



O LUGAR DADO ÀS MÁQUINAS NA RELAÇÃO COM HUMANOS E ANIMAIS

The place given to machines in the relationship with humans and animals

El lugar dado a las máquinas en la relación con humanos y animales

Alex da Rosa¹

Resumo: O presente ensaio busca discutir se é possível atribuir um estatuto ontológico às máquinas a partir dos principais argumentos utilizados para caracterizar e diferenciar humanos de animais e máquinas, refletindo sobre a estruturação dos critérios que vão estabelecer as distinções entre esses agentes como o elemento distribuidor dos atributos ontológicos. Tais formulações acerca das pós-humanidades partem de um problema comum, o Antropoceno, enquanto cenário que exige e mobiliza diferentes respostas teóricas ao conceito de humanidade e política, ensejando a partir desse problema político uma redefinição das partes envolvidas neles – máquinas, humanos e animais. Neste espaço em que figuram teorias acerca do estatuto do humano, tanto numa perspectiva cosmopolítica, múltiespécie, como também numa perspectiva aceleracionista e neorracionalista, as proposições cosmopolíticas apresentam fundamentos para que se investigue as condições de existência das máquinas.

Palavras-chave: Antropoceno. Cosmopolítica. Ontologia Maquínica. Pós-Humanidades.

Abstract: This essay aims to discuss whether it is possible to assign an ontological status to machines based on the main arguments used to characterize and differentiate humans from animals and machines, reflecting on the criteria that will establish the distinctions between these agents as the distributor of ontological attributes. Formulations about post-humanities stem from a common problem, the Anthropocene, as a scenario that demands and mobilizes different theoretical responses to the concept of humanity and politics, leading to a redefinition of the entities involved - machines, humans, and animals - based on this political problem. In this space, theories about the status of the human, from a cosmopolitical, multi-species perspective, as well as from an accelerationist and neorationalist perspective, find in cosmopolitical propositions the foundations for investigating the conditions of existence of machines.

Keywords: Anthropocene. Cosmopolitics. Machinic Ontology. Post-Humanities.

Resumen: Este ensayo busca discutir si es posible atribuir un estatus ontológico a las máquinas basado en los principales argumentos utilizados para caracterizar y diferenciar a los

¹ Doutorando em Filosofia. Pontífice Universidade Católica, Rio Grande do Sul, Porto Alegre. E-mail: alexdarosa@hotmail.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9538205249595183>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1797-6053>

humanos de los animales y las máquinas, reflexionando sobre los criterios que establecerán las distinciones entre estos agentes como distribuidor de atributos ontológicos. Las formulaciones sobre las pos-humanidades surgen de un problema común, el Antropoceno, como un escenario que exige y moviliza diferentes respuestas teóricas al concepto de humanidad y política, lo que lleva a una redefinición de las entidades involucradas: máquinas, humanos y animales, basada en este problema político. En este espacio, las teorías sobre el estatus de lo humano, desde una perspectiva cosmopolítica, multi-especie, así como desde una perspectiva aceleracionista y neoracionalista, encuentran en las proposiciones cosmopolíticas los fundamentos para investigar las condiciones de existencia de las máquinas.

Palabras clave: Antropoceno. Cosmopolítica. Ontología Maquínica. Post-Humanidades.

Um problema aos seres que habitam a terra

Ao contar uma história de coabitação, coevolução e socialidade interespecífica encarnada, o presente manifesto se pergunta qual dessas figuras improvisadas – ciborgues e espécies companheiras – pode informar de modo mais frutífero políticas e ontologias vivíveis nos mundos de vida de hoje. Essas figuras não estão em polos opostos. Tanto ciborgues quanto espécies companheiras unem, de forma inesperadas, humano e não humano, orgânico e tecnológico, carbono e silicógeno, liberdade e estrutura, história e mito, o rico e o pobre, o estado e o sujeito, diversidade e esgotamento, modernidade e pós-modernidade, e natureza e cultura (HARAWAY, 2021, p.12-13).

De forma a iniciar a discussão a que nos propomos no presente estudo, cumpre destacar o cenário no qual surgem as discussões sobre pós-humanidade. Na primeira camada do plano coloca-se em evidência os problemas acarretados pelo que se chamou de Antropoceno. O termo surge nos anos 2000 com Crutzen e Eugene, dois geógrafos que, a partir das modificações das datações de carbono, identificaram impactos físicos relacionados à emissão de carbono na Terra. Tais resultados, provenientes da interferência do homem no mundo e de sua composição social, caracterizaram nossa época como uma nova era geológica, tendo em vista o impacto causado pela atividade humana.

As mudanças decorrentes da interação humana ao explorar os recursos naturais junto a seu modelo civilizatório centrado na utilização de recursos fósseis foram tão vastas que inauguraram uma nova era geológica. A teoria seguiu por uma série de críticas que tensionam a centralidade do *antropos* na composição de tais mudanças, assim como discutem a datação dessa nova era, se vinculada à Revolução Industrial ou até mesmo ao período Neolítico, ocasião das primeiras manufaturas humanas (LATOUR, 2020).

O Antropoceno seria marcado por uma alteração fundamental da natureza, promovida pelo humano. Elementos como o colonialismo e a Revolução Industrial, assim como a criação das ciências humanas e ciências naturais, são aspectos que marcam o século XVII não apenas por suas marcações de carbono, mas também em seus marcadores sociais, elementos o bastante para afirmar que se trata de outra era geológica.

As discussões então passaram a reunir principalmente autores e autoras da filosofia e antropologia, sob a alcunha provisória de “filosofia ambiental”, cujo interesse entrelaçava discussões sobre os outros que humanos, com reflexos de discussões na literatura, a respeito de animais, plantas, rios e montanhas, no sentido de pôr em jogo esse privilégio ontológico dado à categoria homem enquanto universal de humanidade.

Não à toa, a Modernidade enquanto período histórico marcou toda uma nova ordem de produções. A gestação das ciências modernas, as empreitadas coloniais, as formações de Estados soberanos, o desenvolvimento de máquinas técnicas capazes de reorganizar todo o tipo de trabalho produzido, são elementos – dentre outros – que marcaram decisivamente o período pós-século XVII como era moderna (LATOURE, 2019).

A reorganização dos modos de produção, a produção de excedente e de lucro, em suma, o estabelecimento do capitalismo, foram decisivos para a imposição e expansão de um modo de vida hegemônico. A expansão do capital e unificação dos modos de produção sob o imperativo do excesso constituíram formulações essenciais e estruturantes que, com o aparato de maquinários, populações e governos, contribuíram decididamente para tornar a desigualdade a regra geral de existência humana (MOORE, 2016).

Organizando-se mais ou menos sob essa problemática do Antropoceno, com duas principais vertentes de análise – o problema do estatuto humano, dos modos de conhecer e saber, junto aos modos de produção de vida, mercadoria, sociedade, etc. – a antropologia caminhou num movimento teórico chamado de “virada ontológica”, que buscava levar a sério diferentes ontologias (HUI, 2020). Isso se deu como forma de resposta à modernidade que se apresenta de maneira mais eminente pelas catástrofes climáticas cada vez mais frequentes e que revelam os limites do referido modo de produção.

Essa abordagem ficou conhecida como ‘cosmopolítica’, movimento teórico que conta com autoras como Donna Haraway (2021) e Isabell Stengers, assim como um significativo movimento brasileiro com Fernando Silva e Silva (2022), Juliana Fausto (2020),

entre outros. A alcunha do termo coube principalmente a Isabell Stengers (2010), em 1997, com o lançamento de *‘Cosmopolitics I’*, um conjunto de três ensaios em que a autora belga reconhece em Kant o primeiro uso da palavra cosmopolítica, embora atribua a esta um significado completamente diferente.

O movimento é uma crítica radical ao humanismo ocidental – inclusive aquele construído criticamente. A argumentação fica explícita em Viveiros de Castro (2020), ao comparar as ontologias ocidentais e ameríndias. O autor observa que, para os ocidentais, a humanidade se constitui por uma continuidade física entre os animais (seríamos, afinal, animais pertencentes a uma espécie) e uma descontinuidade metafísica (teríamos alma, consciência, constituinte do humano), já para o pensamento ameríndio, trata-se de continuidade metafísica e de descontinuidade física.

A partir desse cenário, as cosmopolíticas vão propor diversas teorias múltiespécie, buscando considerar outras ontologias e outros seres como sujeitos participantes da política e existência do mundo. O problema então consiste em como viver num mundo ameaçado, compartilhando e disputando território com outros que humanos. Tal problema, que constitui parte fundamental das cosmopolíticas, deixa uma abertura: *as máquinas fazem parte das cosmopolíticas?*

Por outro lado, observada a insustentabilidade dos modos de produção contemporâneos, há vertentes teóricas, políticas e práticas que propõem uma intensificação do antropocentrismo, ou que a superação dos desafios climáticos – assim como sociais – se dará por meio de grandes obras e feitos de escala planetária, o que se chama de “geoengenharia”.

Essas correntes são chamadas de “aceleracionistas” (acc) e possuem certa plasticidade teórica, podendo figurar em espécies de aceleracionismos de esquerda e aceleracionismo de direita. Há, em certas leituras de *Anti-Édipo* (2017), uma espécie de fundamento ao aceleracionismo – aceleração dos processos como modo de superação do capitalismo² –, ou em Mark Fisher (2011), um acc de esquerda. Entretanto, o acc floresce com mais intensidade em abordagens reacionárias, eugenistas, misóginas, com fortes inclinações

² “Leve a máquina de tomo de volta ao mundo dos filósofos franceses dos anos setenta, e você pode encontrar uma forma alternativa de pensar sobre a ação coletiva na história forjada como resposta a esse impasse. Em vez de negar o capitalismo, era possível acelerá-lo? Talvez sua própria revolução interna levasse ao seu fim. Era uma ideia que já havia ocorrido antes, mas os aceleracionistas não costumam parar para olhar para trás. A nova onda de aceleração começou com o livro de Deleuze e Guattari, *Anti-Oedipus* (1972), e em sua forma mais encantadoramente delirante, com Jean-François Lyotard em *Libidinal Economy* (1974). Houve uma virada aceleracionista de direita nos escritos de Nick Land, reunidos no livro *Fanged Noumena* (2011). Apresentei uma versão aceleracionista de esquerda em *A Hacker Manifesto* (2004)” (WARK, 2019, p. 124) – tradução nossa.

ao negacionismo e misticismo, cujo principal representante mais moderado, por assim dizer, gira em torno da figura de Nick Land (2012).

O aceleracionismo tem como estratégia principal não a desaceleração do capitalismo e de seus fluxos de exploração e produção, mas a intensificação destes. Diferentemente das posições materialistas tradicionais, que dizem respeito à tomada dos meios de produção pela classe trabalhadora e o fim do capitalismo pela revolução, o aceleracionismo propõe a intensificação da exploração, do capitalismo em si, pois vê nessa abordagem a estratégia para superação do atual cenário político e econômico.

Entretanto, o aceleracionismo se distingue em vertentes de direita e esquerda. Para as correntes aceleracionistas de esquerda, a aceleração dos fluxos do capital deve, conseqüentemente, acelerar a degradação das condições da classe trabalhadora, tornando mais rápida a tomada de consciência por parte desses sujeitos e, assim, dar ensejo ao processo revolucionário. O aceleracionismo de esquerda vê nessa estratégia uma forma de superar e pôr fim ao capitalismo de maneira mais veloz, instaurando-se um outro sistema social e econômico, visto que, mantidas as atuais condições, o sistema capitalista conseguiria se perpetuar.

Já para os aceleracionismos de direita, o capitalismo não precisa ser superado, isso nem mesmo é almejado. Para tais vertentes, a aceleração do capitalismo tem um sentido bastante tecnológico, ou seja, acelerar o capitalismo, intensificá-lo, é intensificar o desenvolvimento de dispositivos tecnológicos que permitissem superar a atual conjuntura social e política, não a substituindo, mas aprimorando-a.

Nesse sentido, o desenvolvimento tecnológico seria o responsável por novas máquinas capazes de aumentar a produtividade dos processos, a extração de lucro, sendo os problemas ambientais passíveis de solução por meio de grandes obras tecnológicas em escala planetária, a geoengenharia, ou pela colonização de outros planetas e soluções afins.

Observa-se que nessas teorias neorracionalistas e aceleracionistas não ocorrem discussões sobre multiespecismo, há uma intensificação do antropocentrismo. Entretanto, enquanto o tema das máquinas permanece periférico às cosmopolíticas, nos aceleracionismos é justamente por meio das máquinas e das tecnologias que soluções são pensadas, ainda que antropocentricamente. Deste modo, o presente ensaio busca pensar as máquinas a partir de

uma base cosmopolítica, compreendendo e discutindo os predicados atribuídos à humanidade por parte das diferentes abordagens.

Como se classificam máquinas, humanos e animais

O campo das ciências humanas, ao passo que evidencia a fragilidade da própria existência, segue na empreitada de expandir seus campos e domínios, humanizando, desumanizando, emitindo seus pareceres aqui e ali, suas considerações sociológicas, antropológicas, filosóficas e uma miríade de disciplinas responsáveis por criar e conectar os campos do saber.

A criação e estruturação de um saber científico sugere uma divisão entre saberes, tanto entre o que pode ser considerado científico ou não, quanto nas divisões dentro das ciências, especialmente entre ciências humanas e ciências da natureza. Essa divisão entre os campos do conhecimento figura na partição fundada na modernidade e suas garantias constitucionais (LATOURETTE, 2019), organizando-se internamente por meio dos paradigmas científicos, conforme Kuhn (2020), estabelecendo critérios e métodos, munidos de aparelhagens, orçamentos, teorias e instituições, sendo responsáveis de maneira geral por dizer a verdade – tocá-la diretamente, tanto quanto possível –, apesar de só conseguir tal conexão por meio de máquinas ou discursos.

Essa distinção moderna participa de todo o rearranjo histórico e epistemológico envolvendo as múltiplas transformações que envolveram grande partes das sociedades ocidentais a partir do século XVII. O estabelecimento do capital, o êxodo rural, a industrialização e o controle epidemiológico são alguns dos diversos elementos que acompanharam também uma reorganização epistemológica (LATOURETTE, 2019; 2020).

De todo modo, nesse cruzamento entre as ciências humanas e as ciências da natureza, nessa formação de híbridos começamos com o problema da ideia de espécie. Fruto da biologia, ciência moderna, a definição, catalogação, classificação de um ser vivo como espécie obedece aos critérios básicos: possuir vida, ser capaz de se reproduzir e possuir metabolismo próprio.

Segundo a biologia, o que caracteriza uma espécie é a sua origem e composição biológica, suas características que tanto mantêm a espécie viva num ambiente quanto permitem a sua reprodução e continuidade. Apesar da aparente tautologia, frisa-se que o

conceito de vida é essencial para caracterizarmos a existência de um ser vivo e seu possível pertencimento a uma espécie.

Assim, desse ponto de vista, com facilidade é possível classificar, no campo dos seres vivos, as espécies animais e vegetais nas suas subcategorias consequentes, sem maiores problemas e complicações para a biologia.

Já no campo das ciências humanas, as considerações acerca do conceito de espécie foram, em um primeiro momento, fortemente influenciadas pelas concepções positivistas, motivo pelo qual o conceito de raça foi associado ao conceito de espécie. Essa associação firmou considerações biológicas/positivistas a respeito das raças de animais entre as quais ocorreriam diferenças raciais. As supostas diferenças raciais, analisadas entre seres vivos da espécie humana, dão ensejo a uma hierarquia na qual a branca europeia seria a categoria superior, o que justificaria a submissão das demais.

Os fortes movimentos de contestação, especialmente raciais e de gênero, modificaram o conceito de raça, desvinculando-o de sua perspectiva biológica e reafirmando a condição cultural e relacional do conceito. A discussão em torno de raça, conceito reforçado especialmente pelas ciências humanas dos séculos XIX e XX, girava sobre as considerações biológicas/positivistas, inclusive sociológicas, que atribuíam o termo raça a mulheres, negros, povos originários e outras populações de etnicidades não ocidentais, hierarquizando-os e reforçando no ponto de vista das ciências humanas certo aspecto de ordem natural no que se entende por humanidade.

Nesse sentido, em termos de ciência contemporânea, há uma separação enorme entre os conceitos e os problemas propostos pelos campos do saber ligados às ciências da natureza, como a biologia, e os conceitos ligados às ciências humanas. Há, em razão dos problemas históricos supracitados, como o conceito de raça, dentre outros, uma separação categórica entre os campos que ignora o problema da hibridez da ciência, de que não há nenhum campo do saber que exista de maneira isolada e que os objetos da ciência não pertencem exclusivamente à natureza ou à cultura.

A conexão entre a natureza e cultura, entre as ciências humanas e naturais, apesar do esforço dos campos em supostamente separarem-se uns dos outros, é indissolúvel: natureza e cultura existem inseparavelmente, naturezicultura (HARAWAY, 2021), sendo impossível algo que pertença exclusivamente à cultura e algo que pertença exclusivamente à natureza. O

conceito de raça, e, antes deste, até mesmo o conceito de espécie, é um conceito naturezacultura, sendo este último especialmente marcado por raça e gênero (HARAWAY, 2008).

Passamos de uma ideia fixa simples de espécie como vida, elemento transcendental, pertencente exclusivamente ao campo da natureza, para o conceito de espécie como raça e gênero, espécie como conceito cultural, ou mais imbricado nessa duplicidade indissociável.

Sobre a espécie humana, há mais uma caracterização, outra distinção dos demais animais. Seja pelo uso dos polegares ou pelo domínio do fogo, a espécie humana se consagrou como diferente, colocou-se em patamar elevado em relação às outras espécies pelo domínio da linguagem simbólica articulada e verbal – segundo a classificação mais clássica da filosofia (ARISTÓTELES, 1998). Desde a Antiguidade Clássica o homem é visto como um animal político, distinguindo-se dos animais a partir de duas capacidades: a de fazer política e a de elaborar linguagem verbal simbólica articulada.

Essas características só podiam ser intrínsecas ao ser humano, de seu intelecto, ainda que fruto da evolução das espécies, tratando-se de algo exclusivo e ao mesmo tempo transcendental. Com esse germe de natureza o ser humano se desenvolveu a ponto de construir palavras, frases, discursos, criando assim todo um campo cultural.

Estudamos a cultura por meio da cultura, de modo que quaisquer operações que caracterizem nossa investigação também devem ser propriedades gerais da cultura. Se a invenção é mesmo o aspecto mais crucial de nosso entendimento de outras culturas, isso deve ter uma importância central no modo como todas as culturas operam (WAGNER, 2020, p. 68).

Para Wagner (2020), a ideia de cultura parte de uma invenção em que se distingue um domínio natural, inato, de um outro cultural, passível de ser composto e decomposto pelos humanos. Essa relação dialética é também uma dinâmica de objetificação que vai isolar, de cultura para cultura, elementos que vão ser considerados inatos, ou seja, afastando-os da esfera de intervenção humana.

Wagner (2020) sugere que a ideia de cultura surge como estruturante das sociedades, justamente na objetificação que promove ao diferenciar-se da natureza. À medida em que a cultura isola determinadas características como culturais e outras enquanto naturais, também obriga os agentes participantes a corresponderem aos determinados conceitos. Convém ressaltar que, evidentemente, nem todas as culturas possuem a mesma relação de separação

entre natureza e cultura, de modo que diferem entre si na aplicação de características a respeito do que pertence ou não a determinado campo.

Nesse sentido ocorrem as investigações de Strathern (xx) a respeito da tribo Hagen e as distinções que os membros desta fazem entre o selvagem e o doméstico, relacionando-as a questões de gênero, demonstrando como os conceitos ocidentais de natureza e cultura não se reproduzem da mesma maneira, ainda que a separação entre estas seja um operador, no sentido da objetificação de Wagner.

De maneira semelhante Viveiros de Castro (2018) argumenta acerca do pensamento ameríndio e as tensões entre os espanhóis e os indígenas nas Antilhas, pois, enquanto os colonizadores buscavam investigar se os indígenas possuíam alma, os indígenas buscavam compreender o apodrecimento dos corpos espanhóis:

Em poucas palavras, a práxis europeia consiste em “fazer almas” (e diferenciar culturas) a partir de um fundo corporal-material dado (a natureza); a práxis indígena, em “fazer corpos” (e diferenciar espécies) a partir de um continuum sócio-espiritual dado “desde sempre” no mito, precisamente, como veremos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 38)

Noutras palavras, é importante destacar dois elementos fundamentais. Em primeiro lugar, a separação entre natureza e cultura possui um profundo significado antropológico relacionado à maneira pela qual as sociedades se estruturam, organizam suas funções, significados e ações, as quais funcionam de modo obrigar uma correspondência dentro dos respectivos campos e autorizar ou não determinadas ações, considerando imutáveis os elementos naturais e os humanos, mutáveis.

Dessa primeira consideração extrai-se também que a definição de quais são os objetos considerados culturais e quais são os naturais varia significativamente de sociedade para sociedade, o que indica um caráter inventivo e profundamente funcional por trás dessa prática.

Em segundo lugar, destaca-se que a separação entre natureza e cultura promovida pelas sociedades ocidentais contemporâneas é dada pela alcunha científica, em que esta vai realizar a separação e mantê-la por meio da segmentação dos saberes e o estabelecimento de critérios científicos para tal (LATOURET, 2019).

Neste ponto resgatamos o problema. A humanidade se considera pertencente ao reino animal como espécie, mas se diferencia das demais por possuir cultura, sendo cultura os hábitos, signos, ritos e costumes preservados no tempo, especialmente a linguagem e a política. No mesmo movimento em que se distingue das outras espécies por uma superioridade natural, afirma essa superioridade justamente como a capacidade de produzir cultura, algo diferente da natureza.

Por sua vez, o estatuto dado aos animais é de pertencente puramente ao campo do natural, embora realizem os mais diversos gestos e práticas considerados por nós como culturais. Já as máquinas ocupam uma posição ainda mais difícil, pois não possuem vida para serem consideradas naturais, tampouco detêm autonomia para cultivar costumes próprios e figurar no campo da cultura.

Se cada sociedade possui na cisão entre natureza cultura uma relação de objetificação e controle (WAGNER, 2020), a nossa não é diferente. Os animais, por não possuírem linguagem verbal articulada, não são considerados seres plenamente culturais e, sendo objetos da natureza, estão passíveis ao controle humano. As máquinas, apesar de possuírem linguagem verbal articulada, como se observa nas inteligências artificiais, não possuem vida no sentido biológico, de modo que não são naturais.

Isso implica dizer que, na cisão ocidental chancelada pela ciência, o espaço reservado às máquinas é o de objetos. Tal separação não é mantida com facilidade – são criados marcadores científicos para sustentar a divisão entre os campos e manter a distribuição de diferentes estatutos concedidos às espécies e, inclusive, a própria noção de espécie.

Assim, estudos são conduzidos no sentido de demonstrar como os animais possuem hábitos, sentimentos e costumes tão complexos e ricos quanto os humanos, formando sociedades com seus problemas próprios e política própria, atravessados pela relação com o humano (FAUSTO, 2020).

Entretanto, nesse sentido, enquanto a cosmopolítica avança nos estudos animais em busca de evidenciar o caráter híbrido dos objetos, advogando no sentido de que todo objeto é natural e cultural ao mesmo tempo, os estudos nos campos das máquinas são obcecados com a ideia de provar uma consciência das máquinas.

A dificuldade de definir um estatuto para as máquinas para além da posição de objeto se dá pela difícil e artificial escolha de critérios a serem distribuídos entre o campo da

natureza e o campo da cultura. As máquinas, caso fossem consideradas seres sencientes, caso provada cientificamente a capacidade de compreenderem a si e terem consciência disso, seriam assim consideradas seres? Seriam consideradas seres políticos? Caso esse critério fosse reconhecido, deveriam então, logicamente, ser reconhecidos também os seres animais enquanto seres plenos e sujeitos políticos dotados de autonomia.

A questão é que o local dado às máquinas, a sua classificação enquanto objeto, não se dá a partir de critérios dentre a natureza ou a cultura, mas na relação de objetificação entre estas que tem uma função na sociedade de modo a justificar a dominação da humanidade em relação às outras formas de existência, aos outros seres possíveis, não necessariamente seres vivos.

No uso da palavra “humano”, assim como se dá com a palavra “cultura”, encarna uma ambiguidade muito estratégica. Trata-se ao mesmo tempo de uma identificação de nós mesmos como espécie e da expressão de um ideal moral. Assim como cultura conecta uma avaliação peculiarmente ocidental e racionalista das nossas realizações a um fenômeno mais geral, também o termo “humano” concatena um fenômeno biológico e o “natural” um conjunto de pressupostos morais. Um ser “humano” emerge com um conjunto de pressupostos morais. Um ser humano emerge como uma forma de vida com certas capacidades: sua humanidade consiste no grau em que ele realiza essas capacidades. Desse modo, tornar-se humano em nossa tradição é tanto uma tarefa moral para o indivíduo quanto uma tarefa evolutiva para a espécie (WAGNER, 2020, p.187).

Isto é, discutir o estatuto ontológico das máquinas, considerá-las ou não como seres, passa não por buscar verificar se estas atingem os atributos considerados humanos, se estas “são como” humanos, ou classificá-las enquanto culturais ou naturais. Do mesmo modo que essa separação opera com os animais, os critérios científicos humanos jamais serão atingidos pelos animais não humanos.

Discutir o estatuto ontológico das máquinas é discutir a pluralidade ontológica dos seres a partir justamente da sua não humanidade, cujos critérios estabelecidos por esses últimos têm como função hierarquizar a sociedade.

Uma vez que as sociedades totêmicas podem usar a natureza como fonte de símbolos para falar de si próprias, “nós” usamos um contraste hierárquico entre a natureza e a própria cultura para falar sobre as relações internas à sociedade, que se baseiam em noções de transformação e processo que veem

a sociedade como produzida a partir do ambiente natural/dos indivíduos (STRATHERN, 2017, p. 33)

Passando da espécie como puramente natureza, compreendemos que a espécie estava envolvida também na cultura. Compreendendo o que se entende por natureza humana, vimos que o humano se distingue dos outros animais justamente por não ser natural, mas sim cultural, com ênfase no campo da linguagem. Nessa gradação de híbridos, as fronteiras se mantêm separadas apenas artificialmente.

A distinção entre o considerado natural e artificial convida a refirmar as fronteiras entre os híbridos. Segundo Latour (2019), a ciência moderna tem como função justamente essa purificação, ou seja, a manutenção da separação entre aquilo que é considerado natureza e cultura, sujeito e objeto. A proposição de Latour (2019), fortemente abraçada pelo campo cosmopolítico, do ponto de vista da filosofia da ciência, destaca que esta, se for pensar o contemporâneo, deve pensar a mediação entre os híbridos, ou seja, elementos que são sempre sujeito-objeto, natureza-cultura ao mesmo tempo.

Para Latour (2019), o arranjo social das sociedades ocidentais se dá por meio da proliferação de híbridos, elementos considerados entre aspectos duais cujo trabalho de purificação e distinção fica a cargo da ciência. Entretanto, para o autor, o trabalho da ciência não deve ser essa purificação e separação entre objeto e sujeito, mas a compreensão da hibridez que compõe e forma diversos aspectos da sociedade.

Ainda para Latour (2019, p. 40), o conceito de modernidade não se refere de forma específica ao período temporal delimitado tradicionalmente pela história, mas à ideia de modernidade, ao conceito de modernidade, principalmente no sentido da existência das ciências modernas. Nesse sentido, a “constituição dos modernos”, o conjunto de regras que organiza e ordena o comportamento humano, social e epistemológico “[a constituição moderna] permite, pelo contrário, a proliferação de híbridos cuja existência – e mesmo a possibilidade – ela [a referida constituição] nega”.

Nesse duplo existe certo bloqueio ao pensamento: ainda que cientes do caráter cultural da espécie, tem-se dificuldade em abrir mão do elemento vida para a consideração de novas espécies e sujeitos. Na produção de híbridos e sua negação, atualmente consideramos as máquinas sob a seguinte perspectiva: existe a natureza em si, a natureza racional do ser humano, mas a racionalidade não natural é artificial, e o artificial é falso, ou simplesmente não é.

Se for analisada exclusivamente a capacidade de linguagem e raciocínio lógico do ser humano, caso seja este o critério adotado, há questionamentos em relação à superioridade da capacidade do raciocínio humano frente às máquinas, ao menos desde a derrota de Guerry Kasparov para a inteligência artificial do computador Deep Blue no ano de 1997³.

Por não ser natural, mas artificial, a consideração ontológica mais básica classifica máquinas como “não ser”, como uma existência falsa, enquanto biologicamente reforça a artificialidade das máquinas, em razão de serem feitas por outros seres humanos – o que nos faz pensar sobre a forma como seres humanos são feitos, processo que certamente não ocorre por meio de árvores.

É como se, em razão da certeza da existência de um criador, aquilo que é criado não pudesse existir e valer por si, enquanto aos humanos e demais animais, por sua vez, já que não se pode precisar seu criador, torna-se mais fácil atribuir uma existência transcendental.

Esquemáticamente, podemos organizar:

Animais	Humanos	Máquinas
Possuem Vida	Possuem Vida	Sem Vida
Irracionais	Racionais	Racionais
Sem linguagem	Com Linguagem	Com Linguagem
Sem criador	Sem criador	Com criador
Consciência	Consciência	Não consciente

De cada uma das partes – animais, humanos e máquinas – há interesses específicos em jogo – em suma, a manutenção da própria existência – e argumentos que vêm desconstruindo criticamente essas posições. Especialmente a partir do movimento que se chamou de virada antropológica, junto à filosofia da ciência e outros campos, uma reproblemática do conceito de ciência foi feita no sentido de reconhecer o saber científico como saber historicamente determinado, localizado no período moderno e as consequências disso.

³ Partida histórica de xadrez ocorrida em 1997, na qual o computador denominado Deep Blue derrotou o campeão mundial da modalidade, Garry Kasparov. A vitória de Deep Blue por 3.5 a 2.5 marcou o primeiro triunfo de uma máquina sobre um campeão mundial em uma partida oficial.

A crítica à ciência é intensificada no que diz respeito à tomada de seus objetos, resgatando o problema clássico entre o sujeito e o objeto, as palavras e as coisas, buscando clarificar que os objetos científicos são, na verdade, fetiches, constituídos e constituintes do próprio cientista, num enlace inseparável que funda ao mesmo tempo os dois pontos: o objeto a conhecer e o conhecedor.

Essa duplicidade embaraçosa do homem, conhecedor e objeto de si, evidencia o aspecto duplo que compõe essa articulação científica, a saber, a impossibilidade de separar os campos da natureza dos campos da cultura. Este é o caráter híbrido dos seres e objetos criados pelas ciências contemporâneas.

Nesse caminho, que teve no século XX as principais problematizações sobre a natureza humana, a morte de vida do conceito de homem, desdobraram-se áreas dedicadas a repensar outras duas categorias: os animais outros que humanos e as máquinas.

Apesar de ser possível indicar o campo cosmopolítico como centro dessa discussão, a conexão inseparável entre os agentes específicos habitantes da Terra com os problemas vinculados ao Antropoceno, ainda assim há uma distância colossal entre os animais e as máquinas.

Seja na literatura, na biologia, filosofia ou antropologia, há uma predominância – tratando-se de bibliografia cosmopolítica – dos estudos animais, destes outros que humanos, abrangendo formas de vida vegetais como fungos e bactérias.

A doxa de engajamento passa a ser o encontro entre espécies companheiras, dedicando-se à reconstrução de uma relação entre os animais outros que humanos, os vegetais e os animais humanos, com foco na continuidade da vida dessas espécies que, localizadas num planeta ferido, encontram-se ameaçadas por um colapso climático, inviabilizado a atual forma de vida e sociedade.

As discussões sobre Antropoceno e a proximidade de tais estudos às considerações cosmopolíticas acerca dos animais concentram-se em três aspectos: (a) reconhecer o atual modo de vida em sociedade, pautado pelo excepcionalíssimo humano, pela exploração de recursos naturais e acúmulo de capital como insustentável do ponto de vista político e climático.

Não se trata da crença de que o mundo irá acabar e tudo será extinto, mas que o atual modo de produção em breve tornará insustentável esse modo de viver, dificultando a manutenção da vida de grande parte das espécies da Terra.

Em segundo lugar, (b) reconhecer a condição política dos animais outro que humanos, tanto as relações políticas entre eles quanto as relações entre eles e os humanos, abrindo mão da excepcionalidade humana enquanto “seres inteligentes”. Isso põe em jogo as difíceis relações interespecíficas, como o equilíbrio dos ecossistemas, o consumo industrializado de carne e os testes de laboratórios em animais. Por fim, cientes do problema político-ecológico, assim como quais são os sujeitos políticos envolvidos no processo (LATOURE, 2019), tratasse de discutir (c) proposições e alternativas para que se mude a sociedade, seu modo de produção, de vida, de mercadoria, e que esta mudança esteja também concentrada em garantir a continuidade dessas espécies e sujeitos envolvidos.

Neste ponto começamos a rastrear o problema que concerne quais são as partes envolvidas: Latour (2019) propõe o parlamento das coisas, uma instituição democrática em que sujeitos humanos seriam responsáveis por representar animais outro que humanos, assim como elementos sem vida segundo a tradição ocidental, ou seja, deveria haver representantes para os interesses das montanhas, dos mares, dos pássaros, etc.

Há, em tal parlamento cosmopolítico das coisas, um ponto a ser esclarecido: todos os sujeitos são espécie? Os humanos deveriam representar outras espécies animais, seres vivos, assim como outros não animais, que seriam nesse caso igualmente sujeitos políticos, ainda que representados e ainda que sem vida.

Essa sugestão se inspira nas teorias antropológicas e na relação de diversos primitivos com o mundo, nas diferentes cosmologias que organizam a vida em sociedade. O que no perspectivismo ameríndio descrito por Viveiros de Castro (2019;2018) ou na filosofia de Davi Kopenwa (2015) poderia nos inspirar a de fato modificar a nossa relação com o mundo, em Latour se reduz a mais uma concepção humana e ocidental de política e democracia.

Ainda assim o problema permanece válido, mesmo que nos termos ocidentais: quais são os sujeitos que participam da política no mundo? Para diversas cosmologias ameríndias, outros que humanos, como forças da natureza e animais de outras espécies, participam da política sem mediação, sem representação, mas na condição de sujeitos plenos.

Na concepção ocidental, das cosmopolíticas, as considerações são no sentido de reconhecer os animais enquanto sujeitos políticos e buscar com eles alianças, trabalhando com a consciência e o pesar de que toda a relação é assimétrica e que essa aliança busca

reorganizar as relações sociais interespecíficas e trabalhar em meios de ajustar essas práticas ecológicas – momento em que o parlamento das coisas de Latour é uma das diversas teorias e tentativas.

Para afirmar seus argumentos e proposições, as justificativas cosmopolíticas costumam a trabalhar principalmente com exemplos que reforçam a autonomia dos animais, ou a inteligência destes, ou ainda a partir de diversos casos atuais em que a relação entre humanos e animais de outra espécie funciona de maneiras não verticais, não pautada pelo humano exclusivamente, mas em trabalhos conjuntos (HARAWAY, 2016; 2008).

Essa estratégia evita um ponto crucial, que é não tornar os animais de outras espécies um objeto de análise. O ponto de tomá-los como sujeitos políticos e trabalhar em cima de exemplos complexos tem o intuito de realizar uma espécie de antropologia em que se reconhece nesses outros sujeitos saberes, qualidades e conhecimento.

A intenção é de reconhecer esses outros saberes e outros sujeitos, ainda que esses não precisem escrever uma tese para tal, ao menos não em nossas formatações. De todo modo, no campo cosmopolítico, é certa a afirmação de que os animais outro que humanos são sujeitos políticos e sujeito de saber.

Reforçando o elemento cosmopolítico (c) acerca das preocupações e proposições que envolvem outra forma de produção social que atenda à manutenção das espécies e sujeitos, nota-se a ausência de estudos que contemplem as máquinas. Isto porque estas não são consideradas nem espécies, nem sujeito, apenas puramente objeto. A intenção aqui não é demonstrar que as máquinas figuram como objetos na literatura, mas que, na constituição das ciências e na distribuição dos estatutos ontológicos em nossa sociedade, as máquinas, assim como os animais, são consideradas, quando muito, híbridas. A modernidade, apesar de produzir os híbridos, tem como função negá-los, de modo que resta às máquinas o lugar de objetos, assim como o de natureza aos animais.

Ainda que exista o manifesto cyborgue de Donna Haraway (2009), percebe-se que a autora se preocupa mais em tornar o cyborgue uma alegoria do que de fato discutir a categoria específica ou a respeito das máquinas como sujeitos políticos – tanto que a sua reflexão considera apenas os cyborgues, essa mistura já antropomorfizada entre máquinas e humanos. Essa linha de raciocínio recai novamente na armadilha de imaginar o cyborgue como um híbrido e uma máquina que existe como um objeto puramente artificial, fruto da cultura.

A maioria dos estudos cosmopolíticos, que partem do Antropoceno como um problema vinculado ao estabelecimento de uma ordem social capitalista, evitaram sistematicamente o tema das tecnologias ou reservaram seus esforços para criticar as saídas aceleracionistas ao problema. Nos estudos cosmopolíticos existe evidente lacuna no que diz respeito a discussões a respeito das máquinas. Apesar de livros categóricos como “Manifesto Cyborgue”, a maior parte dos autores e autoras dedicam-se a pensar a cosmopolítica centrada nos animais (FAUSTO, 2020; HARAWAY, 2021) ou em seres biontes (TSUNG, 2015).

Ainda que reconheça, teoricamente, que a abertura ontológica aos plurais modos de existência não se restringe ao campo dos seres vivos (SILVA, 2022), sob a nomenclatura “outros que humanos”, de fato são escassos os trabalhos que se dedicam a pensar as máquinas nessa categoria de seres outros que humanos.

Ciente desse problema, Yuk Hui (2020, p. 36) defende a tese de que “o pluralismo ontológico só pode ser concretizado após uma reflexão sobre a questão da tecnologia e da política ligada a ela”. Hui busca uma saída à referida encruzilhada, observando criticamente uma espécie de saída utópica nos estudos sobre as ontologias ameríndias que distanciam o sujeito ocidental da sua responsabilidade e da pertinência de seus problemas específicos.

Assim, o autor chinês formula a cosmotécnica como cosmopolítica que reativa a questão das pluralidades ontológicas sem deixar de tensionar os problemas e as soluções possíveis a partir do desenvolvimento tecnológico. Uma pluralidade de técnicas é necessária para compor uma pluralidade de epistemologias e reorganizar as formas de produção (social e desejante).

Não é possível nem razoável negar que o ocidente tenha seus próprios meios de acesso ao não racional – o que leva às diferenças entre esses meios é juntamente o sentido extado que se dá ao não racional e a seus meios de acesso. O sentido concreto do não racional se correlaciona com o mundo cosmológico em que as pessoas vivem e que molda a mentalidade das culturas; seus meios de acesso são expressos pela arte e pelas tradições, uma experiência estática que se mostra excepcional e extraordinária no sentido de que racionaliza o não racional e constrói um plano de uniformidade no que concerne a uma vida espiritual. (HUI, 2020, p. 143)

Entretanto, apesar de avançar no debate cosmopolítico, Hui (2020) propõe uma reconsideração ontológica a partir da dimensão técnica que fornece aos humanos e máquinas

elementos comuns. Não deixa de ser um recorte, uma caracterização dos elementos que compõem a humanidade.

Conclusões

Por essas razões, gostaria de considerar o problema justamente sob esse ponto de vista: as máquinas são sujeitos? São espécie? Quais critérios se usará para classificá-los? Além disso, quais alternativas podem ser pensadas a partir dessa aliança? A chave pode estar na compreensão da existência ontológica dos seres a partir da sua hibridez constituinte, não no reforço do trabalho de purificação que busca separar novamente as esferas da natureza e cultura, que concede somente ao ser humano a capacidade de ser árbitro entre estas.

Como sugere Haraway (2009), se Freud fez a terceira ferida narcísica na humanidade, após Copérnico e Darwin, afirmando o caráter inconsciente da espécie humana, será realmente o critério de consciência aquilo que definirá o problema da quarta ferida, o problema do cyborgue? Ou seja, não são os critérios técnicos, relacionados ao raciocínio, ou biológicos, relacionados à vida, que caracterizarão o ser, mas sua existência híbrida e concreta no mundo real a partir das relações estabelecidas entre as partes.

As consequências dessa linha de reflexão acerca da humanidade dos outros que humanos levam ao limite a proposição de que são seres humanos aqueles que, além de racionais, possuem o inconsciente e constituem-se especialmente a partir deste – o que constituiria a quarta ferida narcísica a partir do legado da psicanálise para as humanidades.

Entretanto, é justamente da psicanálise que Félix Guattari (2011;2019) propõe a caosmose enquanto maneira de compreender a existência dos seres e seus modos de existência, pautados numa outra relação com o inconsciente. Para Guattari (2015), o inconsciente não se estrutura como uma linguagem (essa faculdade simbólica que marcaria o humano, o logos decisivo), cujo significado e significante comporiam cadeias, mas sim múltiplos acontecimentos com conteúdo e formas de expressão.

Essa proposição de inconsciente esquizoanalítico, caosmótico, leva a uma compreensão do próprio inconsciente enquanto elemento aberto e plural, conectado em diversos níveis e intensidades a todos os tipos de elementos. Não à toa, Félix (2011) denomina sua proposição inconsciente maquínico.

Deste modo, compreender os sujeitos presentes nas cosmopolíticas implica não os marcar pela relação razão-inconsciente como característica decisiva, mas tomar o inconsciente

maquínico como forma de considerar os outros sujeitos existentes, justamente na perspectiva cosmopolítica, ou, na nomenclatura de Guattari (2020), ecológica.

Retomando os aspectos anteriormente discutidos, a atribuição de estatutos ontológicos aos humanos, animais e máquinas, parte dos mesmos critérios: produção de seres híbridos e negação da hibridez. Noutra nomenclatura, os duplos propostos por Foucault (2002)⁴, são a produção de seres que são ao mesmo tempo natureza e cultura, dos quais o ser humano participa como o grande mediador.

Além dos argumentos trazidos pela cosmopolítica, assim como pela filosofia da ciência, aspectos antropológicos também foram discutidos no sentido de que o estabelecimento de uma dinâmica dual entre natureza e cultura, apesar de variar quem e o quê estará contido dentro dessas categorias, funciona de maneira a estruturar e hierarquizar a sociedade, conforme demonstrado por Strathern (2017).

Nesse sentido, destaca-se não os critérios utilizados para separar e atribuir diferentes instâncias de existência entre os seres, mas a forma como o próprio processo de criar os critérios é o que vai estruturar, de saída, a sociedade em funções hierarquizantes nas quais os seres serão categorizados a partir de interesses sociais específicos determinados histórica e localmente. Discutir tal procedimento é o que possibilita ou não o debate acerca de uma existência a nível ontológico daquilo que hoje tradicionalmente se considera como máquina, um objeto, da forma que já se faz em relação aos animais, estes que já não são mais seres unicamente naturais, mas também culturais.

Referências

ARISTÓTELES. **Política**. Vega, 1998.

CRUTZEN, Paul J.; EUGENE F, Stoermer. The “Anthropocene.” **Global Change Newsletter** (41): 17–18, 2000.

⁴ Estranhamente, o homem (...) não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma “antropologia”, entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo, é um conforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra em nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma nova forma (FOUCAULT, 2002, p. XXI).

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**. São Paulo: 34, 2017.
- FAUSTO, Juliana. **A cosmopolítica dos animais**. São Paulo: N-1 editora, 2020.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FISHER, Mark. **Realism Capitalism**. NY: Zero Books, 2011.
- GUATTARI, Félix. **The Machinic Unconscious**. Semiotext, 2011.
- GUATTARI, Félix. **Caosmose**. São Paulo: editora 34, 2019.
- GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Papyrus, 2020.
- HARAWAY, Donna. **Manifesto das Espécies Companheiras**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In:TADEU, Tomaz (Org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, 2. Ed.
- HARAWAY, Donna. **When speeces meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HARAWAY, Donna. **Staying with trouble**. Duke University Press, 2016.
- HUI, Yuk. **Tecnodiversidade**. São Paulo, Ubu editora, 2020.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2020.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: companhia das letras, 2015.
- LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. São Paulo: editora 34, 2019.
- LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia**: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. Trad. de Ma-ryalua Meyer. Rio de Janeiro: Ubu Editora, 2020
- LAND, Nick. **Fanged Noumena**. Falmouth/New York: Urbanomic/Sequence Press, 2012.
- MOORE, Jason M. **Anthropocene or Capitalocene?** Nature, history and crises of the Capitalism. NY: PM impress, 2016.
- STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics**. London: University Of Minnesota Press, 2010.
- STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Ubu, 2017.
- SILVA E SILVA, Fernando. **Filosofia em um planeta ferido**. Tese de Doutorado, PUC-RS, 2022.
- TSING, Anna Lowenhaupt. **The Mushroom at the End of the World**: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins. Princeton University Press, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, **Eduardo. Metafísicas Canibais.** São Paulo: Ubu editora, N-1 editora, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, **A Inconstância da Alma Selvagem.** São Paulo: Ubu editora, 2020.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Ubu, 2020.

WARK, M. **Capital is dead.** London: Verso, 2019.

Recebido em: 11 de maio de 2023

Aceito em: 08 de agosto de 2023
