

A RESSACA PÓS-HUMANISTA: HUMANOS, PÓS-HUMANOS E O CUSTO DA COMPLEXIDADE

Thiago Pinho¹

Resumo: O humanismo não é apenas uma coceira sutil nas costas da modernidade, um simples detalhe filosófico nas mãos de um indivíduo ou grupo. Talvez essa matriz humanista permaneça dissolvida no meu cotidiano, nos seus mínimos detalhes insuspeitos, como uma espécie de cola impossível de remover. E se ela for, antes de qualquer viagem especulativa ou deslize de caráter de figuras bizarras, uma instituição, ou melhor, várias instituições dissolvidas na própria materialidade do cotidiano? E se o preço do seu abandono for enorme, ainda assim valeria a pena? Caso a resposta seja positiva, como eu defendo nesse ensaio, o que deve ser feito? Vamos explorar um pouco algumas das implicações do pós-humanismo, em especial os custos quando é levado até as últimas consequências. Na busca de uma resposta razoável, três características revelam esse suposto deslize, descritas aqui em três seções: o humanismo ético, político e epistêmico.

Palavras-Chave: Pós-humanismo; Complexidade; Ontologia Orientada ao Objeto; Teoria do Ator-Rede; Teoria Social

Summary: Humanism is not merely a subtle itch on the back of modernity, a simple philosophical detail in the hands of an individual or group. Perhaps this humanist framework remains dissolved in our daily lives, in its most unsuspected details, like a kind of glue that is impossible to remove. And what if it is, before any speculative journey or moral lapse of bizarre figures, an institution—or rather, multiple institutions—dissolved into the very materiality of everyday life? If the cost of abandoning it is enormous, would it still be worth it? If the answer is yes, as I argue in this essay, how should we respond? Let us delve a little into some of the implications of post-humanism, particularly the costs when it is taken to its ultimate consequences. As a result, three characteristics reveal this supposed misstep, described here in three sections: ethical, political, and epistemic humanism.

Keywords: Post-humanism; Complexity; Object-Oriented Ontology; Actor-Network Theory; Social Theory

¹ Pós-Doutorado em Filosofia na Universidade de Innsbruck (Áustria) e também em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). É doutor em Ciências Sociais pela UFBA (Bahia, Brasil), com um Doutorado Sanduíche pela Sci-Arc (Los Angeles, EUA), além de um estágio doutoral na UFPE (Pernambuco, Brasil). Foi professor da UFBA por três anos. Desde 2023 é professor assistente do departamento de Ciências Humanas no Centro Universitário Senai Cimatec (Salvador, Bahia). Suas áreas de pesquisa são: Teoria Social Clássica e Contemporânea e decolonialidade. Email: pinho.thiago@hotmail.com

“Não está, pois, claro como água, camaradas, que todos os males da nossa existência têm origem na tirania dos seres humanos? (ORWELL, 2000, p. 12)

“O Humano não é o lorde dos seres” (HEIDEGGER, 1977, p. 221)

O pós-humanismo, como é evidente em milhares de aulas, livros, palestras e congressos, não é uma simples carcaça teórica, mas sim uma nova *episteme*, um novo campo de possibilidades em que teorias, objetos e técnicas podem brotar do solo. Isso significa que mesmo abordagens tão diferentes entre si, como a OOO, as Filosofias do Processo, a ANT², os Novos Materialismos, além de muitas outras, acolhem essa mesma matriz epistêmica, dentro de um solo compartilhável de possibilidades.

Na Teoria Social Clássica é muito comum acreditar que “os motivos humanos aguçam todas as nossas questões, as satisfações humanas ocultam-se em todas as nossas respostas, todas as nossas fórmulas têm um traço humano” (JAMES, 1907, p. 109-10)³. Até mesmo no campo estético, “a verdadeira arte [...] fornece sempre um quadro de conjunto da vida humana, representando-a no seu movimento, na sua evolução e desenvolvimento” (LUKÁCS, 1965, p. 29). Afinal, “nosso objetivo é exatamente estabelecer o reino humano como um conjunto de valores distintos do mundo material” (tradução minha; SARTRE, 2007, p. 41). Humanos são apresentados aqui não como mamíferos de carne e osso com suas ferramentas complexas, acompanhadas de fios e luzes brilhantes por toda parte, mas enquanto um transcendental inevitável, o famoso *transcendental man*. Ele se manifesta como a condição de possibilidade do pensamento, assim como condição de existência (no sentido merleau-pontyniano) do próprio mundo. Nas abordagens pós-humanistas⁴, o humano continua presente, sem dúvida, já que é um detalhe importante no palco da vida, mas agora de uma forma descentrada ou destranscendentalizada, muitas vezes até opcional. Como resultado dessas características anteriores, é possível observar o que chamamos de *pós-humanismo*, um tipo de

² Actor-Network Theory (Teoria do Ator Rede)

³ É preciso lembrar que existem versões vitalistas do pragmatismo e do próprio William James, como apresentado por Martin Savransky, Shaviro e Stengers. Nessas versões não ortodoxas, James poderia, sem dúvida, ser enquadrado em linhagens pós-humanistas.

⁴ Existem várias formas de pós-humanismo, como trans-humanismo, o meta-humanismo, cada um com características específicas, sem dúvida. De qualquer forma, existe sempre nos bastidores uma “post-humanist turn” (virada pós-humanista), o que chamei no início desse ensaio de uma nova *episteme*.

crítica à centralidade do humano e seu aspecto de correlato. Como bem lembrou o filósofo Graham Harman, quase ressoando as palavras etnográficas de Bruno Latour, “a filosofia moderna simplesmente trocou Deus pela humanidade” (tradução minha; HARMAN, 2018, p. 256). Ou seja, aos humanos foi dado o privilégio não apenas de possuir uma ontologia toda sua, o que já é uma conquista enorme, como também um privilégio muito maior: definir os demais espaços ontológicos, tomando como referência seus próprios critérios.

Até em religiões como o cristianismo, uma das bases do mundo moderno, traços humanistas aparecem o tempo todo. Nesse cenário sacralizante, o humano não entra no palco como uma criatura aleatória, um simples organismo gerado por mãos divinas, mas algo de especial, muito mais nobre. Ao contrário dos animais, Adão foi esculpido à imagem e semelhança de Deus (Gênesis 1:27), carregando um pouco do divino dentro de si, ao mesmo tempo que produz uma diferença ontológica intransponível. “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra” (Gênesis 1:26). Além disso, esse divino improvisado, esse pedaço de matéria celestial, foi produzido no sexto dia, coroando a criação, assim como recebeu o privilégio de nomear tudo aquilo que seus olhos eram capazes de ver, principalmente os animais em seu caminho.

Graças a uma abertura pós-humanista instalada nas últimas décadas, um campo de complexidade brota no horizonte, incluindo novas agências, corpos, histórias, algo muito além do sufocante modelo humanoide e seus traços colonizadores. Até aqui nossa jornada retórica parece previsível, confortável e segura, sem muitos buracos no caminho. Libertos da gaiola humanista, com seu humano como transcendental inevitável, finalmente alcançamos um tipo de pluralismo tão esperado, com consequências políticas, epistêmicas e ontológicas interessantes. Essas novas ontologias liberais (ou pós-humanistas) que aparecem nos últimos tempos, concentradas na agência dos indivíduos, sejam eles objetos, animais ou outros humanos, parecem celebrar uma vitória. Fukuyama nunca imaginou que o avanço das democracias liberais seria tão eficiente, tão difundido e naturalizado. Princípios como *pluralismo* e *diversidade*, além da própria fuga de modelos verticalizados, sólidos e universalizantes, deixaram de ser ramos da esfera política, simples pacotes em um registro histórico e cultural limitado, e se transformaram em princípios ontológicos, uma espécie de substrato nas profundezas da realidade enquanto tal. O pós-humanismo é uma consequência, de certa forma, do que chamei de ontologias liberais, reflexo de um mundo novo, descentrado

e contingente. Mesmo com todas as diferenças entre as várias tradições de pensamento, e até mesmo os constantes conflitos entre suas premissas, elas tendem a:

1) conceber um mundo aberto a qualquer entidade; 2) conceber que não existem graus de diferença entre as entidades, que todas elas são igualmente o que são. Esse projeto ontológico acolheria todas as entidades sem discriminá-las. Poderíamos, portanto, qualificá-la como “liberal” (GARCIA, 2014, p. 2, tradução livre).

Sem dúvida, faz sentido os avanços desse tipo de democracia ontológica instalada, desse liberalismo ontologizado, mas tudo tem um custo implícito, sutil, afinal, nada é de graça. O objetivo desse ensaio é rastrear algumas das possíveis consequências dessa abertura pós-humanista no cenário contemporâneo, observando o quanto a superação do *transcendental man*, embora necessária, carrega também efeitos colaterais maiores do que imaginamos.

A Ressaca Pós-Humanista

No livro *A Gaia Ciência*, Nietzsche resgata a história de um “homem louco” com sua lanterna, percorrendo ofegante as ruas de uma cidade indefinida. O homem foi alertar os moradores sobre os riscos da morte de deus, fenômeno até aquele momento recente. Chegando no local, ele encontra indivíduos agrupados em um canto, todos rindo bastante, felizes com essa notícia tão emancipatória. Diante da cena, o personagem sussurra, numa mistura de surpresa, alegria e decepção: “Chego cedo demais, meu tempo ainda não chegou” (NIETZSCHE, 2006, p. 130). Segundo o homem louco da lanterna, os moradores não tinham ainda avaliado muito bem as consequências do acontecido, muito menos a aposta existencial em jogo. Embora famoso por suas críticas ao cristianismo, e a qualquer pretensão de uma divindade transcendente, Nietzsche alerta sobre os riscos da morte de deus, entendido aqui como o seu desaparecimento da esfera coletiva, pública, e sua transformação em um ente privado, super relativo. Todas as críticas nietzschianas a religiões transcendentais, desde o *Humano, demasiado humano* até o famoso *Assim Falou o Zaratustra*, sempre carrega consigo uma mistura estranha de otimismo e arrependimento, o que faz sentido em um pensador complexo, talvez até contraditório, como Nietzsche. Sua resistência religiosa não é ingênua, panfletária, como acontece com os quatro cavaleiros do ateísmo: Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett e Christopher Hitchens. Diante da pergunta “como viverei sob a terra sem

Deus?” (DOSTOIÉVSKI, 1970, p. 580), Nietzsche e o próprio Dimitri Karamazov respondem numa mistura estranha de alegria e desespero, entusiasmo e cautela, alívio e angústia.

A primeira reação quando o edifício metafísico desmorona é um otimismo um pouco ingênuo, uma alegria quase infantil. Embora seja aplaudível o descentramento do humano, principalmente diante de problemas ambientais traiçoeiros e complexos, além de tragédias históricas como a própria colonização, ninguém disse que seria fácil, ninguém imaginou uma viagem pacífica por águas suaves e especulativas, a não ser “Os Últimos Homens”, mas eles são ingênuos e entediados demais. Por isso, eu me apresento aqui nesse ensaio como o novo louco da lanterna, correndo ofegante pelas ruas, enquanto grito com toda a força: “O humano morreu, o humano morreu”; mas, da mesma forma que o personagem nietzschiano, meu grito é uma mistura de alegria e melancolia, uma espécie de *melangria*, se você preferir.

Se o humanismo fosse apenas uma coceira insuportável, nada mais do que um conjunto de experiências inconvenientes a mim, e externas à minha própria identidade, tudo seria simples, a crítica seria simples. Nós até tentamos facilitar nossa esteira de julgamentos morais, comparando o humanismo com traços desprezíveis, elementos estranhos ao meu pacotinho de valores, como a colonização e formas opressivas de comportamento. Nesse registro, não existe custo moral na recusa do modelo humanista, na verdade, nenhum tipo de custo. Além disso, se o humanismo fosse uma simples hipótese filosófica nas mãos de um indivíduo ou grupo, também não existiria custo nenhum no processo de abandono, muito pelo contrário. Nessa hipótese distanciada e inofensiva aos limites da minha própria identidade, o julgamento ético (seu colonizador!!) ou epistêmico (seu ignorante!!!) acaba reduzindo a tensão dos debates, ao garantir ao filósofo a certeza de uma escolha sem risco, sem peso.

Mas algo parece estranho no ar... Talvez essa matriz humanista permaneça dissolvida no meu cotidiano, nos seus mínimos detalhes insuspeitos, como uma espécie de cola impossível de remover. E se ela for, antes de qualquer viagem especulativa ou deslize ético de indivíduos bizarros, uma instituição, ou melhor, várias instituições misturadas na própria materialidade do meu cotidiano? E se o preço do seu abandono for enorme, ainda assim valeria a pena? Se a resposta é positiva, como eu defendo nesse ensaio, como devemos reagir? Vamos explorar um pouco algumas das implicações do pós-humanismo, em especial os custos quando é levado até as últimas consequências. Estamos dispostos a arriscar, a invadir um campo de complexidade muito além de qualquer expectativa transcendental barata? O que nos espera no horizonte quando nossos maiores ídolos são quebrados, o que acontece com o nosso corpo

depois de tamanho choque? Aos leitores de Gilles Deleuze, Alfred N. Whitehead, Bruno Latour, Graham Harman, Espinosa, Nietzsche, Viveiros de Castro, Tim Ingold, Isabelle Stengers, Donna Haraway, Jane Bennett, Karen Barad, Emanuele Coccia⁵ e tantos outros, uma pergunta insistente ainda continua zunindo na orelha: você está mesmo preparado? Tem certeza? De qualquer forma, não esqueça de um detalhe muito importante: uma coisa são debates confortáveis em um auditório ar-condicionado, onde minha única preocupação é com o malabarismo retórico das minhas cadeias de significantes; outra coisa muito diferente é sair com os dois pés descalços na calçada, encarando Dona Maria no olho, sempre com um cheiro de perigo no ar.

O Humanismo Ético

Imagine agora o seguinte cenário... Eu e o meu cachorro, Totó, passeamos pelo parque despreocupados, como é comum nos fins de semana. Um belo dia de domingo, de repente, você aparece em nossa direção, caminhando tranquilo com um sorriso no rosto. Depois de examinar sua roupa e seu corpo, acompanhado de uma cheirada canina, meu parceiro peludo fica muito inquieto e morde sua perna com força, deixando um rastro de sangue pelo caminho. Talvez eu tenha esquecido de uma pequena informação dentro dessa minha história hipotética... meu cachorro é um Pitbull gigantesco. Pergunta básica, nesse cenário especulativo: quem é o responsável pela mordida? Se você é um ocidental legítimo, forjado nas águas iluministas do século XVIII, filho do filósofo de Königsberg, sua resposta é óbvia: “eu, o dono do cão, sou o responsável pelo acontecido”. Pense bem... eu não fui a causa da mordida de nenhuma forma, eu não mordi e nem incentivei o ato. Mas por que eu sou o responsável? Ou, um exemplo mais concreto e mais recente: o Coronavírus. Quantos de vocês fizeram manifestações contra o COVID? Eu não me refiro a militâncias contra os esforços governamentais em torno dele, muito menos aos discursos, comentários e teorias ao seu redor. Eu me refiro ao vírus enquanto tal, enquanto um agente no mundo. Quantos acharam injusta sua presença, ou autoritária, ou excludente, ou qualquer traço ético imaginável? Por algum motivo, a ser investigado nessa seção, a nossa ética ainda hoje não é apenas humanista, mas inevitavelmente humanista, orgulhosamente humanista.

⁵ “O fio que corre ao longo do trabalho destes pensadores é uma profunda derrubada do humano” (BRYANT, 2011, p. 28, tradução livre).

No mundo ocidental, com seu humanismo enquanto suporte deontológico, a natureza e os animais não carregam dentro de si agência, logo não podem ser responsabilizados. Não importa se falamos de Descartes, e seu cachorro como pura máquina insensível em seu *Discurso do Método*, ou Kant e sua natureza heterônoma e passiva, ou a abelha “pobre de mundo” de Heidegger, em seu clássico *Conceitos Fundamentais de Metafísica*, nossa ética sempre confere ao humano um privilégio, um destaque. “Eu, macaco livre” (KAFKA, 2011, p. 59) sou muito especial, cada centímetro do meu corpo transborda agência, ao menos é a história contada por mim a cada minuto do dia. Partimos do princípio de que um cachorro não tem liberdade, ou seja, só age como deveria agir, seguindo critérios sólidos (heterônimos) como o instinto ou alguma pressão externa⁶. Eu, por outro lado, supostamente sou livre, posso avaliar alternativas e seguir por outros caminhos. Quando eu uso frases como “Bolsonaro é um problema”, eu não parto do princípio de que esse indivíduo é um fenômeno da natureza, como um terremoto ou um tsunami, mas um humano que aparentemente tinha nas mãos a possibilidade de escolha, mas escolheu errado. “Não chamamos a natureza de imoral quando envia uma tempestade e nos molha. Por que então chamamos de imorais aqueles que nos prejudicam? Porque, no segundo caso, presumimos a existência de um livre-arbítrio funcionando voluntariamente; já no primeiro, vemos inevitabilidade” (Tradução minha; NIETZSCHE, 1910, p. 98). É nessa suposta ideia de agência, e no deslize desse suposto agir, que encontramos as bases do nosso julgamento moral... no Ocidente. Ou seja, eu não julgo um cachorro por matar uma pessoa, mas julgo uma pessoa por matar um cachorro. Sem dúvida, em nosso mundo animais recebem direitos, e toda uma série de militâncias em torno desse detalhe, embora isso não afeta em nada meu argumento, já que eles podem ter direitos, mas nunca deveres. Por algum motivo Königsbergiano, o “dever” é restrito a criaturas especiais, capazes de decidir e, portanto, carregar nas costas o peso da responsabilidade.

A crítica ao humanismo, e a entrada em águas pós-humanistas, não é tão suave quanto parece, exige uma aposta alta, um custo pesado. Ela carrega duas grandes implicações no campo ético: a) **ou humanos são como a natureza**, logo não temos agência (somos agidos), o que significa uma *hiperredução* do conceito de responsabilidade, no limite do seu desaparecimento. Como resultado, julgar moralmente alguém seria tão estúpido quanto julgar

⁶ “[...] na colmeia ou no formigueiro, o indivíduo está cravado a seu emprego por sua estrutura, e a organização é relativamente invariável, ao passo que a comunidade humana é de forma variável, aberta a todo progresso. Resulta disso que, nas primeiras, cada regra é imposta pela natureza; ela é necessária; ao passo que nas demais uma coisa apenas é natural: a necessidade de uma regra” (BERGSON, 1932, p. 23).

um terremoto depois de uma tragédia.⁷ Ou, b) **humanos são como a natureza**, logo, todos tem agência, o que significa uma *hiperexpansão* do conceito de responsabilidade, agora descentrado, diluído⁸. O primeiro tipo de ética pós-humanista é descoberto em Nietzsche, já a segunda encontrada em figuras mais contemporâneas como Bruno Latour. De qualquer forma, observe os riscos de escapar dos braços confortáveis do humanismo. Minha pergunta ácida no começo desse ensaio continua ativa, como uma espécie de “matéria vibrante” (BENNETT, 2010): eu estou mesmo disposto a seguir até as últimas consequências com tudo isso? Abandonar a matriz humanista também é absorver a bagagem de complexidade do mundo de uma só vez, com todo o custo psicológico e até existencial envolvido. Você quer mesmo anular ou descentrar seus julgamentos morais? Até onde você consegue ir na defesa de um mundo complexo? Até onde vai sua coragem... ou sua loucura? Em um mundo assim, pós-humanista, talvez “o culpado não pode ser descoberto, a ofensa deixa de ser uma ofensa e se torna um *fatum*, algo como uma dor de dente, pela qual ninguém tem culpa” (Tradução minha. DOSTOIEVSKY, 1994, p. 29), ou, talvez, todos tenham culpa, humanos e não-humanos, mas em que medida isso satisfaz a sua fome ocidentalizada?

O Humanismo Político

Se, por acaso, eu perguntar a você “O que é política?”, que tipo de resposta eu ganho? Sem dúvida, milhares de alternativas, com vários tons, cores e até cheiros, certo? Depende muito de quem você é, o que você acredita, onde você mora, qual sua religião. Eu entendo esse cenário relativizante nos bastidores dessa pergunta e seu metafísico verbo “ser”. Mas, quando olhamos com calma o campo infinito de interpretações, dentro das águas algorítmicas do Twitter, uma espécie de padrão brota na superfície de tanta arbitrariedade. O humanismo é o modo como nossa esfera pública é tecida, uma política completamente humanoide, não apenas em seus objetos, mas em sua forma e efeitos. Não importa se você é de esquerda, direita ou centro, nem mesmo interessa se a sua bagagem ideológica é uma mistura estranha de Padre Kelmon e Ciro Gomes, todos acreditam no mesmo tipo de mantra: se a pessoa certa assumir o poder, tudo ficará bem. Afinal, as variáveis podem ser vistas, previstas e

⁷ Da “[...] esfera da liberdade e responsabilidade resulta, em sua opinião, a esfera da causalidade estrita, necessidade e irresponsabilidade” (tradução minha; NIETZSCHE, 1910, p. 60). Nietzsche menciona Schopenhauer como um suporte ao seu argumento contrário ao livre arbítrio.

⁸ “não sabemos quais forças existem, nem seu equilíbrio. Não queremos reduzir nada a nada mais. Queremos antes, como Friday, sentir a ilha e explorar a selva” (tradução minha; LATOUR, 1988, p. 156).

controladas. Se criaturas lógicas e bondosas conversarem, todas reunidas em circuitos liberais de debate, é possível, ou melhor, é inevitável um destino prospero e cheio de surpresas cheirosas.

Nesse horizonte político humanista, o mundo é apresentado a mim como um objeto prático de intervenção, capaz de ser modelado conforme minhas virtudes ou defeitos. Essa ousadia beirando a arrogância, definida pelos gregos como *hybris*⁹, é hoje celebrada como um mérito, muitas vezes no formato de uma hashtag bonita no perfil de alguém. Moiras, oráculos, e todo um pano de fundo trágico, autônomo e indefinido, desaparecem em nome de um universo modelável, disponível... copernicano. O Édipo do século XXI é um empreendedor, tem até conta no *LinkedIn*. Os políticos de Tebas agora são capazes de contornar profecias, destinos, suspeitas teleológicas, transformando a cidade em uma grande superfície maleável de argila, não importa se as consequências são boas, com Édipo, ou muito ruins, com Creonte. Seja com intenções bondosas ou maldosas, a premissa humanoide continua bem ali na esquina, persistente: o “mundo é o nosso laboratório”, em uma espécie de reversão do modelo trágico tradicional, como se Sófocles tivesse lido Paulo Coelho em algum registro anacrônico bizarro.

Como pensar em tradições como o marxismo, ou até os esforços da nova esquerda nas décadas de 60, sem essa expectativa humanista, essa crença de um mundo disponível às nossas investidas, um mundo capaz de ser desenhado à minha imagem e semelhança? Descentrar o humanismo nesse cenário político é também invadir um espaço contingente, complexo, e até mesmo ácido. Estamos mesmo dispostos a acolher uma política das coisas (WINNER, 1986) ou, talvez, uma democracia dos objetos (BRYANT, 2011)? Não é melhor continuar no controle das circunstâncias, acreditando completamente em nossos políticos, partidos e pacotes ideológicos?

Motivados em parte pelo construtivismo social, muitos praticantes de estudos politicamente libertários compartilham a crença de que qualquer apelo à natureza, por exemplo, como possuidora de causalidade ou força agencial, só poderia operar a serviço de uma defesa do status quo, em vez de promover um sentido mais amplo de transformação e construção (Tradução minha; GRUSIN, 2015, p. XVIII).

⁹ Jocasta, ecoando o pós-humanismo da Tragédia grega, aconselha Édipo no meio da peça, logo depois de suspeitas começarem a surgir no reino de Tebas: “Me escute e aprenda a tranquilizar sua mente: nenhuma habilidade no mundo, nada humano penetra no futuro” (Tradução Minha; SÓFOCLES, 1982, p. 201).

O populismo que atravessa as democracias liberais, seja de direita ou esquerda, seja com Maduro ou Trump, não é uma espécie de matriz humanoide disfarçada, uma crença absoluta no nosso incrível desempenho? Mas se o mundo é complexo, se essa é a nossa premissa mais preciosa, o máximo que humanos são capazes de fazer é negociar, de preferência com forças transbordantes, sejam naturais, tecnológicas, geográficas, físicas, químicas ou históricas. Se os humanos não são o centro da política, o custo imediato é a angústia, um mergulho em um espaço em constante indefinição, com criaturas humanoides apenas tentando consertar o castelo de areia antes da próxima onda surgir. Em um universo pós-humanista, humanos não constroem nada, mas apenas reconstroem em uma esteira constante de “efeitos e afecções” (MORTON, 2013, p. 39), como Édipo em seu mundo apolíneo ou Macbeth em seu universo povoado por Bruxas. Como o louco da lanterna que sou, minha *melangria* nunca esteve tão intensa quanto agora, me sinto completamente *melangrolico*.

O Humanismo Epistêmico

Se na política humanista o mundo se manifesta diante dos meus olhos como um objeto prático de *intervenção*, na episteme humanista o mundo se apresenta como um objeto de *inspeção*, um elemento externo a ser investigado, desconstruído, numa mistura curiosa de suspeita e desejo. Se aos olhos da política o universo é um projeto, na episteme ele é uma dúvida, uma lacuna. O que seriam nossas críticas marxistas, pós-estruturais e decoloniais sem o humanismo de fundo percorrendo suas paredes epistêmicas? Quem é Foucault sem a desconfiança ácida de humanos fazendo humanices em um espaço humanoide? Se “atrás do conhecimento existe uma vontade, sem dúvida, obscura” (FOUCAULT, 1973, p. 21), essa sombra desprezível nas brechas do mundo não é cósmica, não é mística, não é divina... é “humana, demasiada humana”. Até figuras decoloniais, na esperança de ter ultrapassado os limites da modernidade, usam do humanismo como uma arma contra o próprio ocidente, ao suspeitar de seus interesses, discursos, jogos de poder e linguagem, suas estruturas e sistemas. Eles continuam a ver o mundo como um objeto de suspeita, onde no final da jornada suspeitosa digitais humanas aguardam revelação. Quando perguntados “por que sofres tanto?”, pensadores marxistas, decoloniais, pós-estruturais, pragmáticos, entoam o mesmo tipo de cântico: “humanos, humanos, sempre humanos”.

- “A Europa representa padrões universais, verdadeiros, naturalizantes e sagrados”, afirma algum europeu branco, olhos azuis e loiro.
- “Nada disso, meu caro. Eles mentem e escondem suas digitais traiçoeiras nas sombras de palavras bonitas”, responde o pensador decolonial.

Nós acreditamos em uma realidade lá fora aguardando ser dissecada, desconstruída, quase sempre com digitais humanas pelo caminho, com suas ideologias, relações de poder, arranjos históricos e culturais. Parece óbvio esse campo de intensa suspeita, essa busca minuciosa por “barulhos de fundo” (ŽIŽEK, 2010, p. 6), mas obviedade nunca foi um fato na existência humana, apenas uma expectativa vazia. Estamos mesmo dispostos a abandonar essa conveniência toda, esse senso suspeito diante de um mundo disponível às minhas críticas, em nome de um espaço mais complexo, escapadão e até mesmo autônomo? Onde ficam nossas ideologias, estruturas, sistemas, jogos de poder e linguagem, em um mundo pós-humanista? Se outras agências aparecem no horizonte, muito além dos caprichos humanos, tudo isso não tem um cheiro muito ácido e doloroso? Se eu não suspeito o tempo todo, e se essas suspeitas não acompanham desmascaramentos humanoides, quem eu sou? Quem é você pensador crítico, iconoclasta dos iconoclastas, sem a hermenêutica da suspeita como suporte identitário? Depois que o princípio da razão suficiente é desafiado por ondas pós-humanoides, o que sobra é apenas Balzac (2012, p. 83) e o seu sussurro ecoando nos corredores filosóficos: “O acaso é o maior romancista do mundo”. Como pode ver, minha *melangria* tomou conta de mim, não consigo mais disfarçar, nem mesmo aqui, em um simples ensaio de treze páginas. Por isso, cansei, vamos logo até a conclusão, “[...] nem sequer me ocupo a procurar palavras” (SARTRE, 1968, p. 14).

CONCLUSÃO

O propósito desse ensaio não foi um esforço nostálgico de retorno a terras humanistas, mas a certeza do quão longo e custoso é o combate, ao contrário de algum triunfalismo ingênuo, alguma certeza clara diante de alguma alternativa disponível. A fuga da matriz humanista é importante, sem dúvida, eu diria até indispensável diante dos obstáculos contemporâneos ao longo das décadas, mas seus custos se arrastam muito além da nossa expectativa, invadindo terrenos confortáveis, certezas intransponíveis e até desejos intocados. O que seria uma política pós-humanista ou um pensamento crítico pós-humanista? Sem dúvida,

tentativas de resposta apareceram nos últimos tempos, com figuras como Stengers, Donna Haraway, Bruno Latour, Graham Harman, Emanuele Coccia, Manuel Delanda, e tantos outros, mas não temos ainda uma resposta muito clara, já que a modernidade e seus produtos, como o humanismo, não são simples externalidades afetando nosso cotidiano, mas a estrutura material desse mesmo cotidiano, o próprio ar respirado por cada um de nós. É fácil a crítica ao humanismo quando ele é só uma hipótese conveniente em um congresso com ar-condicionado, mas e quando a matriz humanoide não é só uma tradição filosófica, mas instituições enraizadas em nosso próprio senso de realidade? Essa foi a principal meta desse ensaio, ou seja, compreender o humanismo não tanto através dos olhos do filósofo, mas principalmente do Teórico Social. Nessa transição de áreas, o custo da crítica aumenta e muito, já que seus efeitos ultrapassam simples suposições de figuras específicas e escolas de pensamento. Por isso, retomando mais uma vez a metáfora do louco da lanterna, o grito da “morte do humano” deve ser sempre uma mistura de emancipação com prudência, o que chamei de *melangria*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALZAC, Honoré. **A comédia humana**: estudos de costumes: cenas da vida privada. São Paulo: Globo, 2012.
- BENNETT, Jane. **Vibrant Matter: A Political Ecology of Things**. Durham: Duke University Press, 2010.
- BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. São Paulo: Editora Zahar, 1932.
- BRYANT, Levi. **Democracy of Objects**. London: Open Humanities Press, 2011.
- DOSTOEVSKY, Fyodor. **Notes from underground**. Nova York: Vintage Classics, 1994.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamazov**. Rio de Janeiro, Editora abril cultural, 1970.
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 1973. p. 21.
- GARCIA, Tristan. **What is something? An Introduction through Modernity to the Ontology of Form and Object**. Scotland: Edinburgh University Press, 2014.
- GRUSIN, Richard (Org.). **The Non-Human Turn**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015

- HARMAN, Graham. **Object-oriented ontology: a new theory of everything**. London: Pelican Books, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. **Basic Writings**. New York: Harper and Row, 1977
- JAMES, William. **O pragmatismo: um novo nome para algumas formas antigas de pensar**. Lisboa: Imprensa Nacional. 1997.
- KAFKA, Franz. Um relatório para uma academia. In: _____. **Um médico rural: pequenas narrativas**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2011.
- LATOUR, Bruno. **The Pasteurization of France**. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- LUKÁCS, Georg. **Ensaio sobre literatura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- MORTON, Timothy. **Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the end of the world**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Editora Escala, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Human all too human: A book for free Spirits**. London: Edinburgh Press, 1910.
- ORWELL, George. **A revolução dos bichos**. Paraná: UENP, 2000.
- SARTRE, Jean Paul. **A nausea**. Portugal: Europa América, 1968.
- SARTRE, Jean-Paul. **Existentialism is a Humanism**. United States: Yale University, 2007.
- SÓFOCLES. **The Three Theban Plays**. Londres: Penguin Books, 1982
- WINNER, Langdon. Do artifacts have politics? **Daedalus**, v. 109, n.1, pp. 121-136, 1986.
Acessado em 23 de maio de 2023. Disponível em:
<https://www.jstor.org/stable/20024652>
- ŽIŽEK, Slavoj. **Living in the End of Times**. London, 2010