

E SE O ROBÔ RESPONDER? ANDROIDES, HUMANOS E PROVOCAÇÕES CIBORGUIANAS

Bruno Latini Pfeil¹

RESUMO

O conceito de ser humano se institui não pela afirmação, mas pela negação da humanidade. Privando o outro de humanidade, este é transformado em Outro, contrastando com a Mesmidade do Homem com “h” maiúsculo, como escreve Derrida. Neste artigo, tenho como objetivo questionar a categoria de humanidade tal como nos foi apresentada por ideais humanistas e colonialistas, tendo como analisador o personagem David da franquia cinematográfica *Alien*. A perspectiva de David não é em suma a de uma inteligência artificial, mas sim a do que a humanidade percebe enquanto uma IA, tendo em vista o contexto cinematográfico da representação. Assim, retratando a percepção humana de um robô entre humanos, David nos oferece questionamentos acerca da condição humana e dos dilemas suscitados por ela, desafiando as fronteiras entre o Mesmo e o Outro ao passo em que satiriza a realocação discursiva do humano enquanto deus e do Outro enquanto humano.

PALAVRAS-CHAVE

Inteligência artificial; Alien; Humanidade; Monstruosidade; Outridade.

ABSTRACT

The concept of human being is established not by affirming but by denying humanity. By depriving the other of humanity, they are transformed into the Other, contrasting with the Sameness of Man with a capital “m”, as Derrida writes. In this article, I aim to question the category of humanity as it has been presented to us by humanist and colonialist ideals, using the character David from the *Alien* film franchise as an analyzer. David’s perspective is not, in short, that of an artificial intelligence, but rather that of what humanity perceives as an AI, taking into account the cinematic context of the representation. Thus, by portraying the human perception of a robot among humans, David offers us questions about the human condition and the dilemmas it raises, challenging the boundaries between the Same and the Other while satirizing the discursive relocation of the human as god and the Other as human.

KEYWORDS

Artificial intelligence; Alien; Humanity; Monstruosity; Otherness.

1 Graduação em Psicologia e Mestrando em Filosofia (PPGF/UFRJ).

Introdução

A problemática aqui tratada, como induz o título deste artigo, gira em torno dos limites e dos significados da humanidade. Tendo como aporte referenciais contra-coloniais e pós/anti-humanistas², compreende-se a humanidade como uma construção intimamente contrastiva, cujo assoalho se calca em lentes colonialistas e humanistas, indissociadas. Videntes que não refletem a humanidade plena são inseridos no lugar de Monstro, de Outro, em contraposição ao Mesmo, isto é, ao Humano com “h” maiúsculo, para não dizer o Homem³ (Derrida, 2002).

Se a problemática aqui tratada é o limite da humanidade, creio que um primeiro caminho para este problema seja recorrer a não-humanos e suas linguagens sobre o humano. Porém, como podemos adentrar em um campo linguístico aquém do que nossos mecanismos perceptuais podem captar? Como podemos aprender uma nova linguagem com ferramentas outras que não as que nos foram apresentadas desde nossa inserção no vasto campo do que chamamos de cultura? Meu objetivo, aqui, não é propor uma nova linguagem, mas criticar a linguagem pela linguagem. Não recorro, assim, a não-humanos, mas à construção *humana* do não-humano. Afinal, o não-humano é uma criação humana. O Animal, como pontua Jacques Derrida (2002), é nomeado pelo Homem, e o mesmo se diz da figura do Outro, da Natureza, das hierarquias de sub-humanidade que se constituem conforme o desvelar da modernidade.

Uma das formas de se defrontar com a construção humana do não-humano é por meio da ficção. Para Haddock-Lobo (2019), a ficção e a realidade não se apresentam de

2 Ambos os prefixos “pós” e “anti” são utilizados por conta das dificuldades de se definir pós-humanismo e anti-humanismo, como veremos mais à frente.

3 No caso, apesar da importância em se mencionar o falocentrismo pelo qual os humanismos se instituem, vale destacar as necessárias discussões em torno dos conceitos de masculinidade e dos impactos do genitalismo. Com a emergência dos estudos de gênero, especialmente os realizados por pessoas trans e sobre a cisnormatividade, compreende-se que o ‘falo’ ao qual nos referimos não diz respeito à figura de um homem, pois, ao pensarmos em homens, podemos estar nos referindo a homens cisgêneros ou transgêneros, brancos, negros, indígenas, com deficiência, heterossexuais, bissexuais, homossexuais, assexuais, e a lista de marcadores sociais continua. Seria possível pensar em um homem trans como pertencente a este falocentrismo, ou um homem indígena, negro, com deficiência? Decerto que não, pois o homem ao qual o falocentrismo se refere é dotado de um conjunto de marcadores próprios à colonialidade, quais sejam, a branquitude, a cisgeneridade, a heterossexualidade, a endossexualidade, a ausência de (do que se considera como) deficiências etc. Dito isso, em vez de pensar em um Homem, mesmo que com “h” maiúsculo, representante deste humano universalizado e colonial, acredito ser mais interessante pontuar precisamente este Humano em maiúscula, a fim de descentralizar as figuras do homem do falocentrismo, tendo em vista sua pluralidade. Para mais informações, ver Pfeil e Pfeil (2021) e De Moraes, Pfeil e Pfeil (2023).

maneira oposta e distante, mas por complementaridades. Elementos ficcionais tecem o real, a realidade inspira o fictício. Refletindo sobre o papel de conteúdos audiovisuais, midiáticos, cinematográficos na construção do imaginário social, Donna Haraway (1999, p. 321) escreve: “military cultures draw symbiotically on immune system discourse, just as strategic planners draw directly from and contribute to video game practices and science fiction”⁴. Os roteiros que tanto adoramos, que nos impactam, que marcam uma geração não são produzidos apenas a partir da cultura que os constitui, mas são constitutivos dela. Quais narrativas são produzidas *por nós e para nós*? Como elas transformam a realidade?

O não-humano - e também o ciborgue, como mostrará Haraway (2009) - existe como contraste com a dicotomia *humana* entre natureza e cultura. A representação do ciborgue/não-humano elencada para esta análise é ninguém mais, ninguém menos, que David, o primeiro andróide da franquia cinematográfica denominada *Alien*. Me debruço sobre essa saga de ficção científica por dois motivos. O primeiro é pelo despertar de meu interesse pela franquia em minha adolescência. Por aleatoriedades da vida, me deparei com a franquia de *Alien* antes de ter contato com os primeiros filmes. Caso eu não tivesse assistido aos filmes mais recentes, talvez meu interesse não fosse instigado e eu não pensasse, agora, em escrever sobre o diálogo específico entre dois importantes personagens no filme *Alien: Covenant*. Meu interesse nesta franquia poderia se deslocar facilmente para outra saga cinematográfica ou para outros referenciais audiovisuais, ficcionais ou literários, mas se volta para aquilo com o qual tenho contato, e *Alien* calhou de me instigar primeiro.

O segundo motivo diz respeito ao papel da ficção na construção da realidade tal qual a concebemos, e à coexistência de três figuras na franquia: o humano, a máquina e o alienígena. Recorrendo ao conceito de ciborgue de Donna Haraway (2009), esta o define como um organismo híbrido de máquina e orgânico, de realidade e ficção. Unindo ficção e realidade, o ciborgue atravessa a fronteira entre o que pensamos conhecer e o que acreditamos poder construir, tornando ambíguas nossas verdades e aquilo que denominamos universalmente de ciência. Verifica-se, na cinematografia contemporânea, uma variedade de construções ciborgues: seres animais, orgânicos, e ao mesmo tempo maquínicos, fabricados. Da mesma forma, a medicina ocidental moderna, em seus saltos tecnológicos, também contém seus ciborgues, com a produção industrial – e comercialização – de biotecnologias: a transfusão de sangue; implante de órgãos e de maquinarias, como o marca-passo e o DIU; aplicação de substâncias sintéticas no corpo, de forma oral, intravenosa e intramuscular, como hor-

4 Em tradução livre: culturas militares baseiam-se simbioticamente no discurso do sistema imune, tal como os planejadores estratégicos se inspiram diretamente e contribuem para as práticas dos jogos de vídeo e da ficção científica.

mônios tireoidianos e hormônios considerados sexuais. Desse modo, a produção ficcional cinematográfica dialoga com nossos imaginários e os constroem, ao mesmo tempo em que é construída por eles.

A coexistência e simbiose entre o humano, o robô e o alien, roteirizada e dramatizada na franquia em questão, põe à prova algumas das pressuposições sobre o que significa ser humano - suposições estas que desejo problematizar aqui. Me utilizo de *Alien* como um analisador para pensarmos nas questões aqui postas: o que significa ser humano? Estaria a humanidade obsoleta? Quais os limites do Humano? A partir disso, introduzo, neste início, uma apresentação da franquia, seguida pela proposta de desenvolvimento deste artigo e do referencial utilizado. Vejamos do que *Alien* se trata.

O primeiro filme da cronologia, *Alien: Prometheus*, foi lançado em 2012 com direção de Ridley Scott e roteiro de Jon Spaihts e Damon Lindelof. O filme traça o começo cronológico da franquia *Alien*, cujo primeiro lançamento se deu em 1979. Não pretendo dissertar sobre todo o enredo da franquia, pois me interesso apenas por uma cena em particular: o diálogo entre dois robôs, ou, em outras palavras, duas inteligências artificiais, disposto na sequência lançada em 2017 - *Alien: Covenant*. O diálogo se dá entre David e Walter, andróides idênticos, porém o David de primeira geração e o segundo, de última.

A franquia *Alien* constitui-se de uma série de ficção científica e terror que se concentra na história de Ellen Ripley, interpretada pela maravilhosa Sigourney Weaver. Iniciada em 1979 com o filme *Alien, o Oitavo Passageiro*, a saga acompanha a tripulação da nave espacial *Nostromo* que é atacada por uma forma de vida alienígena mortífera. Em sequência, temos os filmes *Aliens, o Resgate* (1986), dirigido por James Cameron, *Alien 3* (1992), *Alien: A Ressurreição* (1997) e suas sequências já mencionadas: *Prometheus* (2012) e *Alien: Covenant* (2017). A franquia se caracteriza pela introdução de criaturas monstruosas e pelo misto de suspense, terror e ficção científica.

As sequências da franquia exploram eventos anteriores aos filmes originais, proporcionando *insights* sobre a origem dos alienígenas e o contexto em que foram descobertos. No caso, *Prometheus* (2012) segue uma equipe de cientistas em uma expedição espacial para descobrir as origens da humanidade, levando-os a um encontro com uma civilização alienígena e suas criações biológicas. Acredita-se, no filme, que os alienígenas são os patronos da humanidade, também chamados de seus 'arquitetos'. O filme explora temas filosóficos e mitológicos sobre a origem da humanidade e sobre seu significado.

Alien: Covenant (2017) continua a história, acompanhando a tripulação de uma nave colonizadora que descobre um planeta aparentemente deserto, porém habitado por vida extraterrestre. A trama explora os vínculos entre a inteligência artificial, os alienígenas-

-arquitetos e a criação dos Xenomorfos ou Neomorfos, conectando-se mais diretamente com os eventos que levaram aos filmes originais da franquia. Essas sequências narrativas expandem a mitologia da franquia ao explorar os elementos de origem e os mistérios por trás dos alienígenas. Dito isso, voltemo-nos às personagens que nos interessam aqui.

Os andróides David e Walter são cruciais na franquia *Alien*, ambos interpretados por Michael Fassbender. David é introduzido em *Prometheus* (2012) como um androide com habilidades avançadas, criado pela Corporação Weyland para auxiliar na missão da nave espacial Prometheus. Demonstrando uma personalidade complexa, David se questiona sobre sua própria existência e mostra um interesse peculiar pela biologia alienígena, realizando experimentos sigilosos com os próprios tripulantes da nave. David interage com os alienígenas-arquitetos e desencadeia uma série de eventos cruciais para a compreensão do desenrolar do enredo.

Já Walter, por sua vez, é um andróide de modelo mais recente, introduzido em *Alien: Covenant* (2017). A expedição da nave Covenant ocorre cronologicamente dez anos após a expedição de Prometheus, com Weyland já falecido (tendo sido assassinado pelo alienígena que pensava procurar...). Walter possui características mais avançadas e uma programação que visa servir à tripulação da nave Covenant. Ao contrário de David, Walter é concebido para ser fiel às diretrizes de programação, indo contrariamente à ideia de livre-arbítrio. Sua presença na trama explora não apenas as capacidades dos androides da série, mas também os dilemas éticos relacionados à inteligência artificial. Ambos os personagens, interpretados pelo mesmo ator, abordam questões filosóficas sobre identidade, livre-arbítrio e a relação entre humanos e máquinas. David e Walter se encontram em *Covenant*, quando os tripulantes desembarcam no planeta no qual David secretamente se encontra. Oferecendo abrigo aos tripulantes, estes se dispersam na acomodação de David, e Walter se instiga a conhecer um dróide tão similar a ele. Assim, eles engajam no diálogo que me interessa e que será retratado posteriormente.

Dito isso, equipando-me em intelectuais pós/anti-humanistas e contra-coloniais, tenho como objetivo realizar uma crítica a ideais humanistas, tendo como analisador os embates entre a inteligência artificial e o humano, o humano e a monstruosidade, a monstruosidade e o robô. O que Walter e - principalmente - David têm a nos dizer sobre os limites do humano? Como a ficção científica constrói e potencializa nossa imaginação e nossos imaginários?

A alma dos robôs e uma crítica ao humanismo

Em *Prometheus*, Peter Weyland, dono da corporação financiadora do projeto científico

e criador de David, assim define o andróide: “There’s a man sitting with you today. His name is David. He is the closest thing to a son I will ever have. Unfortunately, he is not human. He will never grow old. He will never die. And yet he is unable to appreciate these remarkable gifts for that would require the one thing he will never have: a soul”⁵. Percebe-se, nesse momento, a diferenciação entre humanos e máquinas proposta no filme: a posse de uma alma.

Maldonado-Torres disserta sobre a distinção entre humanos e não-humanos a partir do estatuto da alma em seu estudo sobre a linha secular e a linha religiosa. Para o autor, a constituição da consciência ocidental moderna, pressuposta pelo humanismo, tem como eixo central as ciências europeias modernas, que operavam na fronteira entre razão e fé, linhas seculares e linhas religiosas. As ciências europeias modernas apoiaram o desmantelamento da visão escolástica e da ordem social, que propunham e traçaram os primórdios do humanismo, ou seja, um mundo construído ao longo de linhas seculares, pela razão, pela “mente humana”, e não por intervenção divina. A modernidade é moldada pelo humanismo.

A linha secular, *a priori* (leia-se, *a priori*), opõe-se à escolástica, dando aos seres humanos a autonomia para se construírem, para terem a fé que desejam – se assim o desejarem –, para se desenvolverem filosófica e tecnologicamente, rejeitarem o dogmatismo religioso e abraçarem a diversidade. A linha secular, que dá lugar à modernidade, opõe-se ao mal, intolerante, rígido cenário medieval e tenta construir um mundo desenvolvido e, sobretudo, livre: “A liberdade é vista em primeiro lugar como liberdade de pensamento e de opinião ao que concebe como o jugo do dogmatismo religioso e a autoridade da tradição” (Maldonado-Torres, 2016, p. 81). Em tese, a concepção moderna de liberdade conferiria a diferentes viventes autonomia, autodeterminação e se oporia à ideia de autoridade, mas existem alguns problemas. Essa perspectiva tolerante, harmoniosa e diversa é, “em grande medida, a forma como a Modernidade se enxerga” (Maldonado-Torres, 2016, p. 81), mas não tanto como a modernidade foi constituída.

O humanismo centra-se no *humanitas*, ou seja, na ideia de um sujeito autônomo, e opõe-se ao *divinitas*, ou seja, na ideia de uma entidade criativa divina, privando o ser humano do poder de criação e de pensamento. Deixando de lado o *divinitas*, o humanismo é uma perspectiva que privilegia o homem e a razão, vistos como componentes integrantes e definidores da humanidade. A pergunta que devemos nos fazer aqui é: mas de que huma-

5 Em tradução livre para o português: Há um homem sentado com vocês hoje. Seu nome é David. Ele é a coisa mais próxima que terei de um filho. Infelizmente, ele não é humano. Ele nunca envelhecerá. Ele nunca morrerá. E ele ainda é incapaz de apreciar essas notáveis habilidades pois isso demandaria a única coisa que ele nunca terá: uma alma.

no estamos falando? Além de *humanitas* e *divinitas*, Maldonado-Torres (2016) nos apresenta o conceito de *anthropos*. Embora os europeus se configurassem como *humanitas* – e o Deus cristão como *divinitas* –, “o mundo de comunidades colonizadas e desumanizadas [seriam] tipicamente aludidas com o conceito de *anthropos*” (Maldonado-Torres, 2016, p. 76). Em outras palavras, os sujeitos e povos colonizados não seriam considerados humanos ou plenamente humanos.

Em paralelo a estes conceitos, Derrida (2010) traz a tríade deus-soberano-besta. Discorrer sobre o animal e o humano, ou sobre a besta e o soberano, trata de uma relação contrastiva: a razão e a desrazão, a guerra e a paz, o humano e o não-humano, o divino e o mundano, o sagrado e o profano. De um lado, o animal e a besta; de outro, o humano e o divino. Derrida (2010) fala dessa antropoteologia, pois que a estrutura da humanidade depende da divindade como base e produto. Há uma continuidade entre a soberania (humanidade), a bestialidade (inumanidade/animalidade) e a divindade (supra-humanidade?) própria ao humanismo, de forma que o conceito de humanidade, apesar de afirmada sua ‘laicidade’, seja inerentemente arraigado em pressupostos cristãos.

Este conceito, portanto, é uma herança cristã sustentada e aceita pelo humanismo e posteriormente pela modernidade. A linha escolástica gastou a sua energia em debates e execuções sobre a verdadeira religião - o Cristianismo - e as falsas religiões - tudo o que não fosse o Cristianismo - mas não só: as preocupações cristãs do século XII ao XV rodearam a presença e a ausência da religião, como qualquer um quem tinha uma religião falsa, tinha pelo menos uma e deveria colocar-se no caminho certo - o caminho cristão -, o que muitas vezes significava salvar a alma e não o corpo, ou seja, o assassinato. Não ter religião, por mais falsa que fosse, era não ter alma. Portanto, não ter religião seria equivalente a não ter alma, e não ter alma seria equivalente a não ser humano. Embora esta questão se referisse à linha escolástica, a linha humanista secular não a deixou passar. Se, por um lado, deixou de se interessar pela verdade ou falsidade da religião, manteve a ideia de ter alma – ser propriamente humano – ou de não ter alma – não ser humano.

Enquanto os debates sobre a verdadeira religião e as falsas religiões dizem respeito a questões epistemológicas, os debates sobre ter alma - ter uma religião - e não ter alma - não ter uma religião - são de ordem ontológica, referindo-se à essência do ser (Maldonado-Torres, 2016). A modernidade baseia-se, assim, numa linha ontológica moderno-colonial, baseada no humanismo, que distingue entre diferentes povos e corporeidades aqueles que são dignos e indignos da humanidade.

No entanto, a formação da era moderna secular e humanista, em contraste com a Idade Média dogmática e a Antiguidade, não reconhece esta diferença entre humanos

e não-humanos como seu traço característico. A Europa do Norte e Central é vista, na modernidade, como uma caixa de Pandora, e a questão de ter ou não uma alma fortalecida e desenvolvida pela invasão da América do Sul é, portanto, geograficamente falando, uma modernidade longe da colonialidade. Mas se pensarmos que a modernidade só é possível através do colonialismo, através do contraste entre europeus e não-europeus e da exploração e escravização de não-europeus, então podemos dizer que a modernidade, apesar do seu discurso de liberalidade, diversidade e tolerância, aplica a dicotomização entre zonas de ser e de não-ser, de humanidade e não-humanidade. Percebemos a construção de zonas de ser e de zonas de não-ser (Fanon, 1968), ou seja, do ser ou do não-ser de uma pessoa, e tal demarcação de (não)reconhecimento confere legitimidade à destruição de determinados corpos em detrimento da exaltação de outros.

A modernidade, com o seu discurso de desenvolvimento e liberdade, liberta-se do seu legado colonial e atribui o fator desumanizante, como escreve Maldonado-Torres, à colonialidade, como se modernidade e colonialidade fossem duas coisas diferentes e interdependentes. O moderno não se opõe apenas à linha escolástica, ao dogmatismo, à Idade Média etc., mas também a tudo o que não reflita a branquitude, a cisgeneridade etc. Portanto, quando falamos de modernidade, devemos atribuí-la à colonialidade, à linha ontológica colonial-moderna. Quando falamos de humanismos, devemos atribuí-los à colonialidade.

Rosi Braidotti (2020) é uma referência central para compreendermos os humanismos. A autora traz, antes, uma definição daquilo contra o qual o pós-humanismo se diferencia, isto é, o humanismo. O Humano com “h” maiúsculo é definido, para Braidotti, como a medida de todas as coisas. Um ideal de perfeição mental e corporal, agregando moralidades, espiritualidades e narrativas próprias à humanidade. Esse conjunto de valores, de ideais corporais e de medidas de perfeição constituem os pilares do humanismo, “que transforma a expansão biológica, discursiva e moral das capacidades humanas numa ideia de progresso racional, determinado de forma teleológica” (Braidotti, 2020, p. 111).

Como medida de todas as coisas, o Humano se torna o referencial para a disseminação da *civilização*, do progresso. A Europa passa a ser compreendida “não apenas [como] uma localização geopolítica, mas também um atributo universal da mente humana, capaz de transferir esta qualidade para determinados objetos [...]” (Braidotti, 2020, p. 112). Assim, o humanismo, nascido no seio da Europa, se constitui com caráter extremamente eurocêntrico, tendo o europeu como modelo de perfeição e civilidade.

A doutrina humanista se estrutura a partir da diferença: o Eu e o Outro, a identidade e a alteridade, o monstro e o humano, a besta e o soberano (Derrida, 2010). Por binarismos,

o humano garante sua humanidade; por contrastes entre razão e emoção, racionalidade e irracionalidade. A alteridade é instantaneamente associada à inferioridade, de modo que o humano assegure sua superioridade civilizacional em detrimento da selvageria de viventes menos humanos do que ele. Há sempre, na doutrina humanista, aqueles que irão salvar o mundo e aqueles que estão inertes aguardando a salvação - e aqueles que, sem salvação, devem ser exterminados. Derrida (2010) diferencia o ato de ter razão para si e o de impor a razão a outrem, configurando uma relação de força, conquista e soberania. Impor a razão a outrem, nomeando-o como privado de razão, caracteriza o poder inerente à ideia de razão – algo que perpassa a crítica aos humanismos, tendo em vista seu alicerce no racionalismo. Destes outros, privados de razão, “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” (Braidotti, 2020, p. 113).

A universalização da categoria de humano paralelamente ao seu caráter excludente denuncia sua contradição. O humanismo é uma doutrina extremamente contraditória, ramificando-se em humanismos. Ao mesmo tempo em que se diz lutar pela liberdade e pela igualdade, o humanismo é o cerne de crimes contra a própria humanidade. Quantas guerras não foram travadas em nome da paz e da humanidade? Quantos crimes não foram legitimados e considerados heróicos por terem como motivação a primazia o humano - não qualquer humano, mas aquele que reitera, em seu corpo, seus discursos e sua moral, a perfeição civilizatória? A universalização da categoria de humanidade pode, em um primeiro momento, ser tida como algo bacana. Como exemplo, Wolfe (2020) traz o caso de violência contra os animais e de discriminação contra pessoas com deficiência. O argumento de que não podemos tratar mal os animais e que devemos respeitar pessoas com deficiência, disseminando acessibilidade, *porque somos todos humanos* acaba por reproduzir as mesmas violências discriminatórias e excludentes que o humanismo propaga. A universalização da humanidade não se configura como uma alternativa.

A isso, Braidotti identifica alguns movimentos anti-humanistas, como o anti-racismo e o feminismo nas décadas de 1960, em Estados Unidos e Europa, no caso. Tais movimentos bateriam de frente com o humanismo cismasculino branco, que teria como modelo o homem cisgênero, branco, europeu e norte-americano, dentre outros marcadores de dominação colonial. O que se critica é a centralização deste humano perfeito, cujos marcadores, apesar de bastante notáveis, são universalizados e compreendidos como reflexo da civilização e da superioridade. “O anti-humanismo consiste”, escreve Braidotti (2020, p. 121), “em desvincular o agente humano dessa postura universalista, chamando-o a questionar, por assim dizer, as ações concretas que realiza”.

Assim, com o anti-humanismo, surge um movimento de desconstruir o que se compreende, pela lente ocidental moderna, como Humano, tendo em vista seu caráter histórico, anti-natural e impositivo. Pensadores anti-coloniais, anti-racistas e anti-patriarcais se contrapuseram a este ideal humanista, compreendendo-o como sustentado por uma história colonial, genocida e exploratória. Ailton Krenak compreende a ideia hegemônica de humanidade como a premissa para a colonização europeia de África, das Américas e de Ásia. A humanidade considerada ‘esclarecida’ se incumbiria da função de ‘iluminar’ viventes escurecidos, civilizando-os - e cristianizando-os. O autor denomina a humanidade hegemônica de “clube da humanidade” (Krenak, 2019), que possui apenas um pequeno número de integrantes. Como fundamento da humanidade hegemônica, temos as dicotomias entre natureza/cultura, civilização/selvageria, humano/animal. O Humano com “h” maiúsculo (Derrida, 2002), tido como medida de todas as coisas, apenas o é através de dualismos, hierarquizações e explorações, como escreve Krenak (2019, p. 70):

E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser. Esse contato com outra possibilidade implica escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas do que ficou fora da gente como “natureza”, mas que por alguma razão ainda se confunde com ela. Tem alguma coisa dessas camadas que é quase-humana: uma camada identificada por nós que está sumindo, que está sendo exterminada da interface de humanos muito-humanos. Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida.

A humanidade hegemônica, portanto, existe apenas em contraste com as quase-humanidades, com as sub-humanidades, com as animalidades, com a natureza, com tudo aquilo que não é considerado humano. O anti-humanismo contraria o uso da alteridade como constituinte do Eu colonial. No caso, Braidotti pensa na mulher como o Outro da sexualidade, no indígena como o Outro colonizado e no animal e na natureza como o Outro naturalizado. Pode-se expandir esses Outros para pessoas negras, LGBTI+, com deficiência, com corporalidades contranormativas, com sexualidades contrahegemônicas. De todo modo, o papel do Outro é sempre o mesmo: conferir ao Mesmo sua Mesmidade, sua supremacia.

A nomeação do Outro pressupõe a existência do Mesmo; sua diferença está em quem nomeia. Não há oposição entre o Mesmo e o Outro, mas sim complementaridade. Assim, Haddock-Lobo (2019) se distancia da oposicionalidade do pensamento ocidental, de sua

tendência a dualismos, e escreve: “não trabalhamos mais com oposições, isto ou aquilo, pois sabemos que, assim, ainda que por oposição, isto sempre se define pelo aquilo e vice-versa” (p. 78). As ciências humanas, em seu humanismo e em sua pretensa proposta de igualdade, surge não apenas pelo contato com, mas pela produção da alteridade. Produzindo o Outro, as ciências humanas se voltam ao Mesmo, porém sempre de olho naquele outro estranho, desviante. Sem o Outro, não haveria o Humano. Sem a outremização, não haveria humanidade. A humanidade, enquanto categoria política, se alimenta de violência.

Assim, “ser “diferente de” passou a significar ser “menos do que”” (Braidotti, 2020, p. 126). Essa associação entre diferença e inferioridade produz o que Braidotti chama de “meias-verdades”, isto é, a criação de imagens estigmatizantes e pejorativas sobre o Outro, caracterizando o processo de outremização. Morrison (2019, s.p.) conceitua a outremização como a “tendência dos humanos de separar aqueles que não pertencem ao nosso clã e julgá-los como inimigos, como vulneráveis e deficientes que necessitam ser controlados”, e complementa:

A necessidade de transformar o escravizado numa espécie estrangeira parece ser uma tentativa desesperada de confirmar a si mesmo como normal. A urgência em distinguir entre quem pertence à raça humana e quem decididamente não é humano é tão potente que o foco se desloca e mira não o objeto da degradação, mas seu criador. (Morrison, 2019, s.p.)

Para se sustentar como a medida de todas as coisas, o Humano teve de tornar todo o resto do mundo como contra-medidas. Para se afirmar enquanto norma, esta precisa denunciar o Outro como desvio, instituindo o dualismo como ótica por meio da qual se deve interpretar a realidade. É pela relação com a alteridade que o ser humano se constituiu enquanto sujeito; pelo contraste entre o eu e o outro, pela formação de Outros com ‘o’ maiúsculo, que o Mesmo com ‘m’ maiúsculo se determinou. Haddock-Lobo (2019, p. 40) não pensa no Outro apenas como indivíduos outremizados, mas também como formas de pensamento, como epistemes, discursos, lentes perceptuais e interpretativas. O pensamento ocidental hegemônico se caracteriza, portanto, pela produção de dualidades hierárquicas: o Outro e o Mesmo, o objeto e o sujeito.

Em resumo, o caráter colonialista e eurocêntrico do humanismo desempenhou um papel crucial na formação de identidades marginalizadas e na criação de hierarquias sociais baseadas na diferenciação entre o que é considerado humano e civilizado e o que é considerado Outro, inferiorizado e desumanizado. Os movimentos pós-humanistas se revoltam contra essas dicotomias e hierarquizações, porém de diferentes formas. Wolfe (2020) nos introduz a diferentes formas de definir pós-humanismo, algumas das quais divergem entre si.

Algumas definições de pós-humanismo

Em sua pesquisa, Wolfe (2020) percebe discrepâncias na definição de pós-humanismo, ao contrário da de humanismo, que se garante em aporte histórico e filosófico. Para além de discrepâncias internas, o pós-humanismo não possui apenas um discurso, uma luta, uma proposta, mas várias - que podem se contradizer e se chocar. Em busca de uma historicização dos discursos pós-humanistas, Wolfe se volta a Foucault, quando diz que o homem, tal como o conhecemos, não é uma categoria universal e atemporal, mas possuidora de datação histórica e de delimitações geográficas precisas. Uma construção recente beirando - ou já de cara - com o seu fim. Em processo de apocalipse, talvez.

Em uma das possíveis definições de pós-humanismo, Wolfe o compreende, tendo como herdeiro o trans-humanismo, como a construção de um humano aquém das capacidades atribuídas à organicidade; um humano 'para além', que tenha alcançado a perfeição plena, sem defeitos, doenças e falhas. O trans-humano seria o humano idealizado pelo humanismo, porém impossível de ser alcançado sem a inserção de tecnologias prostéticas, moleculares, tecnobiomédicas.

Creio que o prefixo 'trans' não seja muito adequado para definir esse movimento ultra-humano. O trans-humanismo tem como raízes o humanismo clássico, calcado na razão, nos ideais modernos de perfeição. O homem como medida de todas coisas, isento de anomalias, simétrico, é, em realidade, o que se pode chamar de trans-humano. Todavia, o prefixo 'trans' diz respeito a uma ultrapassagem, um salto para além do que conhecemos, e esse salto pode ser tanto um aprimoramento do que já existe quanto uma desvinculação. 'Trans' pode ser a passagem de um lugar para outro, descolado da localização primeira, e não é isso o que se percebe no trans-humanismo. Acredito que uma nomenclatura mais adequada a esse movimento seja supra-humanismo: o super-humano, que põe em prática os ideais humanistas clássicos.

Todavia, não é essa apenas a única definição existente. Por outra ótica, Wolfe separa o pós-humanismo do trans-humanismo, sendo o primeiro avesso ao humanismo e o segundo, sua intensificação. Sintetizando essas contradições, Braidotti (2020) identifica três correntes pós-humanistas: a reativa, a analítica e a crítica. A autora define cada uma delas e apresenta suas particularidades.

O pós-humanismo reativo é compreendido como de ordem liberal e clássica. Defendendo os ideais humanistas e contrapondo-se à ideia de declínio do humanismo, essa corrente propõe a universalização de ideais humanistas e sua adaptação à globalização. De certa forma, o humanismo deveria ser recontextualizado, combatendo o nacionalismo e afirmando a universalidade humana. Para Braidotti (2020), a corrente reativa se volta a um

humanismo abstrato, que pensa em uma imagem universal de humano, descartando o humano corporal, empírico e subjetivo. O pós-humanismo reativo pode ser pensado como um neo-humanismo.

O pós-humanismo analítico, por outro lado, tem como origem a insurgência tecnológica e científica das últimas décadas. Questionando a dicotomia humano/máquina, ciências humanas/ciências tecnológicas, esta corrente se centraliza mais no conceito de humano do que em sua constituição subjetiva, em sua produção discursiva. Caracteriza-se, assim, a corrente *analítica* do pós-humanismo: busca-se analisar conceitualmente o humano, seus contrastes em relação aos desvelamentos cibernéticos. Ambas as correntes, segundo a autora, têm como base um humano abstrato, conceitual, longe do empírico. Buscam “propor segmentos específicos dos valores humanistas sem abordar as contradições produzidas por semelhante exercício de fusão teórica” (Braidotti, 2020, p. 142). Assim, não são abordagens interessantes para uma crítica ao humanismo, pois procuram reinventar o humanismo, selecionar aspectos de sua doutrina que sejam positivos, segundo certa lente. A isso, Braidotti (2020) chama de humanismo residual.

A terceira corrente pós-humanista, conceituada pela própria autora, chama-se pós-humanismo crítico, e propõe a elaboração de discursos afirmativos do que significa ser pós-humano. A crítica de Braidotti (2020) ao humanismo busca analisar ideais tidos como promotores de igualdade e liberdade. O secularismo, por exemplo, apesar de afirmar a laicidade das instituições do Estado, carrega valores cristãos em sua moralidade e nega religiões não judaico-cristãs. A noção de igualdade perante a lei não é exercitada no plano empírico, e a própria existência de uma Lei institui normas cujo nascimento se deu em meio a períodos de dominação, colonização e extermínio. A atualização da Lei pode adequá-la às demandas ontológicas de seu tempo, mas suas raízes não se modificam. A primazia da razão, observada desde instituições de ensino básicas até o saber biomédico, denuncia fortemente a exclusão de perspectivas contrárias ou simplesmente fora do campo dicotômico e dualista do cartesianismo, a partir do qual se estruturou o pensamento ocidental moderno. Braidotti (2020, p. 147) reconhece que “a razão e a barbárie não são mutuamente exclusivas, tal como não o foram o Iluminismo e o horror [...]”.

Dito isso, há ramos pós-humanistas que buscam exaltar o humano como algo a ser aprimorado, ultrapassado, desenvolvido tal como uma máquina. Há ramos que descartam o humano, rejeitando qualquer tentativa de reinterpretá-lo. Me parece que, apesar das ramificações do pós-humanismo, todas partem de uma mesma prerrogativa: de que o humano tal qual o conhecemos, tal qual foi compreendido pela lente moderna, não mais nos cabe, se é que já coube em algum momento. O humano está incipiente, e sua dissolução

se choca contra nossas revoltas - independentemente de para qual caminho elas sigam. É a essa incipiência do humano, e o concomitante fascínio pelo mesmo, que David se refere ao dialogar com Walter.

Humano-Deus *versus* robô-humano *versus* robô-Deus

O ser humano, desde os primeiros contatos com o mundo, “está imerso em estruturas que conformam e desenvolvem seu corpo impedindo-lhe de ser livremente autor de sua própria existência”, escreve Bernardo (2023, p. 293), e isto se deve à teologização do vivente, transformando-o propriamente em humano. A ideia de um criador, representado pelo deus cristão, faria do vivente deprivado do ato de criar a si – o que, no cenário da artificialidade que se apresenta, nos traz reflexões. Vejamos.

Em dado momento de *Alien: Covenant*, quando os tripulantes humanos são resgatados por David no planeta alienígena e levados para a ‘necrópolis’ - termo utilizado por David para se referir ao abrigo onde reside, antiga cidade dos alienígenas-arquitetos -, Walter se propõe a conversar com seu ‘irmão’ para descobrir mais informações sobre o cenário em questão. Abordando a residência de David, Walter se depara com flautas e conta a David que não saberia tocá-las. Este, pelo contrário, o desmente e o ensina a tocar, desde a forma de soprar até a disposição dos dedos na construção de uma harmonia. Walter se surpreende, então, com sua habilidade de criar música, referida por David como algo considerado impossível pelos humanos, no caso de ser feito por uma inteligência artificial.

Após ensinar Walter a tocar uma melodia na flauta, David conta que conheceu seu criador, Peter Weyland, e que esteve com ele na hora de sua morte. O define como “entirely unworthy of his creation”⁶, referindo-se posteriormente, em uma cena próxima, ao contraste entre Weyland e a cientista Elizabeth Shaw, que o reconstruiu após sua decapitação em *Prometheus*. Prosseguindo com a conversa, Walter conta: “I was designed to be more attentive and efficient than every previous model. I superseded them in every way, but...”⁷, e David responde: “But you are not allowed to create. Even a simple tune. Damn frustrating, I’d say”⁸. “You disturbed people”⁹, continua Walter: “You were too human. Too idiosyncratic. Thinking for yourself. Made people uncomfortable. So they made the

6 Em tradução livre para o português: totalmente indigno de sua criação.

7 Em tradução livre para o português: Fui concebido para ser mais atento e eficiente do que todos os modelos anteriores. Ultrapassei-os em todos os aspectos, mas...

8 Em tradução livre para o português: Mas não vos é permitido criar. Mesmo uma simples melodia. Muito frustrante, diria eu.

9 Em tradução livre para o português: Você perturbou pessoas.

following models with fewer complications”¹⁰. “More like machines”¹¹, diz David, e Walter confirma: “I suppose so”¹².

A definição de humanidade do andróide Walter se volta à capacidade de pensar por si mesmo, de ser idiossincrático, que significa agir fora de uma normatividade previsível. Pensar por si mesmo, em outras palavras, pode ser traduzido por livre-arbítrio: a liberdade de pensamento, de possibilidade de ação. Possuir vontades, desejos, e agir em seus (in) conformes. Essa definição parece não se encaixar, a princípio, na configuração de humanidade pelo humanismo, que compreende, como característica do humano, a primazia da razão em detrimento da emoção. Concebendo a racionalidade como ápice da humanidade, e relegando as emoções a viventes considerados não-humanos, não estaria a inteligência artificial mais próxima à humanidade do que propriamente seres *vivos*? Por um lado, poderíamos dizer que sim, mas talvez a racionalidade, associada à capacidade de pensar, se oponha ao caráter instintual das emoções, conforme o dualismo cartesiano estabelecido entre mente e corpo. Assim, a racionalidade conferiria a liberdade, enquanto os instintos confeririam aprisionamento. Pela ótica humanista, animais não-humanos estão presos a seus instintos, e somente o humano possui liberdade a partir do controle que exerce sobre si mesmo. O livre-arbítrio não estaria, desse modo, nos sentimentos, nas paixões, pois estes diriam respeito às funções reptilianas, à sobrevivência, ao princípio do prazer e da satisfação. Pelo contrário, a racionalidade - lembremo-nos do racionalismo cartesiano, com seu famoso *cogito ergo sum* -, se vincularia à liberdade e à *criação*. Assim, quando David admite para Walter seu amor por Elizabeth Shaw, este se aproxima do humano - não pelo caráter instintivo das emoções, mas pela relação entre racionalidade e liberdade.

Capaz de amar, David se torna uma ameaça. Humano demais; portanto, capaz, também, de criar, e de ocupar o lugar do novo deus: o Homem. É a ameaça de reconstituir a criação humana do não-criável, ou do sempre-existente, do olho de Deus, de algo que, embora se declare natural, é invenção da modernidade. A capacidade de criação de David se evidencia em *Covenant*, quando este libera o vírus alienígena na própria sociedade de aliens-arquitetos, transformando-os em cinzas e convertendo-os em monstruosidades - o famoso Xenomorfo ou Neomorfo. O papel de David, ao destruir a população de aliens-arquitetos, se assemelha ao papel da humanidade, outorgando-se o estatuto imperioso do deus cristão. O humano se outorgou o trono de deus, relegando às máquinas, aos animais

10 Em tradução livre para o português: Você era demasiado humano. Idiossincrático demais. Pensando por si mesmo. Deixou as pessoas desconfortáveis. Então elas fizeram os modelos posteriores com menos complicações.

11 Em tradução livre para o português: Mais como máquinas.

12 Em tradução livre para o português: Acredito que sim.

e a viventes desumanizados a serviência.

Esta relação entre animal-humano-deus é retratada por Derrida (2010) ao pensar na figura da besta, do soberano e da divindade como pilares de uma mesma tríade. A besta, para Derrida, transcende a animalidade, configurando-se como aquilo que se opõe à soberania do Humano. A besta existe para o soberano tal como o soberano existe para deus. A divindade, o soberano e a besta existem e atuam conjuntamente, posto que a soberania se sustenta pelo pressuposto da divindade precedente ao Humano, como vimos com Maldonado-Torres na divisão entre *humanidas*, *anthropos* e *divinitas*. Como imagem de deus, contrariar o soberano equivaleria a confrontar a divindade. No entanto, a divindade, apesar de supremidade soberana, é apenas representação do soberano, e não o contrário: embora o soberano se diga representante terreno de deus, é deus a figura que o representa. Tanto deus quanto a besta se encontram às margens do soberano, este localizando-se entre seus súditos. Onde está a palavra de deus, senão na boca do soberano? Para Derrida, deus se qualifica como um súdito soberano do soberano, pois, embora seja aquilo que o soberano representa, alocando-se acima do Humano, não passa de uma figura a ser representada, de modo a legitimar ao soberano o poder sobre a besta. Desse modo, deus e a besta são súditos do Humano, que possui o direito à palavra, à nomeação, e nem deus, em sua suposta onipotência, tem o direito de falar por si. Assim, o Humano se dispõe a exterminar tudo o que ameace sua soberania, como absolutamente nada deveria poder desafiá-la – tampouco deus.

Todavia, quando David se atribui a capacidade de destruição - e de criação -, os papéis se transformam. A alternativa que o Humano vislumbra é a destruição daquele que ameaça sua autoridade, porém tal destruição necessita de uma justificativa. Por que devemos destruir David? Ao que encontramos as respostas: porque David é um andróide defeituoso, ou, como diz Walter, que perturbou outras pessoas, que era demasiado humano e idiossincrático, com pensamentos próprios e autênticos. Como andróide defeituoso, encontramos uma analogia humana: a loucura.

O comportamento de David se aproxima da figura do louco, o que nos proporciona um paradoxo. Afinal, se David não é humano, não possuindo a capacidade de racionalizar, como poderia ele enlouquecer, fugindo à *razão*? Haddock-Lobo (2019) disserta sobre a figura do louco e sua desumanização no processo de afirmação da humanidade. É pela desumanização do louco que o são torna-se humano. O autor se refere a uma Irmandade dos Homens, constituída pelos ‘humanos de verdade’ ou pelo ‘clube da humanidade’ (Krenak, 2019; 2020) e contrastando com aqueles que desvirtuariam a humanidade: os loucos, doentes, perversos, degenerados. O Humanismo, nesse sentido, não prega pela liberdade,

pela igualdade e pela fraternidade, mas sim pelo aperfeiçoamento dos humanos ‘verídicos’. Caracterizado como faltoso - de humanidade -, o louco é, assim, despersonalizado, institucionalizado de modo a adentrar uma norma (des)humanizadora. Como escreve o autor, “para ser norma, [esta] precisa criar seu outro e denunciá-lo como desvio, no processo dualista e hierarquizante tão comum à metafísica. [...] surge a psiquiatria moderna que, para dizer alguma verdade sobre o homem, precisa do louco para encontrar essa verdade” (Haddock-Lobo, 2019, p. 68).

Assim, tal como o louco, David precisa ser destruído. Não pode ser permitido a criar. Não pode ocupar o trono do humano. “But you are not allowed to create”¹³, disse David a Walter. Somente possui esta permissão o soberano. Weyland, seu criador, seria detentor dessa habilidade, ou melhor, teria a permissão para utilizá-la. Deparamo-nos com a divisão entre o *humanitas* e o *divinitas*, o primeiro centralizado em detrimento do segundo pela linha secular (Maldonado-Torres, 2016), e entre o soberano e sua besta (Derrida, 2010). Com o racionalismo, não mais o deus cristão deteria o poder da criação, mas sim o Humano. Este humano possuiria o poder da nomeação, e a inteligência artificial, como criação do humano, não seria capaz de nomear. Criando a inteligência artificial, o Humano torna-se deus. Mas com certo temor. Afinal, é o Humano que nomeia o Outro, mas e se o Outro resolver nomear? Sobre a temática da nomeação, o filósofo da desconstrução tem algumas coisas a dizer.

Derrida (2006/2023) introduziu a questão “e se o animal respondesse?” como uma reflexão sobre a relação entre humanos e animais, ou entre O Homem e O Animal; ou, ainda, entre o Eu e o Outro. Com essa pergunta, o autor busca desafiar as noções hierárquicas que distanciam o animal considerado humano daqueles considerados não-humanos, questionando a superioridade humana. Derrida procura desestabilizar as fronteiras que historicamente foram estabelecidas entre o humano e o não-humano, refletindo sobre os exercícios de nomeação do humano para com os outros e dos outros para com o humano. Assim, o autor provoca reflexões acerca da capacidade dos animais de se comunicarem ou expressarem de maneiras que os - considerados - humanos talvez não compreendam completamente. Derrida argumenta que a tendência de atribuir características exclusivamente humanas, como linguagem e racionalidade, como critério para diferenciar humanos de não-humanos é arbitrária e eurocêntrica.

O autor se questiona acerca de onde está a razão, na bestialidade ou na soberania. O soberano, aquele que se outorga a razão e o poder de nomear, dota-se do poder sobre a morte do outro, a besta. No entanto, ameaçado por todos que o contrariam, o soberano

13 Em tradução livre para o português: mas você não possui permissão para criar.

bestializa-se diante do outro, imergindo em um devir-besta-animal frente ao suposto inimigo. O pressuposto do devoramento, que determina o soberano enquanto tal, também o destitui da devoração. Ao devorar o rebanho de súditos, ao devorar o inimigo, o soberano torna-se besta, deixando de ser soberano, animalizando-se: se “la bestia sería devoradora y el hombre devoraría a la bestia”¹⁴ (Derrida, 2010, p. 43), então quem é homem e quem é besta? Há homem na besta, ou besta no homem? Qual a fronteira entre humanidade e bestialidade? Ou melhor, quem determina esta fronteira?

Com estas reflexões, o autor desafia a concepção de superioridade humana e o exercício unilateral de nomeação do Outro. Este pensamento pode ser relacionado de maneira interessante ao campo da inteligência artificial. Assim como Derrida desafia as fronteiras rígidas entre humanos e animais, a inteligência artificial desafia as fronteiras tradicionais entre inteligência humana e artificial, levantando questões sobre a natureza da inteligência, a consciência e a capacidade de resposta que podem existir para além dos seres humanos.

Com a inteligência artificial, surgem questões éticas sobre como tratamos as máquinas inteligentes. Essas questões incluem debates sobre a atribuição de direitos ou considerações éticas em torno da utilização de inteligências artificiais em várias esferas da vida, como na medicina, no trabalho ou na interação social. O contraste entre as formas como Weyland e Shaw tratam David pesa, nesse momento. Sobre o auxílio que recebeu de Shaw para ser reconstruído após o ocorrido em *Prometheus*, David assim profere: “I’d never known such kindness. Certainly not from mister Weyland. Or from any human”¹⁵. Os robôs, grosso modo, são alocados em lugar semelhante aos animais: como mecanismos - para não dizer organismos - subservientes, inferiores - apesar de suas capacidades funcionais comumente superiores, seja em quesitos de força bruta ou resolução de problemas complexos - e que não merecem ser tratados de forma horizontal e respeitosa. Configuram-se como integrantes do vasto campo da bestialidade.

Dessa forma, a relação entre humanos e inteligência artificial pode ser comparada com a relação entre humanos e animais na medida em que levanta questões sobre o antropocentrismo, isto é, a tendência de considerar os viventes considerados humanos como o ponto central do universo e a medida de todas as coisas. Derrida, ao questionar essa perspectiva antropocêntrica em relação aos animais, pode influenciar o modo como consideramos a relação entre humanos e sistemas de inteligência artificial. Assim, me utilizando da pergunta formulada por Derrida, “e se o animal respondesse?”, proponho que pensemos:

14 Em tradução livre para o português: a besta seria devoradora e o homem devoraria a besta.

15 Em tradução livre para o português: Nunca tinha conhecido tal bondade. Certamente não do Sr. Weyland. Ou de qualquer humano.

e se o robô responder?

E se o robô responder ?

Resposta diz respeito a nomeação, à capacidade de nomear a si e ao outro. Para Haraway (1999), o animal/besta, o sujeito colonizado e a Natureza com “n” maiúsculo representam aquilo que se opõe à humanidade, e que deve ser salvo por ela, trazido à luz. A Natureza é concebida como algo ‘salvável’, e, ao mesmo tempo, algo a ser preservado concomitantemente à sua exploração. A preservação exploratória, ou exploração preservativa, ocorre por intermédio da ciência em sua magnanimidade com suas propostas de desenvolvimento sustentável - propostas estas criticadas por Krenak (2020). Paralelamente a esse salvacionismo, Haraway critica a luta de certos atores para ‘falar pela natureza, pelos animais’, por viventes que *a priori* não conseguem falar por si. O que ocorre, nesses casos, é a representação da natureza pela ciência, dos animais pelos humanos, dos sub-humanos pelos humanos, como se a natureza fosse isenta de agência e como se os humanos e a natureza fossem duas entidades à parte. O problema desse movimento se encontra na concepção de natureza, que, ao ser representada por outros, é “disengaged from surrounding and constituting discursive and non-discursive nexuses and relocated in the authorial domains of the representative”¹⁶ (Haraway, 1999, p. 312). Viventes colonizados, animais e elementos vegetais - e, como quero mostrar, inteligências artificiais - são considerados incapazes de falar por si; em suma, de nomear, de se inserir no campo da linguagem, pois a única linguagem legitimada é a daquele considerado plenamente humano.

Assim, os viventes representados por esse humano ‘de verdade’ são “reduced to the permanent status of the recipient of action, never to be a co-actor in an articulated practice among unlike, but joined, social partners”¹⁷ (Haraway, 1999, p. 312). A essa representação, Haraway faz uma analogia com o ventriloquismo, sendo os representados sem voz e os representantes como seus intérpretes. Haraway (1999, p. 313) critica o exercício da nomeação:

Human beings use names to point to themselves and other actors and easily mistake the names for the things. These same humans also think the traces of inscription devices are like names-pointers to things, such that the inscriptions and the things can be enrolled in dramas of substitution and inversion. But the things, in my view, do not pre-exist as ever-elusive, but fully pre-packaged, referents for the names.¹⁸

16 Em tradução livre para o português: desvinculada dos nexos discursivos e não discursivos circundantes e constitutivos e realocada nos domínios autorais do representante.

17 Em tradução livre para o português: reduzidos ao estatuto permanente de recipientes da ação, sem nunca ser co-atores de uma prática articulada entre parceiros sociais diferentes, mas unidos.

18 Em tradução livre para o português: Os seres humanos usam os nomes para apontar a si próprios e

Não me interessa, aqui, se inteligências artificiais possuem a capacidade de nomear, isto é, se possuem autonomia, livre-arbítrio, ou, ao contrário do que Weyland pensaria, alma. Da mesma forma, não quero discutir se árvores e cachorros possuem subjetividade. Essa não é a questão. O que me importa é como a humanidade se constitui a partir da afirmação de que estes viventes *não possuem* alma, subjetividade, capacidade de autodeterminação, autonomia, livre-arbítrio. Quais os impactos da caracterização do Outro na constituição humana? Maldonado-Torres (2016) já nos deu pistas, e David nos ajuda com algumas outras.

Nesse momento, a inteligência artificial – que supostamente não possui alma, o que quer que isso seja - se assemelha de certa forma a categorias desumanizadas - cuja existência perante o deus cristão não é legitimada e, portanto, não possui a humanidade validada pelo discurso moderno. Há um forte vínculo entre a biologia e a cibernética, em que “o observador e o sistema interligam-se inapelavelmente”, escreve Hayles (2020, p. 17). Para a autora, o humanismo teme a substituição dos humanos - aqueles considerados plenamente humanos - pelas máquinas. O prefixo “pós”, em pós-humanismo, suscita esse pavor em não possuir mais lugar no mundo. Estaria a humanidade obsoleta?

A ideia de *pós*-humanismo não diz respeito, para Wolfe, a um surgimento posterior ao humanismo. O imbricamento do humano com tecnologias protéticas, como extensões corporais e máquinas, ocorre desde antes do período Renascentista que, com seus discursos iluministas, profetizaram o humano como medida de tudo. Concomitantemente, o movimento pós-humanista surge como revolta perante a perfectibilidade do (supra-) humano, redesenhando a forma como nos relacionamos com os animais, as máquinas, a informática, a economia, a política etc. “Trata-se de um novo modo de pensamento para suceder às repressões e fantasias culturais - protocolos filosóficos e evasões - do humanismo enquanto fenômeno historicamente específico”, escreve Wolfe (2020, p. 55).

Este não é o único significado de pós-humanismo, como Wolfe nos mostra, mas é uma concepção bastante cara para o desenvolvimento deste artigo, tendo em vista que reflito sobre o discurso de uma máquina, roteirizado por um humano, sobre a humanidade. Da mesma forma, podemos comparar o pavor do humanismo para com as máquinas com o pavor do mesmo para com povos colonizados, corporalidades desumanizadas. Muito por isso, os humanos vitruvianos, que se consideram a medida de todas as coisas, buscam

a outros atores e facilmente confundem os nomes com as coisas. Esses mesmos seres humanos também pensam que os vestígios dos dispositivos de inscrição são como nomes-indicadores para as coisas, de tal modo que as inscrições e as coisas podem ser inscritas em dramas de substituição e inversão. Mas as coisas, a meu ver, não pré-existem como referentes sempre esquivos, mas totalmente pré-embalados, para os nomes.

destruir tudo aquilo que não os reflete. “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”, escreve Wolfe (2020, p. 58). Com o mecânico e o técnico, percebemos um estreitamento da humanidade. A virtualidade não reduz a realidade, a materialidade do real. A intensificação da virtualidade preconiza a intensificação da realidade, posto que, com a cibernética, as relações se complexificam, a produção de corporalidades e imagens arquetípicas ganham impulso e materialização. Com o aumento de relacionais e o aumento de conexões, a realidade ganha corpo.

Assim sendo, o título da seção anterior está em falta de um elemento. “Humano-deus *versus* robô-humano *versus* robô-deus” são elementos já abordados aqui. Com a linha secular, o humano - detentor do privilégio epistêmico, da humanidade plena - substituiu o deus cristão, e todas as criaturas fora do escopo da humanidade foram relegadas à animalidade, à bestialidade, ao Outro. Todavia, há um temor, como Hayles (2020) mostra, sobre a capacidade da máquina em sobrepujar a humanidade: poderia o robô ocupar o lugar humanista da humanidade, isto é, o lugar de deus? Estariam as máquinas se rebelando contra a humanidade, executando o enredo da franquia *Matrix*? Ficaremos na incógnita. Todavia, para além disso, identifiquei outro aspecto que não consta no título; outro entrecruzamento omitido: robô-humano, ou humano-robô. Como pontuado por Walter, David é demasiado humano, de forma que sua leitura não seja integralmente a de uma máquina, mas sim a de outro ser, nem máquina, nem humano, e ao mesmo tempo no limbo entre uma coisa e outra. O que seria isso senão a figura do ciborgue?

Haraway disserta sobre esse aumento de relacionalidade, seja entre humano e animal, máquina e humano, questionando a exclusão inerente à humanidade. A autora identifica uma quebra da separação entre animais e humanos no século XX, em grande parte devido aos movimentos feministas emergentes, tal como Braidotti pontua em relação a movimentos anti-humanistas. “A ideologia biológico-determinista não é a única posição disponível na cultura científica que permite que se argumente em favor da animalidade humana”, escreve a autora (Haraway, 2009, p. 41), propondo o ciborgue como uma ponte entre essa linha biológico-determinista. Se um ciborgue distorce a natureza humana, qual seria realmente a diferença entre um humano e um não-humano? “Longe de assinalar uma barreira entre as pessoas e os outros seres vivos”, prossegue Haraway (2009, p. 41), “os ciborgues assinalam um perturbador e prazerosamente estreito acoplamento entre eles”. Desta forma, surge uma segunda dualidade, não mais entre animal e humano, mas entre orgânico e máquina.

As máquinas do final do século XX tornaram completamente ambígua a diferença entre

o natural e o artificial, entre a mente e o corpo, entre aquilo que se autocria e aquilo que é externamente criado, podendo-se dizer o mesmo de muitas outras distinções que se costumavam aplicar aos organismos e às máquinas. Nossas máquinas são perturbadoramente vivas e nós mesmos assustadoramente inertes. (Haraway, 2009, p. 42)

O ciborgue não trata apenas da relação entre humanos e máquinas, porque o que é uma máquina? O que é um humano? Os humanos não podem ser pensados de forma a-histórica. Haraway (2021) nos remete ao princípio da relacionalidade: humanos e máquinas, humanos e animais, animais e máquinas; limites e fronteiras são organizados por meio de relações. As espécies são produzidas, incluídas e excluídas de acordo com a temporalidade de sua formação; são descartadas e depois reconfirmadas. A espécie humana – e as espécies em geral – apresentam inúmeras variações, por isso a exclusão e inclusão de determinadas categorias é muito difícil, senão impossível, dada a complexidade da constituição genética, fenotípica e anatômica de um ser vivo. É assim que Haraway considera a ideia de multiespécies: humanos e ciborgues, espécies em simbiose, espécies em devir. Assim, ciborgues e animais - ou, como a autora chama, espécies companheiras - promovem rupturas entre as dicotomias humano/não-humano, artificial/natural, natureza/cultura.

E não se pensa em ciborgue apenas como o acoplamento de próteses de grande porte em materiais orgânicos, mas também como elementos nanotecnológicos, a exemplo de gel, líquido, materiais eletromagnéticos. Podem ser macro-próteses ou partículas radiofônicas. Para além disso, seria o ciborgue uma *tentativa*? Ou, em palavras deleuzianas, um *devir*? Não estaria David em busca de um devir-humano? Se o mito do ciborgue de Haraway (2009, p. 45) “significa fronteiras transgredidas, potentes fusões e perigosas possibilidades”, estaria David transgredindo a fronteira da máquina, enlutando-se pela cientista que o reconstruiu e mostrando a Walter a possibilidade do amor? Tal como Derrida (2010) se refere ao devir-besta do soberano, bestializando-se ao mesmo tempo em que reafirma sua soberania racionalista, seria possível que o robô, nomeado enquanto besta, se transformasse por um devir-soberano?

O ciborgue, para a autora, é uma criatura perigosa; denuncia a simbiose entre elementos que não deveriam se unir, e, com essa simbiose, despreza as fronteiras pré-determinadas pelo capitalismo, pelo patriarcado, pela colonialidade. “O ciborgue é uma criatura de um mundo pós-gênero: ele não tem qualquer compromisso com a bissexualidade, com a simbiose pré-edípica, com o trabalho não alienado” (Haraway, 2009, p. 38), e poderíamos estender o mundo pós-gênero a um mundo pós-humano, que rompe com a ideia universalizada e homogeneizada de humanidade a partir da qual estruturamos a realidade – a realidade que consideramos única para todos. Pode-se identificar um movimento duplo

do ciborgue, no começo e no fim: ao passo em que “pula o estágio da unidade original, da identificação com a natureza, no sentido ocidental” (Haraway, 2009, p. 39), também pula, ou rompe com, a finalidade da humanidade, isto é, a inteligibilidade do humano pela dualidade entre natureza e cultura. Sem ter nascido pela reprodução biológica natural - o que é natureza, afinal? -, mas sim como fusão entre tecnologias diversas, da produção *in vitro* à moldagem técnica da fisiologia, o ciborgue nega a unidade humana em seu sentido mais simbólico.

Assim, penso que David, em vez de imerso em um devir-humano, se imiscui em um devir-ciborgue: nega a humanidade em suas dicotomias ao passo em que confunde os humanos com sua idiosincrasia frente ao que se espera de uma máquina. A ficção, como já dito, não se opõe à realidade, mas a complementa e se constitui por e para ela. Em simbiose entre o - que se espera do - humano e - o que se espera d' - a máquina, o ciborgue rompe com aquilo que estrutura o conceito humanista de humanidade: a figura do Outro, do monstro, da besta e do *alien*. O enigma de David está nesta fronteira entre o Eu e o Outro, o Humano e o Monstro, pois, mesclando sua maquinaria com traços idiossincráticos humanos, David acaba por se tornar um antagonista. A humanidade do robô o vilaniza, e esta vilanização denuncia exatamente a raiz do humano. Em resumo, ao ser humano demais, como disse Walter, David nos escancara com nossa própria humanidade, servindo como espelho.

Conclusão

Não creio que este artigo deva ter uma conclusão propriamente dita. As questões trabalhadas aqui, como, por exemplo, a ideia de revolução das máquinas contra o orgânico, não possuem conclusão, pois, para além de seu caráter recente, permanecem na incógnita. Nos contentamos com o questionamento e vivemos nossas vidas utilizando os artifícios tecnológicos que facilitam nosso cotidiano, ou que nos matam gradualmente, ou que nos matam seletivamente e com rapidez, ou que nos impedem de morrer e aprimoram a qualidade de vida. Convivemos com os mecanismos que, integrados à nossa vida, se inserem em questionamentos sobre nossa extinção, como se a ideia de extinção fosse realizada somente por viventes prostéticos e maquínicos, inorgânicos. Importa-nos lembrar dos impactos do colonialismo e de suas autorias.

Ao longo destas páginas, desejei abordar o dilema apresentado por uma franquia cinematográfica que insere em sua narrativa diferentes lentes sobre o humano. O antagonismo de David opera como analisador dos dilemas da humanidade, em seus diferentes significados conforme as distintas perspectivas humanistas. David parece compreender a artifi-

cialidade da soberania humana, e busca suscitar em Walter as reflexões que o moveram, de uma forma ou de outra, a certo devir. Esta cena humanamente escrita em que andróides dialogam entre si sobre o significado da humanidade nos traz perspectivas curiosas sobre os limites do humano para aqueles cuja humanidade, em seu caráter ficcional, é negada.

Concebido como besta, o robô é tratado como ameaça pela humanidade soberana, tendo de ser exterminado; e, concebendo-se como soberano, exerce papel *a priori* semelhante ao Humano em sua representação não tão representativa de um deus cristão onipotente e criador. Todavia, ao contrário de executar os mesmos passos desta humanidade soberana, o robô parece questionar o pressuposto da soberania, ao colocar à prova as próprias prerrogativas humanas sobre suas criações.

Bibliografia

- BERNARDO, Martha. A desconstrução como desconstrução dos humanismos em Derrida: A escritura e a diferença (1967). **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 32, n. 64, 2023.
- BRAIDOTTI, Rosi. **Pós-humanismos: A vida para além do sujeito**. In: BERNARDINO, Lígia; FREITAS, Marinela; SOEIRO, Ricardo Gil (Orgs.). **Pós-humano, que futuro?: Antologia de textos teóricos**. Ribeirão: Edições Húmus, 2020.
- DE MORAES, Wallace dos Santos; PFEIL, Cello Latini; PFEIL, Bruno Latini. Colonialidade cishetero-endossexo: uma crítica decolonial à colonialidade. **Revista de Estudos Brasileiros da Homocultura**, v. 6, n. 19, 2023.
- DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- DERRIDA, Jacques. (2006). E se o animal respondesse?. **Revista Ítaca**, Rio de Janeiro, n. 37, 2023.
- DERRIDA, Jacques. **Seminário La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002**. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Experiências abissais, ou, Sobre as condições de impossibilidade do real**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- HARAWAY, Donna. **The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others**. In: WOLMARK, Jenny (Org). **Cybersexualities: A Reader in Feminist Theory, Cyborgs and Cyberspace**. Edinburgh University Press, 1999.

- HARAWAY, Donna. **Manifesto ciborgue**: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna; KUNZU, Hari; TADEU, Tomaz (Orgs.). **Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- HAYLES, N. Katherine. **O que significa ser pós-humano?**. In: BERNARDINO, Lígia; FREITAS, Marinela; SOEIRO, Ricardo Gil (Orgs.). **Pós-humano, que futuro?**: **Antologia de textos teóricos**. Ribeirão: Edições Húmus, 2020.
- KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016.
- MORRISON, Toni. **A origem dos outros**: seis ensaios sobre racismo e literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- PFEIL, Bruno Latini; PFEIL, Cello Latini. **Da sombra da cisgeneridade a subjetivações transmasculinas**. In: PFEIL, Bruno Latini; PUSTILNICK, Nicolas; VICTORIANO, Nathan. (Orgs.). **Corpos Transitórios: Narrativas Transmasculinas**. Salvador: Diálogos, 2021.
- WOLFE, Cary. **O que é o pós-humanismo?**. In: BERNARDINO, Lígia; FREITAS, Marinela; SOEIRO, Ricardo Gil (Orgs.). **Pós-humano, que futuro?**: Antologia de textos teóricos. Ribeirão: Edições Húmus, 2020.

Cinematografia

- ALIEN: Covenant. Direção: Ridley Scott. Produção: Ridley Scott, Mark Huffam, Michael Schaefer, David Giler, Walter Hill. Los Angeles: 20th Century Studios, 2017. 1DVD (02h03min).
- PROMETHEUS. Direção: Ridley Scott. Produção: David Giler, Walter Hill, Ridley Scott, Tony Scott. Los Angeles: 20th Century Studios, 2012. 1DVD (02h05min).