançar uma natureza (humana) essencial ou verdadeira, livre dos constrangimentos e restrições do poder (consubstanciado nas instituições mencionadas no parágrafo anterior).<sup>32</sup> Isto significa que a identidade é constituída dentro do poder, não sendo possível a ninguém conhecer a sua própria humanidade, a sua verdadeira identidade, independente dos efeitos distorcidos do poder.<sup>33</sup> O sujeito não pré-existe aos discursos: apenas pode existir dentro das modalidades estabelecidas por estes, estando estes últimos sempre relacionados com o poder. Qualquer tipo de sujeito – o que ouve, o que pensa, o que sofre, o que ama, o que questiona – é formado dentro destes discursos.

Tendo estabelecido que o sujeito é formado dentro das (e sujeitoado às) ordens do discurso nas ciências humanas, Foucault propõe que tratemos o humanismo como um conjunto de técnicas ou processos, tendo este funcionado como forma de “diferenciar” indivíduos e grupos étnicos. Assim, Foucault vê-o como um dispositivo através dos quais grupos poderosos e instituições conseguiram controlar outros indivíduos e grupos. Nesta visão, o humanismo encontrava-se indissociavelmente ligado a práticas de tratamento, administração, vigilância e regulação de corpos individuais e coletivos.

Os governos, tendo obtido o conhecimento sobre o indivíduo ou o grupo, poderiam, de acordo com Foucault, “expor, marcar, ferir, amputar, fazer uma cicatriz, carimbar um signo no rosto... em resumo, tomar para si o corpo e inscrever sobre ele as marcas do poder”<sup>34</sup>. A subjetividade era assim sujeita a tecnologias do poder atuando sobre o corpo (na ciência médica ou na prisão) ou sobre a alma (como na psiquiatria).

Mas o poder era também inscrito no corpo através daquilo a que Foucault intitulou de “tecnologias do Eu”. Com isto queria dizer que uma

<sup>32</sup> Foucault defendeu que até pensadores radicais, como Freud ou Marx, abraçaram o ideal humanista de uma trajetória racional na qual o sujeito humano realizaria a sua natureza essencial. Marx acreditou que quando o sujeito humano se reapropriasse das suas capacidades básicas conseguiria realizar-se. Freud, por seu lado, acreditou que no momento em que o homem pudesse viver com as suas pulsões internas – suprimidas e reprimidas na ordem social – que ele se encontraria realizado.

<sup>33</sup> David Ingram, “Foucault and Habermas on the Subject of Reason”, in: Gary Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994: 215-61), p. 221.

<sup>34</sup> Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow, trad. R. Hurley e outros, *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*, Vol. I (New York: New Press, 1997), p. 24.

ética do viver era colocada em prática através da qual o eu se transforma num projeto a ser constantemente modificado, transformado e melhorado. Deste modo, a noção humanista de um eu soberano e unitário, que controla a ação e o futuro, resulta de uma multiplicidade de práticas do eu que herdamos da tradição. Por outras palavras, o humano aceita e assimila estas tecnologias porque ela/ele passa a acreditar que o cuidado de si indica um sujeito soberano. De facto, defende Foucault, estes estilos, estas regras e estas práticas do cuidado de si são práticas de sujeição que geram a ilusão da liberdade.

Quando Foucault coloca em destaque que o sujeito é um mero efeito de discurso, e não um sujeito soberano, autorregulado e com livre arbítrio, acaba por eliminar as fundações do humanismo. Já não há sujeito soberano.

### **Críticas feministas**

Diz uma personagem de *Woman on the Edge of Time*, de Marge Piercy:

Enquanto estivéssemos aprisionadas biologicamente nunca seríamos iguais. E os homens nunca seriam humanizados para serem carinhosos e gentis. Então tornámo-nos todas mães. Cada criança tem três. Para acabar de vez com o vínculo nuclear.<sup>35</sup>

O “aprisionamento” biológico de que fala Piercy corresponde à maternidade que tanto prende a mulher a um modelo particular como subordina a sua biologia a um modelo. Grande parte do pensamento feminista, tanto na sua versão “ocidental” como da teoria pós-colonial, concentra-se neste determinismo biológico.

Num estudo magistral que se debruça sobre as normas relativas à feminilidade e às práticas alimentares, Susan Bordo (*Unbearable Weight*, 1993<sup>36</sup>) trabalha a partir das ideias foucaultianas do sujeito, demonstrando que os distúrbios alimentares nas mulheres correspondem a práticas culturais que derivam de ideais normativos sobre “o feminino”. Como Foucault, Bordo pensa o corpo, em especial o corpo feminino (é necessário sublinhar que Foucault pouco diz relativamente ao corpo enquanto submetido ao

<sup>35</sup> Marge Piercy, *Woman on the Edge of Time* (New York: Ballantine, [1976] 1983: 97).

<sup>36</sup> Susan Bordo, *Unbearable Weight: Feminism, Western culture, and the body* (Berkeley/London: University of California Press, 1993).

género), como um lugar onde múltiplos discursos se cruzam. As relações de poder entre géneros são mantidas através de modelos particulares de feminilidade. As dietas, as cirurgias cosméticas e os programas de *fitness* são tecnologias do eu que constituem o sujeito feminino, sob o disfarce de modelos normativos de saúde, aptidão e formas femininas belas. O trabalho de Bordo coloca em primeiro plano a questão da subjetividade e do corpo, localizando ambos dentro de práticas culturais e de discursividades.

Mas Foucault tem sido adaptado, de forma diferente, por outras feministas. Nancy Hartsock, por exemplo, critica a rejeição da ideia de sujeito por parte de Foucault, afirmando que quando grupos marginalizados, como as mulheres ou os negros, procuram justiça e pretendem identificar-se a si mesmos, Foucault nega-lhes qualquer forma de subjetividade e trata-os como instâncias de discurso sobre os quais não têm qualquer tipo de controlo. Em vez deste modelo, Hartsock propõe que “nos envolvamos no processo histórico, político e teórico de constituição de nós próprios enquanto sujeitos e, igualmente, objetos históricos”. Defende igualmente que as mulheres precisam de desenvolver um “ponto de vista epistemológico” no qual as suas “atividades práticas diárias contenham um entendimento sobre o mundo”.<sup>37</sup> A ênfase que coloca na *performance* da subjetividade para gerar pontos de vista epistemológicos acaba por assumir uma tonalidade diferente face às adaptações de Foucault por parte das feministas pós-estruturalistas – como no caso de Judith Butler.

Como Foucault, Butler também rejeita a ideia de um sujeito feminino fundador. Tal sujeito, escreve Butler, “pressupõe, fixa e constrange”,<sup>38</sup> o masculino e o feminino não sendo mais do que a internalização ou a assimilação de uma perda. Esta perda e este desejo proibido – devemos recordar, aqui, a ênfase colocada por Foucault na construção social do desviante, da normalidade, etc. – são inscritos (o termo que usa é “incorporado”) no corpo, tendo como resultado os esforços em se ser ultramasculino ou feminino. A proibição continua em tabus culturais contra a homossexualidade, fazendo com que passemos a vida encenando esta perda e esforçando-nos

<sup>37</sup> Nancy Hartsock, “Foucault on Power: A Theory for Women”, in: *Feminism/Postmodernism*, org. Linda Nicholson (London and New York: Routledge, 1990), pp. 171-2.

<sup>38</sup> Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (London and New York: Routledge, 1990), p. 148. (Edição portuguesa: *Problemas de Género, Feminismos e Subversão da Identidade*, Lisboa: Orfeu Negro, 2017).

para permanecermos heterossexuais: “o gênero é a estilização repetida do corpo, o conjunto de atos dentro de uma estrutura regulatória rígida que, com o tempo, produz a aparência de uma substância, de um ser natural”.<sup>39</sup>

Numa formulação bem conhecida de Butler: “compreender a identidade como uma prática de significação é compreender os sujeitos culturalmente inteligíveis como *efeitos* de discursividades delimitadas”.<sup>40</sup> Como ontologia, o gênero, para Butler, opera dentro de “contextos políticos” que determinam “o que é que se qualifica como sexo inteligível”.<sup>41</sup> Para assegurar a subversão do gênero, reivindica “práticas de significação repetitivas”: o “homem masculino” e a “mulher feminina” são *significantes* e atos de linguagem que, no próprio ato de nomeação, constroem essas identidades. A nomeação identifica um corpo como masculino. Como Foucault, também Butler é anti-fundacionalista na sua rejeição de um “eu” pré-discursivo que pudesse funcionar como base para toda a política feminista. Tal conceito de um “eu” pré-discursivo, tanto para um como para outro, leva-nos de volta ao fundacionalismo e ao humanismo.

Quando vemos um corpo como masculino ou feminino, vemo-lo dessa forma porque a nossa percepção se situa dentro de um conjunto de discursos que determinaram que um conjunto de atributos é masculino, ao passo que outro é feminino. O caráter situado da nossa posição é exatamente aquilo que Le Guin tenta evitar na narrativa andrógina *The Left Hand of Darkness* (1969). Não sabemos se Ai, o narrador, é um homem ou uma mulher, apesar de as pistas, como realçam os críticos,<sup>42</sup> indicarem que se trata de um homem. Admitindo que é incapaz de escapar ao seu próprio contexto quando se depara com o povo de gênero variável de Gethen, Ai afirma: “Estava ainda longe de conseguir ver o povo daquele planeta através dos seus próprios olhos. Tentei, mas os meus esforços acabavam sempre numa visão demasiado consciente de si mesmo, onde os habitantes de Gethen eram primeiro homens, depois mulheres, forçando-os a categorias que eram irrelevantes para eles mas absolutamente essenciais para mim”.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>42</sup> John Pennington, “Exorcising Gender: Resisting Readers in Ursula K. Le Guin’s *The Left Hand of Darkness*”, *Extrapolation*, 41, no. 4, 2000: 351-8.

<sup>43</sup> Ursula K. Le Guin, *The Left Hand of Darkness* (New York: Ace Books, 1969), p. 12.

O que Ai aqui afirma é que apenas consegue ver Estraven e os habitantes de Gethen através das categorias de género a que está habituado, categorias da sua própria cultura, mesmo que estas sejam irrelevantes em Gethen.

Se Butler se coloca na esteira de Foucault e rejeita qualquer base fundacional na formação da identidade, outras feministas rejeitam a universalização humanista da subjetividade. O humano “universal”, de acordo com filósofas feministas francesas, é invariavelmente codificado como masculino. Isso significa que a subjetividade feminina é sempre encarada como algo derivado, secundário e acessório em qualquer discussão do sujeito humano: o feminino é marginalizado, é o Outro da masculinidade. Lila Abu-Lughod delimita a crítica feminista do humanismo:

Há certamente boas razões para sermos cautelosos face a uma filosofia que mascarou de forma persistente as sistemáticas diferenças sociais, através do apelo a um alegado indivíduo universal como sujeito autónomo e herói. Isso permitiu-nos assumir que a dominação e a exploração da natureza pelo homem eram justificadas pelo seu lugar no centro do universo. Mas também nos impediu de ver que o seu “humanismo essencial” tem características sociais e culturais que, de facto, tiveram como resultado excluir grande parte dos humanos, recusando compreender que, enquanto sujeitos, somos construídos através de discursos que se encontram intimamente ligados ao poder.<sup>44</sup>

Ou, segundo Catherine Belsey, o humanismo assume que o “homem” é “a origem e a fonte de todo o sentido, da ação e da história”.<sup>45</sup>

Nesta visão (do pós-estruturalismo feminista), a diferença entre os géneros é estruturada em torno de relações de poder nas quais tudo quanto seja diferente do masculino é tratado como inferior. Ao colocar o feminino como o Outro negativo do masculino, as relações de poder asseguraram que o feminino seria sempre o género marginal, o mais fraco dos dois. O binarismo do superior-masculino e inferior-feminino naturalizou a diferença e apagou a sua natureza construída (algo de semelhante aconteceu com as raças marginalizadas, as classes e os grupos étnicos). Como o investigador do romance de Le Guin afirma:

<sup>44</sup> Lila Abu-Lughod, *Writing Women's Worlds* (Bedouin Stories, 1993), p. 28.

<sup>45</sup> Catherine Belsey, *Critical Practice* (London: Methuen, 1980), p. 7.

Não há divisão da humanidade em metade forte e metade fraca, protetor/ protegido, dominante/submisso, proprietário/propriedade, ativo/passivo [...] Esta tendência para o dualismo que está entranhada no pensamento humano diminui, ou modifica-se, no Inverno [...] Não se pode e não se deve colocar (o habitante de Gethen) nos papéis de Homem ou Mulher. Todo o nosso modelo de interação social e sexual é inexistente aqui.<sup>46</sup>

A diferença sexual foi construída na linguagem e nas representações e os sujeitos surgem através da sua participação na primeira. Desta forma, a ideia humanista de que os sujeitos produzem linguagem é subvertida quando os pós-estruturalistas e as feministas demonstram que as identidades e as subjetividades emergem na linguagem ao invés de a precederem. Até o conhecimento experiencial do corpo é mediado pela linguagem e pelas discursividades, não existindo qualquer identidade fixa ou estável – pelo contrário, têm de ser constantemente atualizadas dentro da linguagem e das suas representações.

É dentro destas tendências pós-estruturalistas e psicanalíticas que o trabalho de Luce Irigaray e de Hélène Cixous pode ser compreendido na sua rejeição do ideal humanista.

Criticando o mito do eu soberano, autónomo, coerente e unificado do humanismo clássico, Luce Irigaray desenvolveu uma teoria dos sujeitos fluidos. Centrando-se primeiramente no corpo fluido, poroso, da mulher, Irigaray defende que é o próprio desejo sexual que é, também ele, fluido e que o seu fluxo dinâmico, como qualquer fluxo, não pode ser contido dentro das fronteiras de qualquer sujeito. É necessário que pensemos num sentido mais fluido da identidade e do eu.

Mas Irigaray também sublinhou o papel constitutivo da linguagem na construção de identidades através de diferenças. “Eu” e “tu” são identidades que se encontram, em primeiro lugar, integradas na linguagem, realça Irigaray. No entanto, cada um destes termos e suas formas possessivas (“meu”) é apenas entendível na relação com o seu Outro. Desta forma, “meu” apenas faz sentido porque é automaticamente contraposto a “não-me”. Cada nome e cada signo linguístico, portanto, nomeia em primeiro lugar uma relação. Defende, depois, que nenhum sujeito é unitário, tal

---

<sup>46</sup> Ursula K. Le Guin, *The Left Hand of Darkness* (New York: Ace Books, 1969), p. 100.

como nenhum gênero, e que é na relação dialógica entre estes que uma consciência do eu se desenvolve. “Masculino” e “feminino” não são termos opostos segundo o esquema ou-ou, mas são mutuamente constituídos, surgindo os fluxos de desejo, ou de moralidade, no espaço dialógico entre ambos. Mas defende igualmente que o humano tenta sempre alcançar o Outro, sendo a necessidade de “tocar” uma componente essencial das nossas subjetividades. A ética, como sugere, não é construída a partir da soberania individual, mas a partir do diálogo entre masculino e feminino, na transformação em “nós”, antes de qualquer “eu” ou “meu”.

Para as feministas, a ideia humanista, o ideal segundo o qual as modificações, as melhorias e a emancipação podem dar-se através da Razão é alvo de suspeitas. É assim que modelos de feminilidade e masculinidade passam como padrões ou normativos dentro do humanismo, como “o Homem” e “a Mulher”. Para as feministas, esta naturalização, que é apenas o efeito de discursos hegemônicos relativamente aos papéis de cada gênero, elimina a possibilidade de outros tipos de feminilidade, raramente tendo as mulheres escolha fora destes modelos normativos e assim chamados “universais” – não tendo, assim, soberania sobre os seus corpos, mentes e sujeitos. Ao naturalizar as mulheres desta maneira, o humanismo encobre os processos através dos quais certos modelos do feminino são *construídos*, bem como as relações de poder e de autoridade que são determinantes.

Assim, o trabalho de certas romancistas vai no sentido de eliminarem o gênero. Numa entrevista provocadoramente chamada “É o gênero necessário?”, Ursula le Guin diz sobre o seu romance controverso *The Left Hand of Darkness*: “eliminei o gênero para ver o que restava. E aquilo que sobrasse seria, presumivelmente, simplesmente humano, definiria aquilo que é partilhado por homens e mulheres”.<sup>47</sup> Le Guin sublinha aqui a natureza construída e influente da diferenciação sexual e dos gêneros, sendo que estes desviam do humano (esta posição mantém a ideia de uma “essência” humana, apesar de sem gênero).

Se, nas críticas que fazem à noção humanista de sujeito, Irigaray se centra na natureza dialógica de toda a identidade e Butler na construção da identidade, a escrita de Hélène Cixous desconstrói a ideia de um sujeito

<sup>47</sup> Ursula K. Le Guin, “Is Gender Necessary?”, in: *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction* (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1979), p. 163.

unitário e coerente ao propor uma feminilidade marcada por fluxos excessivos, fluidez e ausência de fronteiras – recusando algo como “a” sexualidade feminina que fosse uniforme e homogênea. Cixous propõe um modelo de feminilidade cheia de transbordamento, de fluxos, de capturas e de prazer: “E também eu me extravaso, os meus desejos inventam novos desejos, o meu corpo conhece músicas nunca ouvidas”.<sup>48</sup> Contrariamente à ênfase que o humanismo tradicional coloca numa escrita ordenada, submetida a regras, lógica, como índice da mente racional – que Cixous descarta como um modelo fálico que impede a criatividade –, Cixous apresenta-nos um modo de expressão feito de fluxos livres, excessivo e elíptico. Numa passagem particularmente inflamada, Cixous escreve sobre a natureza de uma escrita feminina e a sua ligação à subjetividade e identidade (e devemos recordar o argumento relativo à construção da identidade na linguagem e nas discursividades):

Tal como o seu inconsciente é mundial, a sua libido é cósmica. A sua escrita só pode continuar, sem nunca inscrever ou conseguir discernir os contornos, ousando fazer destas travessias vertiginosas permanências efêmeras e apaixonadas nele, nela, neles, quem ela habita tempo suficiente de forma a olhar a partir do ponto mais próximo das pulsões; e depois mais longe, totalmente impregnada com estes abraços breves, identificatórios, ela vai e passa para o infinito.<sup>49</sup>

Onde o humanismo apregoa a racionalidade, a razão e a ordem, Cixous sublinha as paixões, as emoções e a fluidez. Mesmo romantizando bastante as emoções, propõe, como lugar da identidade, um retorno à dimensão mais incontrollável dos nossos eus.

No entanto, tais críticas têm conduzido a uma certa confusão conceptual dentro da teoria e da prática feministas. Por um lado, o ativismo e a prática feminista realçam a necessidade de um sujeito feminino soberano, autónomo e com domínio sobre si. Enfatizar o feminino, como fazem Irigaray e Cixous, parece efetivamente implicar um certo tipo de

<sup>48</sup> Hélène Cixous, “The Laugh of the Medusa”, trad. Keith Cohen e Paula Cohen, in: *Signs* 1, no. 4 (1976: 875-93), p. 876.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 889.

determinismo biológico. Mas aí onde as feministas que as precederam, como Nancy Chodorow e Michele Barrett, ficavam apreensivas com o biologismo que limitava a mulher à tarefa da maternidade, as escritoras feministas contemporâneas procuram repensar toda a questão da maternidade.

Apesar deste determinismo biológico incipiente, os princípios teóricos de Irigaray, Cixous e Butler também parecem indicar a posição (pós-moderna) que vê o sujeito como algo criado a partir do discurso, possuindo, assim, pouca autonomia. Enquanto a prática exige uma crença no sujeito soberano e nos seus direitos, a teoria, valendo-se do pós-modernismo, rejeita estes discursos baseados nos direitos do sujeito. Como colocou em evidência Sara Ahmed, toda esta confusão entre teoria e prática decorre da entidade, o sujeito, que ambas tentam compreender (1996). O feminismo contemporâneo está interessado em explorar relações (de género, classe, raça, de contextos) que criam, para as mulheres, tipos específicos de subjetividade, dando ou negando direitos: “apontando a natureza arbitrária do sujeito liberal, é o próprio conceito de sujeito que é abalado na sua identidade<sup>50</sup> – e é esta a rutura mais eficaz do feminismo relativamente ao humanismo. Tais leituras recusam essencializar o género – “a mulher” –, tratando os sujeitos como sempre enredados em múltiplos eixos e contextos. O feminismo materialista<sup>51</sup>, perdendo qualquer esperança na viragem discursiva [*discursive turn*], preferiu centrar a sua atenção em subjetividades corporais, optando por questões relativas às relações de poder, salários, conhecimentos locais e marginalização socioeconómica, contextos nos quais o corpo da mulher, o seu ser e a sua consciência, são estabelecidos.

Também a teoria *queer* e transgénero se situa na mesma linha de crítica ao humanismo. Pessoas que pretendem cirurgias de mudanças de género e teóricos transgénero apoiam-se no argumento humanista da autorrealização. O humanismo tradicional argumentou que o humano é caracterizado pela necessidade e pela capacidade de se realizar a si mesmo. Se isto é assim, perguntam os indivíduos transgénero, “numa sociedade que valoriza a autoexpressão e a autotransformação porque não permitir que as pessoas

<sup>50</sup> Sara Ahmed, “Beyond Humanism and Postmodernism: Theorizing a Feminist Practice”, *Hypatia*, 11, no. 2 (1996: 71-93), p. 75.

<sup>51</sup> Donna Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, 14, no.3 (1988: 575-99); Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance* (Cambridge: Polity, 1991).

decidam sobre se querem viver como homens ou como mulheres – e por que não permitir que modifiquem os seus corpos das formas que desejem?”<sup>52</sup>

O sujeito soberano, humanista e liberal é, para os pensadores *queer*, puramente abstrato, um universal sem qualquer tipo de atenção a certas localizações sociais da sociedade – tal como o género ou a sexualidade. Centrando-se na natureza construída desse sujeito (liberal), tanto a teoria *queer* como o feminismo defendem o carácter local da identidade e da subjetividade, como *efeitos* de condições sócio-materiais, discursividades, instituições e relações de poder.<sup>53</sup>

A identidade, tanto num caso como no outro, é sempre múltipla, fraturada e instável. Não é autocontida, mas relacional, encenada dentro da linguagem e do discurso, enredada em estruturas de poder.

## Estudos da tecnociência

Se Foucault estava interessado na história da construção do eu, se as feministas viam o eu da mulher como sendo construído dentro de discursividades que lhe negavam soberania – apenas o homem era universal e soberano –, a tecnociência e as teorias dos ciborgues, em contrapartida, veem o humano e o sujeito como desde sempre já interligado com a tecnologia.

Os estudos da tecnociência defendem que o *Homo sapiens* foi sempre um *Homo faber*, o homem enquanto criador, enquanto utilizador de ferramentas, do qual o corpo foi a primeira. Bernard Stiegler é dos que melhor resume este ponto de vista:

Eu sou agora e sempre fui constituído pela minha relação à *mekane* e, através disso, a todo o tipo possível de máquinas. Foi há cerca de 4 milhões de anos que, de acordo com a datação de Leroi-Gourhan (desde então reduzida para 2,8 milhões de anos), surgiu uma nova forma de vida, uma forma de vida sustentada por próteses. Este ser vivo a que chamamos homem e que este mito

<sup>52</sup> Joanne Meyerowitz, “A ‘Fierce and Demanding’ Drive”, in: *The Transgender Studies Reader*, org. Susan Stryker e Stephen Whittle (New York: Routledge, 2006), p. 363.

<sup>53</sup> Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (London and New York: Routledge, 1990). (Edição portuguesa: *Problemas de Género, Feminismos e Subversão da Identidade*, Lisboa: Orfeu Negro, 2017); Wendy Brown, *States of Injury* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

(o de Prometeu e de Epimeteu) designa de forma soberba como *mortal* (isto é: o ser que antecipa o seu próprio fim e a sua *diferença* face aos imortais, dos quais recebe, embora através do roubo, o seu poder, o seu fim, isto é, a *tekhne* e todas as suas possibilidades, e que por causa disso suporta, na provação de uma não-predestinação que daí resulta, a experiência de uma diferença que marca a sua origem, que é desta forma, essencialmente, a diferença entre o sagrado e o profano) é um ser que, para sobreviver, necessita de órgãos não-vivos.<sup>54</sup>

Neste sentido, sempre fomos ciborgues, mesmo sendo o termo inventado apenas em meados do século XX. O historiador David Channell, por exemplo, defende que o pensamento tecnocultural contemporâneo é o culminar de uma antiga tradição ocidental, na qual ideias relativas a uma ordem e hierarquia orgânica se fundem com uma noção de racionalidade mecanicista pós-newtoniana/cartesiana.<sup>55</sup> Assim, a “grande cadeia do ser”, aquela visão do mundo como hierárquico e ordenado que persiste desde a Idade Média, junta-se à ideia de um “universo com um funcionamento regular”.<sup>56</sup> Os estudos culturais e a história das ideias encontram outros antecedentes para o híbrido pós-humano contemporâneo tecnologicamente produzido: apesar de não se situarem dentro dos estudos da tecnologia, os medievalistas, por exemplo, traçam genealogias das ligações homem-máquina e diferentes conceptualizações da forma humana.

Jeffrey Jerome Cohen mapeou a insistência em “máquinas” presente em tratados médicos medievais e do início da modernidade, em escritos científicos, na filosofia, na arte e na autobiografia: a mente, o corpo humano e o cosmos como máquina. Gregório o Grande, por exemplo, chamou ao amor de “máquina da mente” e referiu-se à contemplação e à alegoria como *machinae* que retiram a identidade a partir daquilo que é meramente corpóreo.<sup>57</sup> Cohen realça o facto de, nos projetos do século XIII de Villard de Honnecut para máquinas de movimento perpétuo, a energia do vento

<sup>54</sup> Bernard Stiegler, “Technics of Decision: An Interview with Peter Hallward”, trad. Sean Gaston, *Angelaki*, 8, no. 2 (2003: 151-68), p. 158.

<sup>55</sup> David Channel, *The Vital Machine* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

<sup>56</sup> Chris Hables Gray, *Cyborg Citizen: Politics in the Posthuman Age* (New York and London: Routledge, 2001), p. 10.

<sup>57</sup> Jeffrey Jerome Cohen, *Medieval Identity Machines* (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2003), p. XIV.

ou da água ser canalizada para – e com – o corpo humano. Myra Seaman sublinha que a Idade Média foi rica em cenários envolvendo híbridos:

também eles examinaram e estenderam a sua individualidade através de uma combinação do eu corpóreo com algo que era, aparentemente, externo a ele – não os produtos da descoberta científica, mas Cristo e a promessa da ressurreição que o sacrifício deste assegurou. Neste sentido, o pós-humanismo contemporâneo, de forma talvez surpreendente, encontra-se ligado ao mundo pré-moderno, o tempo anterior à “descoberta” do humano que poderia ser apelidado de “pré-humano”. Em ambos os casos (medieval e moderno), o pós-humano não é um “Outro”, uma nova espécie; em vez disso, é um híbrido que corresponde a uma versão mais avançada, mais desenvolvida e mais poderosa que o sujeito existente.<sup>58</sup>

Os “novos” desenvolvimentos em tecnologia e próteses, como realçam os comentaristas, já figuram nas lendas e nos mitos, nos contos populares e nas fábulas, onde as fronteiras entre os humanos e os não-humanos se encontram diluídas. Num certo sentido, então, a tecnociência apenas exemplifica a substância dos sonhos, das aspirações e pesadelos antigos, onde o homem como ser isolado, coerente e autônomo foi questionado. A vertente feminista dos estudos da tecnociência produziu poderosas críticas quanto à desigualdade e natureza sexista que se encontram presentes nas relações de biopoder da tecnociência contemporânea.

Também Donna Haraway vê a história humana como uma história das ligações do corpo humano com a tecnologia. Tratando o humano como um híbrido composto por máquinas e corpo orgânico, assinala o fim de ideia do homem soberano e individual e defende que o humano sempre evoluiu *com* as máquinas – separar os dois, um como “origem” e outro como “prótese”, equivale a negar a codependência que existe entre ambos.

Para Haraway, o ciborgue é um ser liminar, algures entre o homem e a máquina – nem humano nem máquina, tanto um como o outro –, cuja importância consiste em quebrar estas fronteiras categoriais. Numa das afirmações mais conhecidas do seu já clássico ensaio “A Cyborg Manifesto”

<sup>58</sup> Myra J. Seaman, “Becoming More (Than) Human: Affective Posthumanisms, Past and Future”, in: *Journal of Narrative Theory*, 37, no. 2 (2007: 246-75), p. 250.

(tantas vezes objeto de antologias que não precisa de mais do que alguns *terabytes* para o documentarmos), o ciborgue é uma forma de vida, ou uma criatura, pós-gênero: tem múltiplas origens, não se deixando determinar por nenhuma delas, e perturba as categorias – e os estatutos – de homem, mulher, artefacto, raças, mas também de corpo, e a diferença entre vivo e não-vivo. Mas isto não significa que Haraway não esteja consciente das relações de poder nas quais o ciborgue se encontra enredado, ao demolir histórias sobre as origens e ao sugerir futuros alternativos/novos para a raça humana. As primeiras experiências com ciborgues, como não deixa de recordar, serviram para nos preparar para as viagens espaciais, mas também se relacionavam com a política da guerra fria e a agenda da Guerra das Estrelas.<sup>59</sup>

Haraway encara a tecnologia como algo com poder emancipatório para libertar a humanidade de categorias rígidas. Mesmo quando a diversidade humana é colocada em primeiro plano (Haraway fala sobre a conhecida exposição de 1955 *The Family of Man*, no seu *Modest\_Witness@second Millenium*, 1997), as noções humanistas de família, heterossexualidade e educação das crianças permanecem como fundamentais. Na sua leitura, as relações binárias natureza/cultura e homem/ ciborgue são desmanteladas, aceitando Haraway a posição feminista segundo a qual as identidades “essenciais” – o homem e a mulher – são eliminadas. Mas mesmo levando em linha de conta que o essencialismo deixou de ser relevante, Haraway não deixa de estar atenta ao “jogo” infinito da diferença e do relativismo que está em causa no pós-modernismo.

No mundo atual, com o domínio da informática e das tecnologias da informação, não deixa de chamar a atenção para os novos papéis que as mulheres desempenham. Insiste em sublinhar a formação de novas divisões do trabalho, em sublinhar a integração das mulheres na produção global e de que forma é que as dimensões da intimidade, do lazer e da casa foram, para as mulheres, reconfiguradas através da tecnologia.

Assim, apesar de negar a ideia humanista de um humano “original”, soberano, contraposto à tecnologia protésica (derivada), Haraway vê, na ligação humano-inumano, a possibilidade de um mundo sem gênero. Perto do final de “A Cyborg Manifesto”, portanto, afirma que a máquina somos

<sup>59</sup> Donna Haraway e Thyrza N. Goodeve, *How Like a Leaf* (New York: Routledge, 2000), p. 129.

*nós*, que ela já se encontra incorporada no nosso corpo e que o constitui. São os dualismos e os binarismos que são destruídos: animal/humano, homem/mulher, humano/máquina – mais tarde, irá recuperar o vampiro como ser de fronteira, como figura transformadora, cuja “ambiguidade categorial e perturbadora o tornam impossível de classificar como “bom” ou “mau”.<sup>60</sup>

O que é importante no ciborgue, tal como veio a defender em obras posteriores, é que este é feminino:

O ciborgue é uma má rapariga, ela não é... ela é uma metamorfose, cujos deslocamentos nunca são livres. É uma rapariga que está a tentar não se transformar em Mulher, mas que permanece responsável para com mulheres de diversas cores e posições e que ainda não descobriu uma política capaz de fazer as articulações necessárias com os rapazes que são aliados. É trabalho por terminar.<sup>61</sup>

Como se percebe, Haraway subverte de forma bastante inteligente o culto hipermasculino do ciborgue – sendo *Exterminador* ou *Blade Runner* exemplificativos dessa masculinidade empolgada da ligação homem-máquina.

Se o humanismo tradicional foi construído através da exclusão de certos indivíduos, grupos ou raças da categoria de homem, o feminismo ciborgue resgata os excluídos e transforma-se numa ideia, num ideal mais inclusivo, onde o género, a raça e a etnicidade se tornam, num certo sentido, “imateriais”. A própria raça transformou-se, escreve, no objeto de um conhecimento biocientífico<sup>62</sup>, um processo que Foucault rapidamente reconheceria como instituindo identidades com as assim chamadas categorias “raciais”. Esta crítica ciborgue do humanismo (patriarcal, branco) de Haraway inaugurou todo um novo campo dentro dos estudos da cibercultura, muitas vezes associado com o ciberfeminismo e os estudos feministas da tecnociência.

<sup>60</sup> Donna Haraway, *Modest\_Witness@Second\_Millennium.Female Man \_Meets\_OncomouseTM: Feminism and Technoscience* (New York and London: Routledge, 1997), p. 215.

<sup>61</sup> Donna Haraway, “Cyborgs at Large”, entrevista a Constance Penley e Andrew Ross, in: *Technoculture*, org. Constance Penley e Andrew Ross (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991: 1-20), p. 20.

<sup>62</sup> Donna Haraway, *Modest\_Witness@Second\_Millennium.Female Man \_Meets\_OncomouseTM: Feminism and Technoscience* (New York and London: Routledge, 1997), p. 235.

Mas Haraway não se limita a criticar a ênfase que o humanismo coloca na masculinidade normativa, na racionalidade científica e nos papéis de gênero. Também rejeita as estruturas dentro das quais estas regras e modelos evoluem, a família, o trabalho, o parentesco e a sexualidade, propondo modos alternativos de relacionamento na amizade, no trabalho, na mortalidade partilhada. Procura novas formas de pertença, de associação, nas quais a “competição” não seja a única forma de evolução.

Em trabalhos recentes, tem chamado a atenção para o que intitula de “espécies companheiras” (*companion species*): a humanidade evoluiu com outras espécies, partilha o espaço com elas e, desta forma, deve oferecer-lhes novas respostas.<sup>63</sup> “Resposta”, para Haraway, é uma “responsabilidade”, uma relação de base ética para com as outras espécies. Com isto, julgo que Haraway propõe um pós-humanismo radical no qual a categoria de “humano” se encontra inextricavelmente “outrado”: ligado, dependente e acolhendo o outro. “Ser é sempre devir com muitos”. Na sua leitura, a interdependência das espécies é aquilo que “faz” o mundo.

Outros pensadores, como Sandra Harding (*The Science Question in Feminism*, 1986), centram-se na própria ciência como instituição social cuja divisão do trabalho marginaliza a mulher – apesar de ser constantemente defendida como “objetiva” – e cuja tendência é apagar a natureza desigual das relações. Combinando feminismo com ciência e estudos sobre tecnologia, Harding nota que às mulheres se pede que sejam “mais como os homens”, destituindo-as, efetivamente, de gênero. Não encontramos, no entanto, nenhuma destituição semelhante relativamente aos homens. Outros ainda, como Evelyn Fox Keller, veem uma ligação próxima entre a assim chamada “objetividade” exigida pela ciência “racional” e a construção de subjetividades e identidades sexistas dentro da tecnociência. Como afirma: “a ciência moderna é baseada numa divisão entre trabalho emocional e intelectual em que a objetividade, a razão e a ‘mente’ são compreendidas como masculinas e o subjetivismo, os sentimentos e a

<sup>63</sup> Haraway centra-se em espécies de companhia, como os cães, que partilham o dia-a-dia com humanos. Na primeira parte do seu *When Species Meet*, demonstra que as interações e relações humanos/espécies de companhia têm uma dimensão económica, histórica e funcional, desde os cães-guia aos animais de laboratório, passando pelos animais domésticos. A autobiografia humana, como mostra, é muitas vezes uma “animalografia”. Para uma leitura dos modos autobiográficos e “animalográficos”, veja-se Cynthia Huff e Joel Haefner, “His Master’s Voice: Animalographies, Life Writing and the Posthuman”, *Biography*, 35, no.1 (2012: 153-69).

‘natureza’ como femininos”.<sup>64</sup> Keller sublinha a recusa de qualquer forma de racionalidade às mulheres, fazendo com que a sua percepção, o pensamento e os modos de se envolver com objetos de estudo sejam descartados como irracionais e não científicos.

Os estudos culturais sobre ciência na época da globalização têm feito notar que esta última, e a sua dimensão digital, apenas são possíveis *com* e *através* dos corpos de trabalhadoras, especialmente em nações do terceiro mundo.<sup>65</sup> O capitalismo trabalha através do biopoder, do controlo dos corpos. No entanto, “este biopoder já se transformou numa forma de biopirataria cujo intuito é explorar a força produtiva de mulheres, animais, plantas, genes e células. A vitalidade autorreprodutiva da matéria viva é dirigida para o consumo e para a exploração comercial”.<sup>66</sup> Já em 1997, e antecipando o trabalho de Braidotti e outras, Vanda Shiva falava de uma “biopirataria” através da qual o capitalismo coloniza o interior dos corpos – de animais, plantas e humanos – pelo seu potencial reprodutor (que se expressa em sementes, por exemplo). A insistência no valor da Vida e na matéria geradora de vida, para Shiva e feministas posteriores, faz parte do complexo de biopoder produzido pela tecno-globalização. Nesta nova cidadania biológica criada pela tecno-globalização, a mulher permanece subordinada. Mais recentemente, e próximo dos argumentos avançados por Haraway, certos teóricos defendem um humanismo, tal como é proposto nas Humanidades, como domesticação e autodomesticação do humano.<sup>67</sup> Filósofos como Gilles Deleuze, por exemplo, rejeitam a ideia da evolução humana como apenas antropocêntrica, propondo uma biotecnogénese, uma coevolução simbiótica entre tecnologia e biologia.<sup>68</sup> Estas Humanidades, com a sua versão de humanismo antifundacionalista,

<sup>64</sup> Laurie Smith Keller, “Discovering and Doing: Science and Technology, An Introduction”, in: *Inventing Women: Science, Technology and Gender*, org. Gill Kirkup e Laurie Smith Keller (Cambridge: Polity, 1992), p. 12.

<sup>65</sup> Rosi Braidotti, “Feminist Epistemology after Postmodernism: Critiquing Science, Technology and Globalisation”, *Interdisciplinary Reviews of Science*, 32, no. 1 (2007: 65-74), p. 70.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Hannes Bergthaller, “Housebreaking the Human Animal: Humanism and the Problem of Sustainability in Margaret Atwood’s *Oryx and Crake* and *The Year of the Flood*”, in: *English Studies*, 91, no. 7 (2010: 728-743).

<sup>68</sup> Keith-Ansell Pearson, K. A., “Viroid Life: Machines, Technics and Evolution”, in: *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer*, org. Keith-Ansell Pearson (London and New York: Routledge, 1997), p. 182.

imaginam todo um novo mundo e forma de vida onde o homem seria o *Homo faber* (procurando converter tudo à sua volta em instrumentos que sirvam as suas necessidades e desejos), impulsionado pelo seu sentido de atenção para com os outros e não tanto pelo seu interesse particular – um cenário projetado em *Oryx and Crake*, de Margaret Atwood, na personagem Snowman/Jimmy.<sup>69</sup>

O trabalho da filósofa da ciência e feminista Karen Barad demonstra que o humano, tal como o não-humano, surge na interação (relacionalidade, cruzamentos, incorporações) entre discurso e materialidade. Barad levanta a hipótese de que a relação entre o social (onde se inclui a linguagem) e o científico “não é uma relação estática, mas um fazer – um traçar de fronteiras – que implica sempre exclusões”.<sup>70</sup> É o próprio dispositivo da ciência (que produz sempre formas particulares de vida, incluindo humanos mas não só) que é “constituído através de práticas particulares”.<sup>71</sup> O que é significativo é que Barad veja essas práticas como permitindo a construção de fronteiras: entre “humanos” e “não humanos”, “cultura” e “natureza”, “social” e “científico”. O próprio sentido do ser é consequência das “intra-ações” dentro do dispositivo, mas também de dispositivos que se situam em laboratórios e, inclusive, em espaços geopolíticos. Em vez de “coisas” e “objetos”, temos “fenómenos” que *emergem* dessas “intra-ações”. Desta forma, Barad sublinha a dimensão de prática *material* dos textos literários e de outros discursos. Em contrapartida, é a própria materialidade que é discursiva: “fenómenos materiais são inseparáveis dos dispositivos de produção corporal; a matéria emerge a partir, e inclui como parte de si, essa reconfiguração contínua das fronteiras”.<sup>72</sup>

Trata-se de um contributo importante para o pós-humanismo na medida em que Barad procura demonstrar que os discursos, as práticas materiais e significativas dificilmente podem ser separadas. Cada uma é constitutiva da outra e o ser, com o seu sentido e identidade sexista, sexualizado, racializado e normalizado, é visto como um *fenómeno* e não

<sup>69</sup> Danette DiMarco, “Paradise Lost, Paradise Regained: Homo faber and the Makings of a New Beginning in *Oryx and Crake*”, in: *Papers in Language and Literature*, 41, no. 2 (2005: 170-95).

<sup>70</sup> Karen Barad, “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”, *Signs*, 28, no. 3 (2003: 801-31), p. 803.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 817.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 822.

apenas como “efeito” ou “causa” do discurso. O corpo humano emerge – como matéria – como fenômeno *dentro* destas “intra-ações”. Ao recusar separar o material (humano ou não-humano) dos dispositivos criadores de sentido, ao mostrar como a criação de sentido é material, mesmo que este seja apenas uma condição emergente, Barad defende que tanto o “humano” como o “animal” (no sentido de formas particulares de vida com atributos específicos) são também fenômenos emergentes. Criar fronteiras – humano *versus* animal – é criar sentido, mesmo que a matéria (humana, animal) surja dentro de uma dinâmica discursiva-material. Em Barad vemos a reiteração do *processo*, a reiteração de condições *emergentes*, o entrelaçamento de dispositivos, de relações, de contextos, de matéria, de uma dimensão semântica, produzindo aquilo que identificamos como o humano distinto do animal, da planta, da bactéria, da máquina ou mesmo de outros humanos. É no processo “intra-ativo” de estabelecimento de fronteiras entre matéria e sentido que a “matéria” humana ou animal surge. É esta ênfase no dinamismo e no processo – incorporação, convergência, fusões e cisões – que o pós-humanismo pretende colocar em evidência. Para citar uma última vez a visão pós-humana de Barad: “os corpos não são objetos com fronteiras e propriedades inerentes; são fenômenos materiais e discursivos. Corpos ‘humanos’ não são intrinsecamente diferentes de corpos ‘inumanos’”<sup>73</sup>.

## Estudos críticos sobre raça

Em *Oryx and Crake*, de Margaret Atwood, e na trilogia de Octavia Butler, os cidadãos do novo mundo ou da nova idade da Terra precisam de perder primeiro certos atributos que pertenciam a uma antiga humanidade – atributos que levaram ao ecocídio.

Aquilo que mudou foi o antigo cérebro. Lá se foram as características destrutivas, aquelas responsáveis pela doença do mundo. O racismo, por exemplo. As pessoas no paraíso pura e simplesmente não viam a cor da pele [...] como não eram caçadores nem agricultores não havia qualquer fome pela terra, qualquer território [...] a sua sexualidade não era um constante tormento [...]

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 823-4.

ficavam com o cio a intervalos regulares como outros mamíferos [...] Eram perfeitamente ajustados ao habitat e, por isso, não precisariam de criar casas, ferramentas ou armas ou, por falar nisso, roupa. Não teriam de criar nenhum desses simbolismos perigosos, como reinos, ícones, deuses ou dinheiro.<sup>74</sup>

Os Oankali, na trilogia de Butler, modificam os humanos de forma a aumentar a sua longevidade, mas também suavizam os seus instintos agressivos “naturais” (humanos?).

No entanto, o melhor exemplo desta questão da desumanização dos homens ou da humanização dos clones (mas não devíamos dizer re-humanização?) surge em *Never Let me Go*, de Ishiguro:

modificámos a forma como o programa de donativos estava a ser gerido. Sobretudo, demonstrámos ao mundo que se os estudantes fossem criados num ambiente mais humano, cultivado, era possível que crescessem sendo tão sensíveis e inteligentes como qualquer ser humano normal. Antes disso, todos os clones – ou estudantes, como preferimos chamá-los – apenas existiam para abastecer a ciência médica. Objetos obscuros em tubos de ensaios.<sup>75</sup>

Debatendo o que existe de humano nos clones, o “guardião” chama a atenção para o facto de os processos de socialização fazerem o homem. A afirmação anterior não refuta apenas a crença numa humanidade inata, ou imanente, como também demonstra como a socialização e o ambiente conseguem alterar as predisposições genéticas. Até os clones, que são desenhados a nível genético, podem ser transformados em algo diferente, algo mais, nos contextos certos. Ao falar de aculturação, Ishiguro acaba por se centrar mais na transformação, na modificação, nas medidas tomadas para trazer os clones para o campo de ação da cidadania, do que no ser.

A queixa de Elesin na peça *Death and the King's Horsemen*, de Wole Soyinka, é demonstrativa da desumanização do nativo às mãos do colonizador: “transformou-me numa criança nas mãos de estrangeiros que não conseguia nomear. A minha vontade foi esmagada na saliva de uma raça

<sup>74</sup> Margaret Atwood, *Oryx and Crake* (London: Virago, 2004), p. 358. (Edição portuguesa, *Órix e Crex*, Lisboa: Bertand Editora, 2010).

<sup>75</sup> Kazuo Ishiguro, *Never Let Me Go* (London: Faber and Faber, 2005), p. 256. (Edição portuguesa: *Nunca me Deixes*, Lisboa: Gradiva, 2018).

estrangeira”.<sup>76</sup> Não apenas o negro não é um cidadão, na época colonial, como não chega sequer a ser humano. O colonialismo começa por desumanizar as raças que se lhe encontram sujeitas.

Quem melhor interroga a relação entre cidadania e identidade étnica e racial, tanto ao longo da história como na contemporaneidade, são aqueles que trabalham no âmbito dos estudos pós-coloniais. Frantz Fanon e teóricos mais recentes dos Estudos Críticos sobre Raça – como Stuart Hall ou Henry Louis Gates, Jr. – salientaram o elo inegável entre o Iluminismo humanista, o racismo e a modernidade capitalista – que data dos primeiros grandes navios negreiros nos quais membros de raças particulares ou grupos étnicos viram negados cidadania, direitos e dignidade.

Os ECR (Estudos Críticos sobre a Raça) mostram como, através de teorias biológicas sobre a inferioridade da raça negra, as potências coloniais europeias relegaram os africanos para o âmbito do não-humano e do animal. Fanon defendeu que a violência do colonialismo desumanizou os nativos, fazendo-os perder qualquer sentido de individualidade. Esta desumanização começa quando o africano é tratado como um corpo negro e quando lhe dizem que tem de ter vergonha dele. Não há nenhuma tentativa de ir além da cor da pele. Devido a este reducionismo, o colonizado era reduzido a estereótipos do mal (a “quintessência do mal”, como coloca Fanon em *The Wretched of the Earth*),<sup>77</sup> o nativo preso a um modelo estático, levando à desumanização: o colonizado é levado a sentir-se um animal porque ele é abordado, descrito e julgado como sendo um pelos dispositivos coloniais. Afirma Fanon: “ele (o colonizador) fala dos movimentos retilíneos dos amarelos, do mau cheiro do bairro dos nativos, dos enxames, da sujidade, da prole, das gesticulações”.<sup>78</sup> A classificação e a nomeação servem para desumanizar o nativo em animal e, desta forma, em algo *menor* do que o homem.

Como resultado desta desumanização, o negro é forçado a fazer algo para recuperar a sua individualidade. Para Fanon, é através da violência que o faz. Mas aquilo que nos interessa é a forma como Fanon vê nessa recuperação um meio do próprio humanismo.

<sup>76</sup> Wole Soyinka, “Death and the King’s Horseman”, in: *Six Plays* (London: Methuen, [1975] 1984), pp. 11-12.

<sup>77</sup> Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trad. Richard Philcox (New York: Grove Press, [1963] 2004), p. 6. (Edição portuguesa: *Os Condenados da Terra*, Lisboa: Letra Livre, 2015).

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 7.

O humanismo, como já vimos, dividia e hierarquizava os povos, encontrando-se o europeu no topo da escala e todas as outras raças em patamares inferiores. Esta classificação significava que as raças “inferiores” seriam dominadas e eliminadas ou, noutros casos, aperfeiçoadas e reformadas. Em ambos os casos, a palavra humano apenas designava as raças brancas.

Como não podia deixar de ser, Fanon levanta suspeitas relativamente a essas formas de humanismo, apesar de não o fazer relativamente ao humanismo em geral. Desta forma, embora afirmando que o humanismo europeu foi, em certa medida, relevante, defende igualmente que o seu sistema racista (o colonialismo) condenou à partida qualquer programa humanista. Mas aquilo que Fanon procura é nada menos que a derrota desse humanismo baseado em exclusões a classificações tradicionais. No lugar deste, pretende ver um humanismo no qual a diferença é respeitada.

O humano não pode ser definido, de acordo com Fanon (é assim que o humanismo clássico tem feito desde o Iluminismo), apenas a partir de uma oposição ao modelo europeu. O africano (mas também a mulher, os asiáticos e os membros de qualquer grupo racial) deve ser humano por si mesmo, e não através de uma avaliação a partir da perspetiva europeia. Este humanismo envolve um reconhecimento ético: reconhecimento da identidade, da individualidade e da cultura de qualquer *Outro*, numa reciprocidade de reconhecimento e respeito e sem apagar/homogeneizar ou penalizar a *diferença*.

A versão de Fanon de um humanismo mais inclusivo *é uma tarefa que vai confiar aos colonizados de antigamente*, i.e., ao “Terceiro Mundo”.<sup>79</sup> É devido a isso que o seu humanismo remete não para um individualismo, mas para uma ética coletiva: é solidariedade para com aqueles que sofrem no *mundo*, independentemente da raça, cor ou geografia. Chega inclusive a alinhar o homem branco com o colonizado, ambos vítimas de um processo cruel.<sup>80</sup> Tanto o sofrimento como a opressão são fatores unificadores relativamente ao seu pensamento sobre o humanismo, permitindo-lhe apelar a uma consciência independente de qualquer forma de nacionalismo. Num outro ensaio – “*Letter to the Youth of Africa*” – escreve: “é essencial que os

<sup>79</sup> Pramod K. Nayar, *Frantz Fanon* (London and New York: Routledge, 2013).

<sup>80</sup> Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*, trad. Haakon Chevalier (Harmondsworth: Penguin, [1965] 1970), p. 32.

povos oprimidos se juntem com aqueles que já são soberanos para que um humanismo que possa ser considerado válido seja erigido às dimensões do universo”.<sup>81</sup> Com trabalhos como o de Fanon, as tendências excludentes do humanismo europeu foram expostas.

Teses revisionistas como a de Fanon relativamente ao humanismo continuam, ainda hoje, a possuir uma grande relevância. Tomemos como exemplo o estatuto dos refugiados ou dos imigrantes na geopolítica do século XX. Ainda hoje, indivíduos e suas famílias, ao procurarem asilo e cidadania, não são tratados como membros da espécie humana, mas como membros de categorias biológicas. Nos Estados Unidos, realça Aihwa Ong, ser branco é reconhecido como categoria para a cidadania, em contraste com os escravos negros. Por sua vez, os imigrantes chineses e asiáticos são depurados das suas tendências étnicas através de tratamento paternalista, medidas sociais e disciplina. Isto é, eram “normalizados”, americanizados, garantindo-se que perdiam algumas das suas características étnicas.<sup>82</sup> Ong defende que, para os imigrantes, as medidas de proteção social, a cidadania, os direitos e a identidade tinham como premissa uma polarização racial: “O legado dos preconceitos raciais no que diz respeito ao potencial de mercado, inteligência, saúde mental e dignidade moral conseguiu influenciar a dimensão prática, comum, da experiência e a compreensão tanto dos recém-chegados como dos residentes de longa-duração que os ajudavam”.<sup>83</sup>

Os projetos de cidadania, como sublinharam Nikolas Rose e Carlos Novas, “têm como pressuposto uma ligação entre as concepções de cidadania e convicções acerca da existência biológica dos seres humanos como indivíduos, famílias, linhagens, comunidades, populações, raças e espécies”.<sup>84</sup> A cidadania e a identidade nacional são definidas (e limitadas) em termos biológicos. O estatuto de “pessoa”, portanto, ou de cidadão, permanece contingente face a indicadores e identidades biológicas.

<sup>81</sup> Frantz Fanon, *Towards the African Revolution*, trad. Haakon Chevalier (New York: Grove, 1967), p. 114.

<sup>82</sup> Aihwa Ong, *Buddha in Hiding: Refugees, Citizenship, and the New America* (Berkeley, CA, and London: University of California Press, 2003), p. 70 e p. 79.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 82-3.

<sup>84</sup> Nikolas Rose, Carlos Novas, “Biological Citizenship”, in: *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, org. Aihwa Ong e Stephen J. Collier (Malden, MA: Blackwell, 2005: 439-63), p. 440.

A identificação biométrica – a nova versão da “ciborguização” – e a genética têm trazido de volta ao imaginário cultural e às práticas sociais velhas questões relativas à identidade biológica ou aos fundamentos corporais da cidadania e da pertença. A biometria rematerializa o corpo e a sua identidade de formas bastante diversas nesta época de disseminação eletrônica e de desmaterialização. Nos Estados Unidos, programas de televisão como *African American Lives* – apresentado por Henri Louis Gates, um teórico da literatura afroamericano –, *Who do You Think you are?* e *Faces of America*, tornaram-se bastante populares. Investigar a genealogia e a história familiar de afroamericanos tornou-se num negócio bastante lucrativo: qualquer um pode adquirir um “kit antepassados” e, através da saliva, descobrir as raízes genéticas; *African Ancestry* oferece um certificado de ancestralidade mediante pagamento. O novo determinismo genético sugerido por estes exemplos acaba por reiterar os antigos determinismos que governaram a caracterização e os estereótipos raciais, mesmo que ocasionalmente faça descobrir surpresas (quando, por exemplo, alguns clientes afroamericanos descobriram que um dos seus antepassados era branco). De um ponto de vista mais geral, aqueles que descobrem as suas raízes apregoam a sua identidade racial – numa cultura que ficou conhecida como “raízes e revelações”.<sup>85</sup>

O humanismo crítico de finais de século XX, como ficou demonstrado pelo rápido levantamento das posições críticas do feminismo, da tecnologia, dos estudos raciais e do pós-estruturalismo, destruiu o mito do sujeito humano unificado, coerente, autónomo e igual a si mesmo. Postulou o sujeito – e a biologia – como sendo algo construído através de discursividades, mas também coevoluindo e enredado com tecnologias e outras espécies. Tanto a consciência como a racionalidade e a normalidade são agora encaradas como efeitos de relações de poder, diferenciações atingidas através de tecnologias de controlo e autorregulação que têm como consequência a desigualdade de género, raça, sexualidade e etnicidade. Ao demonstrar o fim do sujeito humano soberano, o humanismo crítico preparou o terreno para uma nova forma de humano, o pós-humano.

<sup>85</sup> Alondra Nelson e Jeong Won Hwang, “Roots and Revelations: Genetic Ancestry Testing and the Youtube generation”, in: *Race After the Internet*, org. Lisa Nakaruma e Peter Chow-White (London and New York: Routledge, 2012), pp. 271-290.

O pós-humanismo crítico de que se fala neste livro é um *projeto crítico-filosófico* que destrói os processos e as estruturas discursivas, institucionais e materiais que apresentaram o humano como único e delimitado, mesmo quando situado entre outras formas de vida. Os seus fundamentos filosóficos encontram-se nos mais recentes desenvolvimentos da robótica e da tecnologia informática, onde surgem novas formas de humano e de máquina, e na biologia, onde circulam novas teorias referentes ao surgimento e à evolução da vida. Inclui igualmente uma desconstrução sistemática das representações culturais, mostrando como certos discursos relativos à animalidade, à monstruosidade e à deficiência permitiram que a espécie humana se definisse contra os seus Outros – os anormais/monstros, o animal e as formas corporais alternativas.

Como *orientação crítica e metodologia teórica*, o pós-humanismo estuda os discursos e as representações culturais que situaram historicamente o ser humano acima de outras formas de vida, tratando o humano como diferente e autocontido e valorizando certos atributos – intelectuais, linguísticos, fisiológicos e anatómicos – que definiriam o verdadeiro, o autêntico, o ser humano completo. A sua prática de leitura ética e a sua política chamam constantemente a atenção para estas representações e discursos através dos quais, ao situar o ser humano acima das outras espécies, controlando-as, a espécie humana exterminou animais, marginalizou certos corpos e, a partir deste processo de exclusão e extermínio, definiu o sujeito humano como único. Propõe um entendimento “não-antropocêntrico” da vida,<sup>86</sup> no qual a vida humana esteve sempre ligada, de forma simbiótica, a muitas formas de vida e tecnologias.

Na sua metodologia crítica e teórica, o pós-humanismo crítico tem uma dívida para com os argumentos defendidos pelo humanismo crítico que discuti na secção precedente. No entanto, difere substancialmente deste último em diversos momentos que devem ser esquematizados.

Em primeiro lugar, das críticas tradicionais ao humanismo, o pós-humanismo apropria-se da ideia relativa ao caráter construído do humano “normal” – e das práticas e definições excludentes deste último. Como foi realçado, o humanismo crítico defende que não existem atributos *essenciais*

---

<sup>86</sup> Louis van den Hengel, “Zoography: Per/forming Posthuman Lives”, *Biography*, 35, no. 1 (2012: 1-20), p. 3.

do humano porque a “natureza humana” é socialmente construída e, conseqüentemente, o conhecimento não pode ser fundado no sujeito e nos seus processos cognitivos – também ele, como a natureza humana, é socialmente construído. O pós-humanismo crítico *começa* com este pressuposto relativo à natureza construída do humano – o corpo dele ou dela, as funções, atitudes, o comportamento, as relações, a consciência – cujo processo de construção é feito através de exclusões.

Em segundo lugar, o pós-humanismo crítico leva este argumento relativo ao caráter construído do humano “normal” a um nível seguinte, mostrando que esta ideia e este ideal excludente do humano teve sempre de dar conta do humano não-normal *mas também*, indiretamente, do não-humano. Onde o humanismo crítico (à exceção das críticas feministas de Donna Haraway e Rosi Braidotti, dos estudos animais e dos estudos da deficiência) apenas criticava o humanismo tradicional pelo facto de excluir variantes *humanas* de corpos, raças, géneros e etnicidades, o pós-humanismo crítico defende que a categoria de humano foi construída através da expulsão do animal, da planta e da máquina. Por outras palavras, onde o humanismo crítico revelava a natureza excludente do humano alegadamente soberano, o pós-humanismo crítico propõe que o humano soberano seja, de facto, um híbrido, constituído pelas formas de vida que foram excluídas para definir os limites e a identidade do humano.

Em terceiro lugar, o pós-humanismo crítico amplia as preocupações do humanismo crítico, em especial as preocupações com a exclusão, a diferença e a Alteridade – racial, de género, sexual, anatómica, relativa às espécies –, propondo que o humano seja constituído pela diferença; coloca a diferença e a alterização como peças fundamentais da identidade humana. Se o humanismo crítico falou da diferença e da alterização *dentro* da raça humana, o pós-humanismo crítico estende estas duas de forma a incluir a máquina, a planta e o animal. Argumenta que aquilo que é “essencial” ao humano inclui os Outros não-humanos: o maquínico, a planta e o animal.

Desta forma, o pós-humanismo crítico não corresponde à distinção binária humanista/anti-humanista mas implica toda uma nova conceptualização do humano como mais inclusivo, como uma entidade não-unitária cujas fronteiras com o mundo, as outras formas de vida e as outras espécies, são porosas.

É, assim, um discurso da própria vida que coloca a ênfase nas interligações, nas histórias caóticas, nas origens indefinidas, nos empréstimos e nas adaptações, nos cruzamentos e nas impurezas, na dependência e na reciprocidade entre espécies, ao invés da limitação, da autocontenção, da especificidade e da vontade. A “vida”, no discurso pós-humanista, é encarada como um processo de *devir* através de novas conexões e fusões entre espécies, corpos, funções e tecnologias. Estas conexões não dizem respeito a qualquer transcendência, mas a uma incorporação que Rosi Braidotti considera como uma “nova noção materialista” da vida.<sup>87</sup> A vida humana é transformação, mas transformação-com outras formas de vida.

O pós-humanismo crítico é um *projeto ético* que nos pede para ponderarmos, e agirmos, de acordo com a ideia de que as formas de vida têm sempre histórias impuras e entrelaçadas. Das origens emprestadas, adaptadas, unidas e mutuamente dependentes até uma evolução cooperativa entre espécies, as diferentes formas de vida sempre viveram e se transformaram umas com as outras. Pede-nos, portanto, que reconheçamos que a hierarquização humana das diferentes formas de vida teve resultados catastróficos para/sobre os animais, florestas, vida vegetal e alguns grupos de humanos sob a forma de genocídios. Assim, posiciona-se contra qualquer hierarquização porque esta posição resulta inevitavelmente em práticas excludentes contra formas de vida particulares, raças e grupos.

Mais: como Wolfe não se cansa de nos lembrar ao longo de *What is Posthumanism?* (2010) partilhámos com os animais a mortalidade, a vulnerabilidade e a finitude. É neste contexto que o pós-humanismo coloca a questão ética de saber como vivemos com os outros na Terra. Ou na afirmação simples, mas incisiva, de Val Plumwood sobre a crise ecológica e sobre a necessidade de se repensar, não apenas o que significa ser humano, mas também que modos do humano é necessário descartar, modificar ou reter: “Se a nossa espécie não sobreviver à crise ecológica isso dever-se-á, muito provavelmente, à nossa incapacidade de desenvolver novas formas de viver com a terra, de nos repensarmos. Seguiremos em frente num

---

<sup>87</sup> Rosi Braidotti, “Posthuman, All Too Human: Towards A New Process Ontology”, in: *Theory, Culture and Society*, 23, no. 7-8 (2006: 197-208).

modo diferente de humanidade ou não seguiremos de todo.<sup>88</sup> No entanto, esta posição, como se poderia ser levado a pensar, não coloca o humano no centro. Num estudo sobre bioética na época dos novos *media* Joanna Zylinksa aborda esta suspeita, de forma bastante explícita, nos termos do pós-humanismo crítico (sem, no entanto, o chamar assim) e, em certa medida, antecipa aquilo que é a minha tese:

A bioética alternativa toma também a seu cargo o exame das formações históricas e das estruturas ideológicas do “humano” e de muitos dos conceitos, como o animal ou a máquina, que são colocados como o “outro” do humano. O humano não desaparece do tipo de bioética não-humanista que aqui se defende; pelo contrário, funciona como o seu ponto de entrada estratégico.<sup>89</sup>

O humano é constituído pela diferença – com outras espécies, formas de vida e sistemas que incorpora em si. A nossa empatia para com os outros, fundada na imitação, mas também, talvez, na biologia e no condicionamento sugere que a nossa consciência está entranhada no meio social e que as nossas mentes fazem parte de um cérebro social.

Finalmente, a visão ética do pós-humanismo impõe uma *política* de resposta e responsabilidade para com todas as formas de vida, para com a diferença. Quando sentimos empatia para com o outro que sofre, respondemos (o que não é a mesma coisa que reagir) vendo-nos no lugar da vítima, sendo que essa resposta resulta de processos evolutivos nos quais a nossa consciência e as nossas respostas foram condicionadas pela sua integração em comunidades com muitas espécies.

A vida, quer seja humana quer não-humana, não é isolamento, separação ou delimitação, mas relacionalidade, diferença e conexões. Se podemos usar o humano como ponto de partida para reavaliarmos de um ponto de vista cognitivo ou ético as distinções e o conhecimento, a natureza intrinsecamente diferente, diferenciada e diferencial do humano, então é porque encontrámos o posicionamento do pós-humanismo crítico. No lugar da

<sup>88</sup> Apud Gerda Roelvink, “Rethinking Species-Being in the Anthropocene”, *Rethinking Marxism* (2012: 1–18), p. 3.

<sup>89</sup> Joanna Zylinksa, *Bioethics in the Age of New Media* (Cambridge, MA: MIT Press, 2009), p. 176.

centralidade do humano do humanismo tradicional, o pós-humanismo propõe um “igualitarismo trans-espécies”.<sup>90</sup>

Apenas quando o humano reconhece que o Outro se encontra dentro de si, que o Outro partilha a vida consigo-mesmo, pode o humano ser mais responsável face à própria vida. Na visão do pós-humanismo crítico, o humano surge sempre de múltiplos encontros, de relações e conexões transversais de vitalidade com o que julga não-humano. É este sentido de conectividade, de cruzamentos, de incorporações e de relacionalidade que constitui a política do pós-humanismo crítico.

Vê-lo, no entanto, como apenas assente na teoria crítica e/ou na filosofia – onde a natureza do humano foi debatida de forma rigorosa – é ignorar as contribuições da cultura popular e da literatura para a reescrita radical da ideia de humano. É por isso que, apesar de investigar o pós-humanismo crítico na cultura popular, nos desenvolvimentos da tecnociência e teoria crítica, em disciplinas como os estudos animais ou os estudos da deficiência, nos debruçamos de forma extensa sobre textos literários. A razão de ser para trazer constantemente este projeto ético-político para a literatura e para os textos literários deve ser, conseqüentemente, enunciada de forma sucinta.

A literatura como disciplina humanística é o campo onde a “natureza” do humano em toda a sua gama de experiências, atitudes, comportamentos e *possibilidades*, pode ser mais claramente observada; é o domínio onde o humano é definido, descrito e debatido. Contudo, como Geoffrey Galt Harpman observou de forma presciente em *Shadows of Ethics*, a literatura é também o lugar do Outro e do diferente, afirmando que, “como gênero, a literatura parece especialmente empenhada em explorar o lado de fora”.<sup>91</sup> É o lugar onde a alteridade é atribuída a alguns indivíduos, raças e etnicidades, mas é também o lugar onde lidamos com ela. Inversamente, podemos afirmar que o envolvimento com a alteridade tem como resultado uma certa consciência sobre a natureza e limites do indivíduo.

Quando, ao nos encontrarmos imersos num texto, com todas as suas componentes afetivas e sensuais, lemos sobre o Outro estamos

<sup>90</sup> Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics* (Cambridge: Polity, 2006), p. 41.

<sup>91</sup> Geoffrey Galt Harpman, *Shadows of Ethics: Criticism and the Just Society* (Durham and London: Duke University Press, 1999), p. 7.

simultaneamente conscientes de nós-*próprios* a ler. No envolvimento imersivo com o Outro (humano e não-humano) no texto literário tomo consciência de mim-mesmo enquanto humano.

A partir desta tomada de consciência do Eu e do Outro na experiência imersiva do texto, é possível também imaginar várias possibilidades de relação. Os textos culturais (ocupando a literatura o lugar cimeiro), como afirma Elizabeth Goldberg, teorizam “imagens culturais que não perpetuam ciclos de violência e vingança”<sup>92</sup> e, portanto, acrescento eu, *não* prolongam também certas imagens da Alteridade. A literatura e outros textos culturais, ainda segundo Goldberg, permite uma “consciência mais profunda” que encorajaria os leitores a “agir de tal forma que contribuiriam para a diminuição de ocorrências de tais eventos no futuro”, isto é, a ocorrência de eventos horríficos para o Outro. Contribuem para “uma consciência coletiva sobre a tortura, o genocídio e outras violências semelhantes”,<sup>93</sup> violências perpetradas contra o Outro.

Tanto Harpham como Goldberg sublinham o papel fundamental dos textos literários na definição da natureza do humano, na construção da Alteridade e na possibilidade que oferecem de pensar novas formas de envolvimento com o Outro de modo que este, um dia, possa ser visto como constitutivo do Eu ou do Nós. É na literatura, defende Andy Mousley, que podemos procurar uma certa amplitude, onde detalhes particulares da vida de uma personagem podem ser entendidos como refletindo uma condição mais ampla, uma condição “quase-universal”, como lhe chama Mousley. Metáforas “específicas, relacionadas com alguém em particular” podem, desta forma, indicar uma “condição metafísica”.<sup>94</sup> E Mousley prossegue, argumentando que a literatura é um espaço onde a assim chamada “irredutibilidade” da diferença e do individualismo podem fundir-se com o desejo de conexão com o quase universal:

Discursos sobre a diferença que enfatizam a resistência do local e do particular às perspectivas totalizadoras das grandes narrativas vão continuar a

<sup>92</sup> Elizabeth S. Goldberg, *Beyond Terror: Gender, Narrative, Human Rights* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2007), p. 14.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>94</sup> Andy Mousley, “The New Literary Humanism: Towards a Critical Vocabulary”, in: *Textual Practice*, 24, no. 5 (2010: 819-39), p. 832.

existir. Mas se queremos combater a contínua desumanização, objetificação e mercantilização dos seres humanos, precisamos de reconstruir um “quadro geral”, que esses discursos não permitem, sobre aquilo que os seres humanos são. A literatura é um dos lugares onde esta visão mais ampla é elaborada, de forma bastante rica e subtil.<sup>95</sup>

Ao adaptar a posição de Mousley sobre a disciplina humanística e as exortações da literatura às alegações de Harpman e Goldberg acima citadas, este livro localiza toda uma nova atitude, emergente em finais do século XX na literatura, para com o humano e os seus “Outros” (sejam humanos portadores de deficiência, animais ou máquinas). A “visão mais ampla” de uma vida que resiste à “desumanização, objetificação e mercantilização”, não apenas de humanos, mas também de animais, plantas e bactérias, encontramos-na na literatura. Defendo que os desenvolvimentos da tecnociência que tornaram possíveis o aparecimento de corpos pós-humanos ou as teorias da evolução e da biomedicina que reconceptualizam a “natureza” do humano – mas também as implicações ético-políticas relativas às relações humano-não-humano de ambas – são temas abordados na literatura.

O pós-humanismo crítico e a sua apoteose contemporânea, o cosmopolitismo das espécies, manifesta-se em alguns textos literários de fins de século XX. Marge Piercy, Doris Lessing, Kazuo Ishiguro, William Gibson, Katherine Dunn, Margaret Atwood, Stephenie Meyer, Anne Rice, Ursula le Guin e Octavia Butler, todos oferecem diversos modos de relação com o Outro não-humano. Dependendo, por vezes, da primazia do humano relativamente à capacidade de adaptação, mistura e reconhecimento-resposta ao Outro, estes autores interrogam as possibilidades do humano. Assumem um cosmopolitismo das espécies no qual o Outro não-humano é uma componente indissociável do humano e onde a diferença e a alteridade das espécies, raças, corpos e funções (fisiologias) é desejável, necessária e integral ao humano. Desta forma, o humanismo, nestes textos literários, procura redesenhar as fronteiras do humano, procura ver inclusividade na diferença e integração com a Alteridade, mesmo que alerte constantemente para as relações de poder que assombram qualquer ontologia, seja ela

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 836.

singular ou multi-espécies. O utopismo realista de, por exemplo, Octavia Butler recusa qualquer valoração simples da pertença multi-espécies devido exatamente a isto, a estas novas formas de biopoder que produzem sujeitos dominantes e subalternos na nova cidadania biológica, sejam eles vampiros, animais ou humanos.



O título que escolhemos para esta antologia, *Pós-humano. Que Futuro? Antologia de Textos Teóricos*, encerra em si a possibilidade de uma dupla leitura. A primeira corresponde à pergunta “Será o nosso futuro pós-humano?” e reflete sobre essa nova condição do humano num mundo hipertecnológico, resultado dos avanços nas áreas da cibernética, da robótica, da inteligência artificial ou das neurociências, aliados ao aparecimento de novas tecnologias digitais e reprodutivas. A segunda aponta para a questão “Qual o futuro dos estudos em torno do pós-humano?”, que implica pensar na emergência de um campo de estudos tão vasto como o do pós-humanismo, onde essa nova condição pós-humana é estudada a partir de diferentes áreas disciplinares. Reunindo um pequeno conjunto de seis ensaios, esta antologia pretende dar a conhecer, em tradução, alguns dos textos teóricos mais significativos desta profícua e interdisciplinar área de estudo.

“O que vai acontecer ao mundo já começou”, lembra-nos uma personagem de *Frankenstein*, da escritora inglesa Jeanette Winterson. Mesmo que não o consigamos ver, os seus efeitos já começaram e não podem ser anulados. Talvez a chave seja cultivar uma certa desconexão, um desfasamento – uma fractura – de modo a que possamos ter um olhar “contemporâneo” sobre o mundo, no sentido que lhe dá o filósofo italiano Giorgio Agamben: é imperioso olhar para o nosso tempo para percebermos “não as suas luzes, mas o seu escuro”, a “treva densa” que não pára de nos interpelar. Talvez esta antologia possa ser uma boa forma de começar.

*Da introdução*

ISBN 978-989-755-583-1



9

**U LISBOA**

UNIVERSIDADE  
DE LISBOA



LETRAS  
LISBOA



Centro de Estudos  
Comparatistas

**FCT**

Fundação  
para a Ciência  
e a Tecnologia