



FILOSOFIA DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL SOB O PRISMA DO COLONIALISMO DIGITAL

entrevista com Deivison Faustino¹

Priscila Rufinoni²
Universidade de Brasília

Wesley Miranda de Almeida³
Universidade de Brasília

¹ Professor do Departamento de Saúde e Sociedade da Faculdade de Saúde Pública da USP e é autor dos livros "Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro" (2018), Frantz Fanon e as encruzilhadas: teoria, política e subjetividade (2022); O colonialismo digital: por uma crítica hacker-fanoniana (2023) e Balanço Afiado: estética e política em Jorge Ben (2023).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1381425552378145>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3454-7966>

² Docente do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB).

Email: rufinoni@unb.br.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1356817506738664>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1289-338X>.

³ Graduando do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB).

Email: wesleyma12@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2434983246176579>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-9004-3502>.

RESUMO: No atual estágio de desenvolvimento da chamada era informacional, tanto as bases objetivas e subjetivas que concebíamos até então, estão em xeque. Presenciamos o momento em que postos de trabalho estão sendo fechados e substituídos por máquinas, ao passo que ainda registramos trabalho escravo em várias partes do mundo. Por outro lado, encurtamos as distâncias físicas num cyberspaço em que todo o bem comum humano parece estar ao alcance das mãos, ao mesmo tempo que vemos cada vez mais o crescimento de discursos intolerantes e totalizantes. Analisar o novo fenômeno da inteligência artificial é estar disposto a abrir a caixa de pandora que revela um velho conhecido: o colonialismo. O progresso se alia com o atraso e o que temos é esse amontoado de ruínas que não somos mais capazes de distinguir. Estamos correndo como nunca, sendo explorados como sempre; como resultado, explodem os sofrimentos psíquicos na mesma medida em que medicamentos e outras drogas são vendidas como salvação. Já que tudo que é sólido se desmancha no ar — como diria Marx — como pensar alternativas para hackear este software programado para nos matar simbólica ou literalmente? É a partir dessas inquietações que a Revista *Pólemos* conversa com o professor Deivison Faustino para pensar a *Filosofia da Inteligência Artificial Sob o Prisma do Colonialismo Digital*.

Palavras-chave: Filosofia da Inteligência Artificial. Colonialismo Digital. Deivison Faustino.

ABSTRACT: At the current stage of development in the so-called information age, both the objective and subjective foundations we once took for granted are now in question. We are witnessing a moment where jobs are being eliminated and replaced by machines, even as reports of slave labor persist in various parts of the world. On one hand, we have bridged physical distances in cyberspace, where humanity's collective commons appear within reach; on the other, we see the alarming rise of intolerant and totalizing discourses. To analyze the new phenomenon of artificial intelligence is to willingly open Pandora's box and only to find an old acquaintance staring back: colonialism. Progress walks hand in hand with regression, leaving us surrounded by indistinguishable ruins. We are running faster than ever while remaining as exploited as always; consequently, psychological suffering surges in direct proportion to medications and other drugs being peddled as salvation. Since, as Marx famously observed, *"all that is solid melts into air,"* how might we devise alternatives to hack this software programmed to kill us — symbolically or literally? It is from these urgent concerns that *Revista Pólemos* interviews Professor Deivison Faustino to examine *The Philosophy of Artificial Intelligence Through the Lens of Digital Colonialism*.

Keywords: Philosophy of Artificial Intelligence. Digital Colonialism. Deivison Faustino.

[ENTREVISTA]

W: Nas Ciências Humanas observamos um crescente interesse nos estudos sobre o estágio atual de desenvolvimento da tecnologia, e mais especificamente na filosofia, um foco no campo da Inteligência Artificial, em seus desdobramentos linguísticos, éticos, estéticos, políticos, etc. Ao que você atribuiria isso?

Bom, primeiro, eu acho que há um certo sensacionalismo provocado por transformações agudas que a gente vive na sociedade, mas também pela forma que o debate tem circulado. Para a gente pensar as tecnologias digitais na nossa época, é necessário colocar em questão sempre a pandemia, o quanto nos obrigou a passar muito mais tempo na internet e o quanto acelerou uma série de processos que já estavam em curso de forma tímida, mas que tiveram um grande impulsionamento. Então, se pensar na saúde, por exemplo, uma das áreas que eu estou estudando, você tinha algumas pesquisas com telemedicina, mas era algo muito irrisório, e de repente a telemedicina passou a ser um recurso de acesso às pessoas. Mesma coisa se a gente pensar na educação; o mercado privado já oferecia no Brasil a educação à distância, mas com a pandemia, todo o sistema educacional foi reorganizado e essa reorganização implicou, por um lado, um maior tempo de tela, uma presença maior das mediações digitais na nossa vida cotidiana, num tempo muito brusco. De certa forma, há uma percepção de quebra, que talvez, se essa transformação fosse mais lenta, talvez a gente não espantaria tanto, mas a transformação é brusca. E por outro lado, também o mercado — estamos no capitalismo, para quem não sabe — se apropriou dessas transformações para acumular capital. Então vão aparecer soluções mágicas para problemas antigos e soluções muitas vezes pautadas em promessas, às vezes até difíceis de cumprir, mas que mobilizam.

Aqui em São Paulo, por exemplo, a gente está vivendo o caso do *Smart Sampa*, que é um projeto de segurança pública baseado na distribuição de câmeras pela cidade e essas câmeras estão ligadas numa central, mas, diferente daquele panóptico foucaultiano que você tem um policial olhando para infinitas telas, agora você tem programas de inteligência artificial que monitoram as diferentes câmeras e que vão ali, a partir de bancos pregressos de imagens de pessoas procuradas, acionar a polícia quando naquela região passar alguém cuja imagem dê *match* com a imagem de alguém procurado; e você tem a promessa de que mais câmeras vão trazer mais segurança, e isso não se observa em lugar nenhum do mundo, mas a promessa é que mais câmera, mais segurança, mais tecnologia, mais saúde. Então, há também uma exploração por parte do mercado, e essa exploração nem sempre é cumprida, mas ela implica também uma maior presença na nossa vida dessas promessas, desse debate. É impossível hoje não se deparar com alguma nova tecnologia, uma tecnologia que não existia antes.

E ao mesmo tempo eu acho que tem um terceiro fator aí, que foi levantado pelo Zizek num artigo dele sobre o humano, que é muito curioso; ele fala de um paradoxo novo, que não é tão novo, mas que talvez o momento atual permite percebê-lo com uma intensidade jamais vista, que é um paradoxo da liberdade e da mediação. Ele vai dizer que a promessa do Iluminismo era de que a razão passa desde o empirismo, racionalismo, pela possibilidade de conhecer o mundo, conhecer a verdade e a verdade vos libertará; conhecer o mundo e ao mesmo tempo manipular e, portanto, controlar as variáveis, controlar as leis causais; quanto mais eu conheço, maior o meu controle sobre as leis, então, mais senhor da natureza e do universo nós seríamos. O que a gente está vivendo é o oposto, porque é justamente o desenvolvimento tecnológico que tem levado a um crescimento cada vez maior das mediações entre a nossa escolha e o mundo, então cada vez a gente escolhe menos, concretamente; se eu abro agora o *Tinder* para procurar um namorado, uma namorada, é um algoritmo que vai decidir quais são as pessoas que aparecem ali; se eu vou ligar na *Netflix*, é um algoritmo que decide quais filmes vão aparecer no cardápio; se eu vou pedir dinheiro emprestado no banco, não é mais o gerente que olha para mim e decide se vai me dar o crédito, é um algoritmo que varre todo o meu histórico de compras, a partir do meu CPF, e cria um *score*, e a partir desse *score* o algoritmo recomenda determinado tipo de crédito, determinada taxa de juro. Então cada vez mais a gente escolhe menos. Ao contrário do que se imaginava, a gente é menos livre, tem menos margem de escolha. Acho que esse conjunto de fatores tem nos provocado, enquanto humanidade, enquanto sociedade, a fazer novas perguntas, e essas perguntas têm suscitado um campo bastante fértil de reflexão.

Quando a gente começou a pesquisar o livro *Colonialismo Digital* era 2019, e um jargão que a gente repetia era: temos que falar disso, as pessoas não estão atentas a isso. Hoje está todo mundo falando disso. É óbvio que também esse falar às vezes implica muita mistificação. Por exemplo, o *ChatGPT* assustou muita gente... ou se pegarmos a indústria cinematográfica *hollywodiana* como exemplo também, você já tinha tipos de ficção científica que nada mais eram do que uma repetição de arquétipos que são os mesmos, do *Matrix* ao *De Volta Para o Futuro*... Quase todos os filmes de ficção científica são meio que uma repetição dessa ideia de que um dia a máquina vai se rebelar e dominar. Então de certa forma esse tema não é novo, mas eu acho que o grau de atenção e de tensão que ele suscita é novo, motivado por essas transformações mais recentes que a gente viveu — pandemia — mas também por esse movimento de aceleração do desenvolvimento técnico, maior mediação, algoritmo, etc.

P: Você mencionou rapidamente um pouco sobre o impacto na medicina. A gente pensar um impacto na educação também seria bem importante, porque temos falado muito que as universidades — a gente sentiu isso no nosso curso, mas parece que é uma coisa geral — já não têm mais o apelo, e que tem muito a ver com esse tipo de panacéia que você vai aprender com disciplinas on-line, como em São Paulo que fizeram vender os pacotes do *PowerPoint*, mas na verdade é uma coisa bem tosca.

E ao mesmo tempo eu acho que tem uma promessa de que talvez você nem precise mais de universidade. Pelo menos no mundo da tecnologia é muito comum divulgar gênios que não precisaram fazer universidade, como bilionários; para não falar no quanto que a emergência da inteligência artificial generativa recoloca o lugar do texto na nossa cultura, porque a nossa cultura é uma cultura do texto, grafológica, grafocêntrica, mas agora essa grafia não depende mais de uma pessoa singular externalizando determinada subjetividade num papel que vai orientar determinadas pessoas. Você faz uma pergunta no *ChatGPT*, ele vai em um banco de dados e ele dá uma resposta. Não é nem mais o *Google*; o *Google* já era uma provocação, o *Wikipedia...* mas agora o *ChatGPT* já formula a resposta, agora você não tem nem mais vários sites para você mesmo entrar e formular a sua.

W: Exigia mais atividade antes, né?! Agora faz tudo.

Mas esse é um paradoxo também: atividade e inatividade. Porque o receptor nunca foi passivo, mas agora você tem uma dialética diferente talvez, porque ao mesmo tempo que eu faço a pergunta e a resposta já vem pronta, não sou eu que formulo; ela vem pronta mediante também o meu histórico de acesso e de perguntas. Então você tem aqui um processo que exige novas perguntas — filosóficas inclusive — mas que tem grandes impactos para a educação, para o bem e para o mal; e aí eu acho que em geral o fetiche do debate atrapalha um pouco e a gente da educação oscila entre um estado de graça, — “nossa, acho que agora a gente tem novas possibilidades” — ou uma demonização — “então proíbe, vamos criar um software para poder descobrir se a pessoa usou o aplicativo”. Você fica nesses dois polos quando esses instrumentos já estão sendo utilizados pelos estudantes dessa geração. É a universidade que não descobriu ainda como introduzi-los no processo de ensino-aprendizagem; acho que tem novas questões para a gente fazer para a universidade.

W: Na primeira parte do trabalho, você faz um esforço de situar historicamente o celeiro do colonialismo digital. A partir disso, o argumento caminha para a direção de chamar atenção de que longe da era digital representar uma mera ruptura histórica, na verdade está ancorada no cerne do processo produtivo. Nesse sentido, você se ampara na teoria marxista — que não raramente é apontada como limitada para essa reflexão — não só para explicitar o desencadeamento do processo histórico que nos trouxe até aqui, a nível tecnológico, mas também para desvelar o modo como esse mesmo processo histórico está imbricado com o racismo e o colonialismo. Dessa forma, o que a luta de classes tem a ver com o colonialismo digital?

A pergunta é muito boa — agradeço inclusive por ela — e tem várias camadas. Acho que uma delas é que, até pouco tempo atrás, havia um desinteresse da literatura marxista mais convencional por esse debate, e por outro lado, havia um diagnóstico bem apressado de que o desenvolvimento tecnológico tornou obsoleto a teoria do valor e toda uma discussão feita no século XIX, e que talvez agora estaremos numa nova era, cujos instrumentais desenvolvidos no século XIX não dariam mais conta de explicar. Então, de certa forma, o nosso livro é uma resposta a essa posição, uma tentativa de dizer: mas espera aí, o que é novo e o que é velho nesse processo? E aí é óbvio que o desenvolvimento tecnológico trouxe e suscita muitas rupturas com processos anteriores, mas ao mesmo tempo ele ainda se dá no interior da sociedade capitalista. Isso para nós não é algo trivial.

Primeiro, é necessário situar o próprio desenvolvimento tecnológico naquilo que aparece no jargão marxista como composição orgânica do capital. Desde que o capitalismo existe, ele precisa, para inclusive resolver algo da sua natureza — essa lei tendencial da queda da taxa de lucro — dinamizar, revolucionar constantemente os meios sociotécnicos. Esse revolucionar constante não é novidade, desde a industrialização, mas a cada novo momento você tem rupturas. O surgimento da máquina a vapor trouxe rupturas importantes para as formas anteriores de produção mais artesanal, por exemplo — em termos de controle do tempo de trabalho —, que agora não é mais o trabalhador que controla o ritmo do que é produzido, como era o artesão com a sua ferramenta. Do mesmo modo, o surgimento da eletricidade permite o desenvolvimento dos transistores dos sistemas elétricos, permite programar as máquinas e dá margem ao que a gente vai chamar de automação propriamente dita; óbvio que já tem uma certa automação desde a máquina vapor, mas a automação elétrica intensifica a alienação do trabalho, a perda de controle do trabalhador e acelera o tempo de trabalho; essa programação permite uma relativa autonomia de processos maquínicos em relação ao trabalho. Isso implica grandes transformações sociais. Se a gente pensar a automação em termos históricos, sociológicos, ela meio que cria uma base material para o próprio Fordismo existir enquanto tal. Mas é fato que esse Fordismo

entra em crise depois da Segunda Guerra Mundial, e uma das formas de resolver a crise é novamente provocando novas transformações no processo produtivo. É daí que vai vir a chamada acumulação flexível, o toyotismo... aí tem vários nomes. Então é importante situar o momento atual no interior desse processo de desenvolvimento.

Um dos pontos que a gente levanta é que, de fato, a introdução da informática, da robótica, da comunicação à distância — numa fração de segundos tão curta que parece instantânea — recoloca o próprio processo produtivo em um outro patamar. Então você tem, por exemplo, a possibilidade agora de sincronizar os tempos — o Milton Santos chama isso de ludicidade do tempo; sincronizar os tempos de trabalho ao redor do globo terrestre, sincronizar os custos de valores. Você tem aí transformações importantes que não basta só eu ler *O Capital* para entender, mas de fato eu também não consigo entender essas transformações ignorando o fato de que ainda é a valorização do valor que está em questão. Com isso, de certa forma, é necessário evitar análises apressadas, por exemplo, de que estamos numa nova era. Em relação a quê? Porque “uma nova era” pode ser usado em qualquer momento histórico para qualquer coisa. Mas do ponto de vista econômico, uma análise mais apressada pode nos levar a alguns equívocos bem problemáticos e mais atraentes. A ideia, por exemplo, de um fim do trabalho, ela é muito provocativa, muito atraente, mas ela carece de fundamento sociológico quando a gente olha o capitalismo pela lente do sul do globo. Porque se eu estou olhando a indústria europeia no final do XIX, se eu estou olhando a Benetton, se eu estou observando a Alemanha, parece mesmo que o trabalho está acabando. Mas um olhar mais global permite perceber o deslocamento de unidades fabris para a Índia, para a China, para o Brasil, tanto que você precisa de um Trump em 2025 prometendo retornar as fábricas nos Estados Unidos. Então, a ideia de um fim do trabalho me soa até eurocêntrica, de certa forma. Além disso, se ignora que, ao mesmo tempo que eu tenho um carro elétrico, um Tesla — eu posso pedir um *Uber* na Califórnia e vai vir um carro autônomo, sem motorista — eu ainda tenho trabalho escravo, mediado por processos coloniais, ditaduras e violências, utilizando crianças na República Democrática do Congo, por exemplo.

Para pegar os velhos conceitos de mais valor relativo e absoluto, ao mesmo tempo que a tecnologia implica de verdade, uma expulsão do trabalho vivo, nos polos mais desenvolvidos, ela ainda está dependente da velha mais-valia absoluta da periferia do mundo. Mas não só; se a gente pensar, mesmo nos polos mais desenvolvidos, a gente nunca trabalhou tanto na história do capitalismo. Talvez algumas pessoas hoje cheguem a trabalhar àqueles níveis que a gente tinha na revolução industrial, no começo, 18 horas por dia. Nós professores sabemos o que é isso. A gente tira férias para escrever artigos, para fazer os projetos de pesquisa... Mas isso não é só uma característica da docência do Brasil, que é precarizada; é uma característica que tem sido cada vez mais frequente no capitalismo. Perceba: ela ainda está dentro do circuito do mais valor. Dessa forma, a nossa preocupação com o livro é

reconhecer que há novidades, de fato, e que essas novidades abrem novas sendas para a exploração, para a opressão, para a dominação, para a expropriação. Mas a gente não deixa de reconhecer que esse novo ainda se dá no interior do velho. Por isso que escrevi um capítulo chamado *A “Nova” Tokenização*, para lembrar dos tokens e do *NFT*, do não fungível, do intangível. Ou seja, *A Nova Tokenização do velho valor*, que de certa forma ainda é em torno do valor que esse processo opera. E não reconhecer isso é cair em algumas ciladas, como: nós estamos numa nova era que não é mais a capitalista, ou, estamos voltando para o passado com o feudalismo. A gente tem dificuldade com essa formulação.

W: dentro disso, já que você falou no final sobre esse caráter intangível, eu tinha pensado numa pergunta que me provocou bastante quando eu estava lendo o livro, que foi a respeito de como a gente pode identificar a arte e as imagens no geral, dentro dessa nova configuração. Se ainda é possível a gente pensar em termos de aura, valor de culto, valor de exposição... E eu explico porque eu pensei nessa pergunta: a gente tem visto cada vez mais, sobretudo na juventude, um certo retorno ao analógico. Como por exemplo, os vinis; as gravadoras têm voltado a produzir vinis, tem se falado sobre ressignificar a relação com a música; com o filme, com a volta dos DVDs. Até tem empresas que estão voltando com os tijolões, que o celular só tem o jogo da cobrinha e faz ligação. E aí eu pergunto se realmente é possível a gente ainda falar nesses termos, no modo como nós estamos lidando com essas questões agora e se você acha que esse novo modo de se relacionar, essa volta ao analógico, representa de fato uma maneira de tentar hackear, em certo sentido, a nossa maneira de consumir, ou se na verdade também é mais uma expressão que já foi capturada pelo capitalismo?

Bom, tem duas camadas, eu acho, de respostas. A primeira é pensar a arte no capitalismo, e isso já foi amplamente investigado, discutido, especialmente pela Escola de Frankfurt. Mas também a gente pode pegar a Escola Húngara com o Lukács, para questionar se a arte é uma expressão humana genuína que nos aproxima, ou que aproxima o indivíduo do gênero a partir dos seus modos muito próprios. Por outro lado, o capital inverte um pouco essa expressão artística, porque a própria produção, mesmo a circulação da arte, passa a ser, não só mensurada, mas validada pelo trabalho abstrato, pelo valor. Então, uma arte expressiva que não vende, não chega a circular. Dessa forma, eu já produzo pensando no que vende, e isso coloca grandes limites para aquilo que define a arte como tal. Mas eu acho que tem algo que é do próprio capitalismo, que é como o capitalismo captura a arte.

Ao mesmo tempo, a própria transformação social coloca para as pessoas, novas questões que também aparecem a partir da arte, só que imediatamente podem ser convertidas em mercadoria. Vamos pensar, por exemplo, no jazz. O jazz tem pressão da luta negra diante de um contexto, mas, de certa forma, o jazz, a divulgação mundial do jazz, está muito associada, colada e possibilitada pela expansão do fordismo, pela indústria automobilística, pela possibilidade de as pessoas terem um rádio em cada casa. Sem esse elemento, o jazz não seria viável enquanto expressão; ele talvez permaneceria apenas localmente. A mesma coisa com o hip-hop. O hip-hop acontece na crise do Reagan, mas também num momento de barateamento dos eletrodos, dos processos técnicos que permitem que pessoas muito pobres tenham acesso a sintetizadores para fazer os mixes, e ao mesmo tempo, você tem uma indústria cultural que permite uma circulação de vinil dos Estados Unidos para o resto do mundo. Então, de certa forma, a arte nunca esteve isenta ao capital, ao passo que ela é também um espaço muito interessante para a gente observar como as pessoas respondem, sentem, reagem ou negociam com as contradições da sua vida. Acho que essa é uma parte da pergunta.

A outra parte da pergunta é que as tecnologias digitais bagunçam um pouco esse cenário. Porque desde antes da internet, se a gente pensar ainda no mix do Rap, por exemplo, você já tinha a possibilidade de sintetizar diferentes obras numa única música e criar algo novo; isso já colocava questões sobre direitos autorais, sobre a autoria propriamente dita, sobre a autenticidade. Mas de fato, se pegar um DJ. O DJ é um instrumentista cujo instrumento musical é uma... tem uns DJs que falam que tocar disco é como uma nave, porque de fato você tem um aparato industrial que torna possível aquele mecanismo, então isso traz novas possibilidades de expressão. Porém, ao mesmo tempo, também é verdade que o próprio capital vai capturando essas expressões como novos nichos de mercado. Hoje, por exemplo, o Rap é o ritmo mais escutado nos Estados Unidos comercialmente. Será que ele perde a sua expressão de rebeldia quando ele é capturado, ou ele ainda tem uma expressão de rebeldia? Eu acho que essa pergunta implica todo um debate sobre que cultura estamos falando, quais são as contradições que permeiam. Paul Gilroy, inclusive, vai dar uma resposta bem curiosa ao Rap: ele vai falar que o Rap é uma revolução conservadora; é revolucionário em termos de denúncia do racismo e das desigualdades, mas ele é conservador em termos de gênero, por exemplo. Então eu acho que esse dilema retorna com a emergência do *Spotify*, com a emergência do *YouTube*, com a emergência de uma série de novos meios que permitem a produção e difusão de produção artística. Se a gente pensar, por exemplo — ainda para falar do Rap —, no Brasil ele consegue sobreviver a partir de artistas que conseguem piratear programas de edição e conseguem colocar no *YouTube* a baixo custo e viralizam. O *Costa Gold*, por exemplo... sem a internet o *Costa Gold* seria impensável, isso há 10, 15 anos atrás. Então você tem a tecnologia, a internet, que permitiram novas políticas de circulação de

imagens, de circulação de ideias, de circulação artísticas que quebraram grandes monopólios que estavam consolidados.

A internet permite, por exemplo, que uma pessoa faça uma piada — uma pessoa negra, uma pessoa gorda, uma pessoa pobre — e se aquela piada viralizar, ela aparece ali rindo como humano, de uma forma que não aparecia. Se eu analiso imagens da internet de pessoas que viralizaram, e imagens de quem tinha acesso antes à *Rede Globo*, por exemplo, você tinha filtros de raça, filtros de território, que a internet reorganiza; ela bagunça todos esses filtros, mas essa bagunça tem um ar de democrático: qualquer um, em qualquer lugar, pode viralizar. A internet abre essa possibilidade, e atualmente é de tal forma que a própria grande indústria audiovisual e a indústria cultural perceberam isso. Por exemplo, hoje os programas de domingo, convidam pessoas que viralizaram para irem lá serem entrevistadas. Ou mesmo aquele que tinha no *Faustão*, 20 anos atrás, que era uma série que ficava mostrando as pessoas caírem — *Vídeo Cassetadas*. Basicamente são vídeos da internet que entram dentro da programação. Agora, apesar dessa política, aqui ela redefine as facilidades de circulação, permitindo que invisíveis se visibilizem; ela cria nichos, reorganiza o setor cultural, ao mesmo tempo que ela está concentrada nas mãos das Big Techs com a lógica de circulação. E aí você pode ter um canal no *YouTube* para falar de comunismo, você pode ter um canal para falar de nazismo, você pode ter um canal para falar de fascismo, para falar de pedofilia, do que você quiser, você pode. E se tiver gente para assistir, você vai circular e até monetizar, mas o *YouTube* ganha com todos. Você pode fazer um canal para xingar o *YouTube*; se muita gente assistir, o *YouTube* lucra do mesmo jeito. É como se as Big Techs, ou a plataformação da internet — porque a internet não nasceu plataforma, ela acabou caminhando nessa direção — representa um tipo de buraco negro, que vai sugando tudo que brilha para a lógica das Big Techs. E isso também redefine as políticas, porque agora também o formato passa a ser importante para circular. Se tem um coaching no *Instagram*, se tem um *Reels*, e ele tem mais de três minutos, o *Instagram* já me avisa que ele não vai circular da mesma forma; e por que não? Porque é mais caro armazenar esse dado se o vídeo for grande, então a opção é uma saída econômica, mas ela implica um ajuste de forma.

Então o efeito prático é que agora todo mundo, para viralizar, vai produzir vídeos com menos de três minutos, seja um vídeo educativo, seja um vídeo político, seja um vídeo religioso. Do ponto de vista econômico, a gente tem uma colonização que não é bem do conteúdo — porque pode ser qualquer coisa —, é da forma. A forma tem sido capturada. Só que a colonização da forma tem um efeito também subjetivo para quem recebe. Esse receptor que é ativo, que escolheu o seu conteúdo, passa a recebê-lo numa dada forma, que também tem implicações para sua percepção a respeito do mundo. Se a gente pensar uma fenomenologia da carne, estilo Merleau-Ponty, esse sujeito também vai se alterando à medida que a forma da mediação passa a ser organizada em função do valor — lembra do valor, estamos

no capitalismo. Você tem aqui efeitos incalculáveis: “eu só queria abrir um canal no *YouTube* para poder fazer minha crítica, mas agora eu estou aqui contribuindo com o meu canal para uma guerra, para uma colonização da percepção”. Olha que problemático. Eu estou falando do *YouTube*, mas a gente pode ir além; a gente pode pensar o quanto que os algoritmos têm imprimido uma subjetividade de cardápio. Vou no *Tinder* procurar alguém para namorar ou para transar e ali tem milhões de pessoas; mas ali vai aparecer para mim na tela apenas 50, 70 [pessoas]. Então ele já filtrou para mim; eu sou ativo, mas ali eu sou ativo na hora de decidir quem é: “esse aqui eu não gostei, eu passo pro lado; esse aqui é bolsominion, eu passo pro lado, esse aqui é esquerdomacho, eu passo pro lado”. Então tem uma lógica de cardápio que também molda a minha subjetividade e a minha forma de lidar com o desejo e com a frustração, porque tudo o que ele filtra eu passo pro lado. Eu faço isso com os filmes da *Netflix*, com o cardápio do *Tinder*, do *Instagram*... Só que como diz os Racionais: “mas na rua não é não”. Porque na vida cotidiana eu não consigo fazer isso com meu pai, que é bolsominion, mas gosta de mim; não consigo fazer isso com a minha namorada, que pode ter algo que eu gosto, mas tem algo que eu não gosto, e isso compõe. A frustração é parte do desenvolvimento e da experiência humana; do Hegel ao Kant, do Heidegger ao Lukács... Há sempre um exterior que nos opõe, e é na relação com o exterior que a gente se forma. Mas se eu tenho uma vida cada vez mais mediada por tecnologias de cardápio, como que eu consigo sobreviver num mundo em que nem sempre o cardápio se aplica? Ou se não sem grandes conflitos éticos ou até subjetivos? Porque eu até posso passar o meu pai pro lado, passar a minha namorada pro lado, mas as implicações são devastadoras. Com isso, a gente tem uma subjetividade cada vez menos afoita, cada vez menos tolerante à contradição, ao negativo. O Byung-Chul Han vai chamar isso de uma certa ditadura da transparência. Esse é um ponto pra gente pensar. Um outro ponto é que essa algoritmização, esse cardápio, permite às plataformas aglutinarem consumidores em certos *clusters* de consumo. O consumidor de conteúdo de esquerda, eu aglutino aqui; o consumidor de conteúdo de direita, ali; e agora se eu sou de esquerda, é só o que eu só vou ver no meu cardápio, depois de anos de oferta dos meus traços psicológicos e ideológicos para aquela plataforma de modo que ela passa a prever um pouco o que eu gostaria de acessar e passa a devolver só aquilo que eu gostaria — ou supostamente o que ela acha que eu gostaria. Só que o efeito também é um efeito de dissonância cognitiva. Imagina que estamos numa eleição. Está todo mundo criticando o candidato adversário, todo mundo que eu estou vendo aqui na minha timeline. Então, eu tenho a impressão de que todo mundo concorda com a minha ideia, não importa se a minha ideia é de que a terra é plana, se a minha ideia é de que o nazismo foi de esquerda, se a minha ideia é pedófila... eu vou ver muita gente concordando com aquilo que penso.

Dessa forma, o efeito também é devastador em termos de percepção, e de certa forma, filósofos e sociólogos vão chamar isso de teoria das bolhas, mas o efeito concreto é uma grande dificuldade de

construção de alianças mais amplas no campo político. Se a gente pegar a ideia de política da Hannah Arendt, é muito mais difícil ir para pólis no momento em que a pólis passa a ser digitalizada. Então: eu estou indignado com a guerra da Palestina; o que eu posso fazer? Eu vou pelo menos postar ali alguma coisa; mas agora, como eu só vejo pessoas que também estão postando críticas ao genocídio palestino, parece que todo mundo está concordando. Do mesmo modo, quando aparece alguém que não concorda comigo, esse alguém só pode ser uma anomalia, porque é assim que eu percebo; esse alguém só pode ser alguém horrível, alguém que não merece crédito, alguém que não é humano. Dessa forma, como você não concorda comigo — e todo mundo concorda comigo — ou eu te cancelo, ou eu vou te destruir, ou eu vou te arregaçar, até porque eu não estou te vendo. Porque se eu estou te vendo, se eu estou com você, convivendo com você, se eu lutei outras lutas com você, apesar de eu discordar, eu vou ter que reconhecer que você não é só aquela discordância; mas aqui na tela não. Na tela eu estou vendo só essa discordância, essa aberração discordante na minha frente; então é muito mais fácil eliminá-la, é muito mais fácil expurgá-la, ou em alguns casos, matá-la socialmente. Só que como a vida é muito mais complexa do que a lógica binária do *0 1* que organiza a rede, isso traz grandes desafios, por exemplo, para alianças no campo progressista quando você pensa gênero, raça, classe. Porque o homem macho escroto, esquerdomacho, pode ser alguém que defende a esquerda contra a direita, assim como a mulher negra trans identitária, pode ser alguém que... enfim, a contradição perpassa os processos políticos. Por isso que eu gosto mais do Rancière do que da Hannah Arendt nesse sentido. Mas a gente tem uma dificuldade de construir alianças nesse mundo político, nessa pólis cada vez mais mediada por algoritmos que nos afastam, apesar de permitir pontes que antes não existiam. Olha o paradoxo.

Mas o ponto da sua pergunta é: será que essa volta ao passado é uma resistência ou só um nicho? Acho que é as duas coisas. Porque a máquina — e eu ainda acho que o Marx está certo — com o trabalho morto, só reproduz valor igual; quem agrega o novo é o trabalho vivo. O que a máquina faz é raspar, sistematizar e devolver; quem produz o novo é o humano. Então esse novo pode ser revolucionário, pode ser reacionário, mas é a criatividade humana que alimenta o processo algorítmico. Mas é ao mesmo tempo ela que é a matéria-prima desse mercado e matéria-prima da própria inteligência artificial. É exatamente por ser novo, seja subversivo ou não — e subversivo é sempre em relação ao quê —, que aquilo vale para o capital. O dia que aquilo deixa de ser novo, ele deixa de valer; inclusive virão outras modas. É um pouco como um estoque: o melhor de nós vira só mais uma mercadoria a ser abocanhada. Mas está aí também um pavio talvez, uma fagulha. Porque pode ser que dessas resistências saiam criações que interditam o sistema ou que recolocam o sistema, mas pode ser que elas também só sejam abocanhadas. Então, talvez essa onda retrô possa ser vista nessa ambiguidade.

Não só ela como a onda crítica de esquerda; nos Estados Unidos, com Trump, a esquerda radical está renascendo, por exemplo, então a contradição está presente o tempo inteiro.

P: no capítulo sobre o fardo do nerd branco, por um lado, você problematiza a chamada tecnoutopia do “pós-humano” que seria uma manifestação biotecnológica dos privilégios de classe, e por outro, no capítulo subsequente, abordando propriamente as iniciativas que buscam hackear a lógica das Big-Techs (net-ativistas), você aponta como possível horizonte o desafio às ciências humanas de pautar-se por uma ecologia reticular interativa que “agrega humanos, circuitos informativos, interfaces, dispositivos de conexões, bancos de dados, social network, imprensa, mídias, etc.” (Faustino e Lippold, 2023, p.173), fazendo referência a Massimo di Felice. Em ambos os casos, vemos um certo reposicionamento da figura do humano que, ao fim e ao cabo, perde o caráter de exclusividade nesses arranjos. O andamento do atual contexto que estamos aponta para o declínio do humanismo enquanto projeto?

É uma questão difícil essa... tem suscitado muitos dígitos, porque antes a gente falava: muita tinta foi gasta para tentar responder essa pergunta; nem imprime mais, né? Da Donna Haraway até Heidegger, passando por Byung-Chul Han...

Acho que a primeira coisa que eu queria falar é que ao nosso ver, o debate — e aí tem que diferenciar o debate do próprio processo — tem sido fetichizado, porque ele ora cai numa certa tecnofobia: toda a tecnologia é ruim, então vamos voltar no tempo — e não é possível voltar no tempo; o ruim é sempre possibilidade, está vendo? Então há uma tentativa de retomar a categoria contradição para pensar inclusive o que é ruim, porque toda nova tecnologia abre novas possibilidades, ainda que essas novas possibilidades no capital signifiquem a intensificação da desrealização humana; elas são novas possibilidades humanas. A gente está aqui gravando essa entrevista, estando a centenas de quilômetros de distância. Há outras possibilidades, mas elas são capturadas pelo capital. Então a tecnofobia não ajuda, porque parece que só me resta quebrar as máquinas numa atitude ludista, ou fugir delas, e talvez o dilema seja outro. Ou por outro lado, às vezes o debate também é pautado por uma tecnofilia, que apresenta o debate como se a gente fosse resolver o problema da questão indígena com tecnologia, quando o problema indígena no Brasil tem a ver com a expropriação de terra. Aliás, a própria formulação já deixa de reconhecer a tecnologia nas formas indígenas de lidar com a terra, com a vida, com as coisas... O ponto é que, ao meu ver, a tecnofobia e a tecnofilia atrapalham um debate mais sério. Agora, acho que tem uma outra questão aí: como fica o humano diante das

mediações digitais? Aqui também eu acho que valeria abrir um parênteses: quando a gente diz “humano”, a gente está falando dessa particularidade, dessa forma particular de vida que compõe o homo sapiens, ou a gente está falando da categoria moderna de um humano, produzida num contexto particular específico, que esteve a serviço da colonização, que esteve a serviço do capital? Quando se anuncia o pós-humano, a gente está falando do “pós” enquanto o conceito ocidental de humano, ou a gente está falando de uma nova forma de existência do homo sapiens? Acho que é importante separar o debate, porque às vezes essa colagem confunde. Mas, de fato, nos dois casos, a tecnologia nos desafia. Porque, primeiro, os trabalhos da Donna Haraway, vão mostrar que antes do digital, quem usa óculos já está alterando isso, está desafiando os limites naturais e talvez a própria limitação cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*. Antes eu precisava de um megafone para falar longe, depois eu precisava de um microfone, depois de um telefone que tinha cabos que mandavam sinais. Agora a gente está aqui falando sobre isso pelo *Meet*. Essas alterações também alteram a nossa existência efetiva no mundo e trazem novas questões, novos desafios, novos limites. Acho que tem um debate aí que nos desafia a pensar também nos limites do humano. Mas aí eu acho que se ele for feito nesses termos, ele tem que se remeter à pedra lascada. Porque, desse ponto de vista, a inteligência artificial não se difere do machado ou da primeira pedra que se usou para abrir um coco ou para rasgar a pele de um animal morto para fazer um casaco, pois de fato, toda a ferramenta estende o nosso corpo e nos dá novas possibilidades. Agora, qual é o ponto? Tem um filósofo chamado Matteo Pasquinelli — pensando inclusive a partir do marxismo — que vai dizer assim: é fato que o trabalho morto não produz valor; ele só transfere o seu valor para o ente produzido, mas não dá para ignorar que a inteligência artificial é de uma nova ordem ontológica no interior do desenvolvimento da automação. Isso sugere pensar a inteligência artificial, especialmente a generativa, como algo da ordem de uma automação da automação. Ela continua sendo causal — se a gente pegar aquela diferença do Lukács entre teleologia e causalidade — porque ela é programada, ainda que seja programada para se reprogramar a partir de novos estímulos. Ela ainda está em uma ordem causal entrópica; ainda não é negentrópica no sentido de como é um organismo e muito menos teleológica no sentido de como funciona a subjetividade. Ou talvez, se a gente não quiser ser especista, não chega aos pés dos golfinhos. E ao mesmo tempo, organizando os seus próprios pressupostos, é algo que recoloca o debate da automação num outro patamar e exige novas perguntas, definitivamente. Então, nesse sentido, a gente poderia pensar nos limites do humano em relação àquilo que ele mesmo produz. Porque eu estou falando da pedra lascada, mas eu ainda tenho o poder de usar a pedra na hora que eu quero. Eu posso jogar a pedra e quando a lei da inércia não for suficiente e entrar com o atrito da gravidade, a pedra cai e acabou. Agora, um drone, por enquanto, ainda é uma pedra sofisticada que eu jogo, eu lanço e ele segue ali; enquanto ele tiver energia para alimentá-lo, vai funcionar de acordo com uma certa programação. Mas

a gente está caminhando para um momento em que talvez essa programação saia do controle humano. Não significa que ela é teleológica, mas ela se reprograma a partir de lógicas que escapam aos seus produtores.

A gente está diante de um novo ente do ponto de vista ontológico? Acho que essa é uma pergunta interessante de se fazer, porque ela tem muitas explicações, inclusive para uma teoria do valor. E por outro lado, também desafia as noções iluministas do plano de homem, porque elas eram pautadas numa ideia — como o Zizek que eu já comecei a falar — em que o eu soberano, o eu autodeterminado e transparente a mim mesmo controla o outro. E agora a gente está criando elementos que saem do nosso controle. A minha pergunta é sempre: saem do nosso controle para ser controlado pelo quê? E aqui eu queria chamar a atenção para algo. No universo geek, uma série de teorias da conspiração, de que um dia o robô, a inteligência artificial vai se tornar uma grande mente organizada, que vai dominar os seres humanos... Tem uma teoria muito engraçada para quem é nerd; a teoria do Basilisco, de que um dia a inteligência artificial vai ser uma grande mente, que inclusive vai punir quem tentou desligá-la. Então as pessoas hoje falam até com carinho com o *ChatGPT*, porque fica registrado e tal. Essa elucubração, parte de um dado da realidade que é: estamos tendo cada vez menos controle. No entanto, ela perde de vista quem é esse sujeito da oração “estamos perdendo controle”. Porque o banco usa um aplicativo de inteligência artificial para definir o meu crédito, e não mais é o gerente que define. Se esse modelo, por alguma razão, tomar uma decisão que não permita ao banco transformar em *D* em *D'* — transformar dinheiro em mais dinheiro — esse aplicativo é imediatamente recalibrado. Para quem controla isso, essa é uma pergunta que não pode estar fora do debate, pelo risco da gente fetichizar a discussão.

P: é... a hora que o banco se reprogramar para distribuir renda...

Pegar os mais pobres, diminuir os juros... Nada disso tem acontecido... até o momento, né?

P: Como você falou, a questão da arte, ou dessas configurações que podemos até não entender como arte, tem muito mais a ver com a forma do que com o conteúdo. O conteúdo pode ser de esquerda, mas a forma como isso chega na nossa percepção, está condicionado; você condiciona pela forma. Isso é uma questão que o Walter Benjamin, a Escola de Frankfurt, todos trabalham muito. É a forma que vai condicionar essa nova percepção do humano, eu acho que isso é uma coisa muito interessante. Que humano é esse, que pós-humano é esse que está sendo condicionado? Pensar também a forma do texto, a forma da imagem...

E tem a questão da reprodutibilidade — para chamar essa galera pro debate —, porque agora você consegue reproduzir infinitamente o não tangível; o intangível permite que eu possa tirar uma foto da *Mona Lisa* e colocar num panfleto ou num livro didático, o que já tem uma perda da aura. Mas agora eu posso fotografar a *Mona Lisa* e colocar no site; agora eu posso pedir para o programa produzir a obra; agora eu posso já produzir uma próxima obra já no próprio site, com o programa.

Antes, a *OpenAI* tinha o *ChatGPT* e tinha o *DALL-E*. O *DALL-E* era para imagem, o *ChatGPT* era para texto. Essa semana eles se fundiram; o *ChatGPT* agora faz imagens. Então, se eu sou um artista, ou se eu não sou um artista, eu dou um comando e peço: faça uma obra no estilo barroco, do tal artista. E o que vem nessa imagem? Posso pedir uma cena qualquer que me vem à cabeça e aquilo vai me devolver uma imagem produzida em termos formais, com vários traços estéticos do barroco que diferencia de outras vanguardas. Isso também traz novas questões para o qual não era possível fazer lá em 1930, quando a Escola de Frankfurt estava criticando a indústria cultural. E de fato, ao final, o receptor já não consegue, a olho, diferenciar o que é produzido, do que é uma foto da *Mona Lisa*. Uma das questões que a gente coloca é se os próprios termos do debate na tecnologia também não são todos ideológicos. Então, você tem inteligência artificial, rede neural, inteligência artificial generativa; mas será que ela gera? Porque quando ela é programada para raspar traços de imagens na internet, para criar uma nova combinação, será que aquilo é realmente algo novo? Acho que tem novas perguntas que a gente vai ter que fazer aí em torno dessa discussão, mas com certeza, com forte impacto sobre a subjetividade, porque agora essa subjetividade forjada, na relação com esse exterior, que é cada vez menos singular, isso também tem um impacto. E aí, acho que quem resgata o Benjamin para o debate, é o Byung-Chul Han, que vai dizer que a nossa época é cada vez mais marcada pelo valor de exposição em detrimento do valor de culto.

A gente está pensando na arte, mas a gente pode pensar a vida — já que a vida imita a arte, para fazer uma brincadeira. Porque também não é só a obra de arte que passa a ser empobrecida nessa relação: é que são as próprias relações que também se empobrecem na medida em que agora eu tiro a foto, não porque estou num momento interessante e eu tiro a foto para lembrar; eu forjo o momento

para poder caber nessa foto. Você tem uma inversão do ponto de vista da alienação aqui; a própria relação passa a ser organizada para a exposição. Ela não é mais só — naquilo que o Benjamin estava dizendo — a reprodução de um momento que um dia foi culto; o próprio momento já é feito para a exposição, já é uma mercadoria desde o primeiro momento. Então, você vai comer, você tirar a foto; você está num passeio legal, você vai ver a praia... Ou aquela foto que viralizou na virada de 2023 para 2024, ou 2024 para 2025, que era todo mundo contando o relógio na virada do ano novo — aquela mistificação de que quando o ponteiro chegar no zero, é o ano novo e todo mundo comemora —, quando virou, estava todo mundo gravando. Ninguém comemorou, as pessoas não se olhavam. Com isso, você tem grandes impactos sobre a vida em termos formais, na direção de um certo empobrecimento da experiência subjetiva nesse sentido. Acho que esse é um ponto para a gente pensar que está para além da arte, mas de certa forma a arte também passa por aí.

W: na resposta à penúltima pergunta, você tocou em pontos muito interessantes, que até chegam a contemplar duas outras perguntas que a gente tinha pensado. A primeira era sobre essa suposta propriedade ontológica autônoma da inteligência artificial, que parece estar sem mediação, mas acredito que você já respondeu isso muito bem; e a outra, que você já chegou a falar também, foi sobre essa questão da tecnofilia e da tecnofobia. Seria interessante apenas acrescentar, na perspectiva da última parte do livro, como que a crítica hacker-fanoniana nos ajudaria a pensar e lidar com esse dilema, de por um lado, você ver essa nova era como o mal, ou você a ver como sendo a salvação de tudo.

Acho que tem uma tarefa que está posta, inclusive para uma certa filosofia da técnica, que acho que é uma tarefa simondoniana. Menos heideggeriana e mais simondoniana, porque o Heidegger criticava a alienação técnica, mas ele ia lá com as montanhas, ficava pensando... O Simondon não; o Simondon pegava um satélite e abria para os alunos para verem como funcionava. Eu acho que essa é a tarefa que está posta agora para a gente estar pensando a sociedade num momento em que a mediação tecnológica passa a ser central para a reprodução da vida, porque quando a gente olha como funciona a tecnologia digital, alguns mitos caem logo de cara; o termo — inteligência artificial — mais fantasia o funcionamento do que qualquer outra coisa. Então, em primeiro lugar, ninguém falava de inteligência artificial, todo mundo falava de algoritmo, até pouco tempo atrás. É só chegar a pandemia, e depois, o *ChatGPT*, que agora todo mundo só fala de inteligência artificial, sendo que ela é uma técnica no interior de um conjunto muito maior de saberes, como a ciência de dados, análise de dados... nem

tudo é inteligência artificial. Muita coisa é a velha ciência de dados, mas por detrás de tudo tem os algoritmos.

Mas de fato, o que é a inteligência artificial? E aí tem todo um debate. Também já virou quase um chavão dizer que ela não é nem inteligente nem artificial; o que até é importante dizer, mas não responde a pergunta. Isso que a gente chama de inteligência artificial é o desdobramento de quase 70 anos de pesquisa no campo da automação eletrônica que permite a determinados modelos computacionais simular determinadas ações humanas. Isso, a máquina, a ferramenta já faziam até certo ponto, mas agora você tem um grau de mediação e automação infinitamente maiores. O *ChatGPT* tem não sei quantos trilhões de parâmetros; e os parâmetros são margens de cálculos, são valores de cálculos que se usa para processar uma informação entre o input e o output. Mas no programa de inteligência artificial, na verdade, você tem um tipo de computação de informação que se vale da sistematização de um amplo banco de dados sobre algo, e a partir desse banco de dados, essa automação consegue identificar padrões, seja sozinha, de forma supervisionada, ou de forma totalmente guiada, e a partir desses padrões, identifica e infere probabilidades a partir dos padrões já colocados. Se eu pego, por exemplo, dados de consumo de uma população numa época, eu estou pegando um dado passado; a partir desse dado passado, eu consigo prever com uma margem grande de erro, mas com algum grau de aproximação, determinadas tendências possíveis para o futuro. É isso que se chama de inteligência artificial: são técnicas matemáticas de regressão logística, função multivariada. Eu acho que conhecer o processo já ajuda muito, porque ela acerta até certo ponto. A gente pode falar da nossa própria experiência: todo mundo já teve a experiência de pensar em algo e aquilo aparecer na barra de rolagem do *Facebook*, do *Instagram*... então você fala, “nossa, eles sabem de tudo, eles sabem até o que eu penso”. Aí eu lembro de Racionais de novo: “eles sabem o que eu desejo, eles sabem o que eu penso”. Mas não, eles não sabem o que eu penso! Eu dei pra eles informações sobre a minha vida, sobre os meus horários, os meus hábitos, sobre o meu perfil psicotécnico, e a partir desse dado passado, ele faz alguns chutes com um grau de acerto muito maior, mas mesmo assim ele não acerta 100%. Você vai comprar um carro e vai num site, ou você quer comprar um sofá; você escreve sofá em algum site, e aí vai ficar passando o sofá. Aí você compra o sofá e mesmo assim continua mandando anúncios; então ele não sabe de tudo.

Uma das coisas que define o humano está naquilo que é imprevisto. E aí tem do Lacan até o Leibniz... bom, aí a gente tem dois mil anos de filosofia para dizer que aquilo que nos caracteriza não se reduz ao que é mensurável; o mensurável dá conta de certos padrões. É possível que a farmácia saiba mais da minha saúde do que o meu médico — nem tenho um médico, mas suponha que eu tivesse um médico — porque ela sabe tudo que eu compro, ela sabe todos os remédios. Então a sistematização desses dados passados permite dizer: essa pessoa tem diabetes, olha o padrão de remédios que ela tem;

ela tem pressão alta... mas não tem como saber o que eu vou pensar daqui a pouco. Então, ela não sabe tudo; há um limite. Tem alguns autores que vem chamando a atenção para o que eles chamam de ideologia do dataísmo, que é a ideologia que dá a entender que as máquinas sabem tudo. Se elas soubessem tudo, nós já estaríamos mortos, pelo menos enquanto humanos. Mas inclusive o subsídio e a matéria prima delas é o fato de que elas não sabem tudo; é o fato de que há liberdade nessa contingência posta pelo capitalismo cada vez mais maquinizado. Ainda assim, há o “e se”, há o fator singular, há a contradição, há a oscilação. E nesse sentido a máquina é muito frágil. Ela consegue computar numa velocidade que o ser humano demoraria 1 milhão de anos, mas ao mesmo tempo ela é frágil naquilo que é um dos elementos mais importantes para a sociabilidade, que é a nossa vulnerabilidade, a nossa contradição, a nossa dimensão, as nossas cisões internas. Então não é somente questionar a inteligência artificial, não é ignorar a sua potência, as suas contribuições, nem as suas ameaças, mas é só reconhecer que ela funciona num outro registro que não é esse registro do humano. Isso não significa que nós somos especiais, que nós não possamos ser ultrapassados ou aniquilados com uma máquina, muito pelo contrário, mas significa que tem elementos que compõem a nossa existência, que a máquina não foi programada, nem poderia ser.

Portanto, se eu transfiro todas as atividades humanas para a máquina, eu corro o risco de empobrecer a relação. Pensando a relação médico-paciente: se eu utilizo a máquina para ler uma imagem e ela consegue achar um câncer com mais acurácia do que o olho humano, isso é positivo. Agora, se eu deixo para a máquina o trabalho, que seria do médico, da escuta, do cuidado, da identificação, aí eu tenho um problema do ponto de vista da própria oferta de cuidado. Hoje já estamos num momento — acho que vocês estão acompanhando —, que um número cada vez maior de pessoas tem utilizado programas de inteligência artificial generativa, tipo o *ChatGPT*, para se consultar, no lugar de um psicólogo... Ou também uma outra tendência; saiu uma matéria recentemente de pessoas que têm se apaixonado por programas. Então você diz para o *ChatGPT*: “haja como se você fosse o Denzel Washington”. E aí o programa vai raspar um perfil desse personagem e vai responder como se fosse o personagem. Aqui há algo que a psicanálise chama de identificação, que é quando eu transfiro para o outro um traço daquilo que é meu. De fato, é possível se apaixonar por um programa, porém, qual o problema desse empreendimento? Se a gente pensar no Lacan, quando ele fala que amar é dar o que não se tem a alguém que não pediu, no caso da máquina, esse processo entra num problema. Porque um programa é diferente de um outro. O outro, o Wesley, a Priscila, podem recusar o meu amor. Eu estou dando o que eu não tenho para quem não pediu e podem recusar esse jogo. Por outro lado, o programa é programado para não recusar; e mais, ele é programado para identificar o que eu gostaria de ouvir e me devolver na mesma medida; o que eu gostaria, para me deixar mais tempo ali. O efeito subjetivo é assustador. Eu posso chegar na terapia falando assim: “nossa, o mundo está horrível, minha



namorada/meu namorado é horrível, todo mundo é horrível, só eu que sou o alecrim dourado que nasceu no campo sem ser semeado e eu estou triste”... E se eu estou triste, num primeiro momento a minha psicóloga vai falar: “nossa, como o mundo é horrível, isso mesmo”. Mas tem um momento que ela vai falar assim: “mas e você, alecrim dourado que nasceu no campo sem ser semeado, você não tem responsabilidade em nenhum momento?”. Porque se eu não tiver responsabilidade não tem nada que eu possa fazer. Então, em algum momento ela precisa me confrontar. O programa não foi feito para me confrontar, ele foi feito para me reforçar. Ainda que ele me escute e eu destine a ele elementos do humano — que é a transferência —, a lógica algorítmica que o organiza o impede de se identificar comigo. Ele não se identifica comigo; ele responde mecanicamente, matematicamente, e essa matemática é uma matemática voltada a me reforçar naquilo que eu estou colocando; a me deixar confortável. Então do ponto de vista psíquico é uma tragédia, pensando na psicologia. Mas eu posso pensar que é uma tragédia em termos de relacionamento também, porque depois essa pessoa que se relaciona com o programa vai ter muita dificuldade de aturar o tédio de uma relação com um outro sujeito que não está sempre ali para ela, à disposição dela no momento dela, porque tem um outro corpo que também é finito, que também é vulnerável e também se decompõe. São questões que eu acho que emergem para a gente pensar em termos filosóficos, mas também em termos clínicos.

Isso para não falar no quanto que o raciocínio algorítmico ajuda em alguns aspectos e em outros ele pode ser um problema. Então, a larga utilização do raciocínio algorítmico na vida também tem nos levado a uma vida cada vez matematicizada e sem sentido; totalmente destituída de sentido. E aí, diante de uma vida sem sentido, ou eu me apego ao passado — para fazer referência à questão do retrô —, ou eu me apego a alguma identidade que eu possa chamar de minha; ou me apego a uma causa. São processos humanos. Mas de novo, a internet vem, transforma e retroalimenta um circuito que tem trazido grande sofrimento. E a gente precisa falar disso.

W: como parte de todo esse processo de vigilância e reificação, vemos o crescimento de uma espécie de culto ao autocontrole, que nada mais é do que a expressão desse individualismo do empreendedor de si demandando formas determinadas de performances; na resenha fizemos, nos referimos como sendo um processo que se revela como uma autonomia e uma liberdade de na verdade gerir a nossa própria desgraça. Você já introduziu uma parte disso, mas como é que a gente pode pensar a subjetividade e o nosso modo de experienciar o mundo — pensando em como a gente vê o trabalho, a própria noção de identidade, por exemplo — a partir disso?

Tem um paradoxo: de um lado você é incentivado a ter o controle; é você que escolhe qual aplicativo, é você que escolhe qual tipo de filme que você quer ver, é você que escolhe o que você faz com o seu tempo livre. Então agora, você foi demitido como CLT, você foi recontratado como CNPJ, e então você escolhe quando quer trabalhar. Temos um novo tipo de controle pela liberdade. Não é mais pela repressão como estava posto na época que o Reich estudou a psicologia, na época do Freud, na época que o Weber estudou o ascetismo... agora você tem a liberdade. O que é valorizado é a liberdade. E essa liberdade implica, por outro lado, que você é responsável; então se der errado, é sua responsabilidade. Se você engordou, então você não conseguiu gerir a sua vida, você é um fracassado que não conseguiu gerir um corpo; se você envelheceu, se você está cansado e não está produzindo... você é livre e mesmo assim não conseguiu entregar seu TCC no prazo... você é um fracassado, você não está dando conta, porque o prazo está aí para todo mundo. Então, Byung-Chul Han chama a atenção para um novo tipo de pressão, que é de uma outra ordem; agora não tem um mestre externo, agora o mestre sou eu mesmo, no entanto, eu sou cindido. Eu passo a ficar num sofrimento comigo, porque eu tenho muito mais coisa para fazer, numa mesma unidade de tempo; o tempo dá uma encurtada. Um dia é muito menor do que era há alguns anos atrás, por conta da quantidade de estímulos e de coisas que a gente assume para fazer, e ao mesmo tempo, aquela fronteira entre o tempo de trabalho e o tempo de descanso, ela meio que se borra. Agora eu trabalho o tempo inteiro. O Walter Lippold faz uma brincadeira dizendo que o *ChatGPT* e a tecnologia digital nos prometeram fazer o trabalho repetitivo para a gente poder ficar livre para fazer poesia, né? Só que hoje o *ChatGPT* faz poesia e a gente trabalha, da hora que a gente acorda até a hora que a gente dorme. A pesquisa do Sidarta, tem mostrado que a gente tem dormido cada vez menos, e dormido cada vez pior. Sonhando menos. Você não consegue desligar. E sonhar pressupõe não dormir vendo mensagens, o que tem uma explicação bioquímica.

Tem um paradoxo aqui da liberdade e da servidão que é recolocado pela internet. E, ao mesmo tempo, você tem uma aceleração dos tempos sociais. Isso implica também a interiorização desse ritmo sob o risco de ficar para trás. Se o capitalismo acelerou e intensificou os tempos de trabalho, todo

mundo passa a ter muito mais coisa para fazer numa mesma unidade de tempo. O Byung-Chul Han vai falar que a gente está na época do *burnout*, porque trabalhamos até morrer. Já que eu corro tanto, não dá tempo de digerir, não dá tempo de degustar, não dá tempo do tédio. E se eu não tenho o tempo do tédio, também o prazer se perde de vista. A psicanálise separa o prazer do gozo — o gozo que não é o do ejacular, mas o gozo como essa descarga de energia. O prazer vai virando esse gozo lacaniano, vai virando só a repetição de uma descarga. Eu vou dar um exemplo masculino, que o é a da ejaculação precoce: você não chega ao ápice do tesão para gozar, antes de chegar você lá você já... Também a sensibilidade em relação ao prazer vai diminuir, daí eu preciso cada vez de doses maiores; aí pode ser de drogas, sexo, pornografia, balada, filmes, *Instagram*... Cada um é livre, inclusive para buscar a droga que o vai entorpecer, mas num ritmo frenético. A Eliane Brum escreveu um artigo bem interessante. Ela fala que estamos exaustos, correndo e dopados. Porque, apesar desse ritmo acelerado, o corpo continua sendo um organismo finito, vulnerável e limitado diante desse ritmo. O corpo passa a ser um problema para esse ritmo e ele não dá conta; ele brocha, ele tem vertigens, ele fica com insônia. Então o que eu faço para o corpo dar conta? Eu medico o corpo. Para ele dar conta, eu vou dar uma Tadalafila, eu vou usar drogas, eu vou para café, para cocaína, enfim, não importa. Essa aceleração maquínica tem resultado em grandes efeitos no ciclo da saúde, mas sobretudo num certo empobrecimento da experiência.

O outro ponto é que nessa sociedade sem sentido, a identidade também aparece como um produto possível para aliviar o mal-estar contemporâneo. E aqui é algo que a gente precisa falar. É delicado, mas precisamos falar: como a forma importa mais que o conteúdo, não importa muito qual é a sua identidade. Ela pode ser identidade retrô, pode ser identidade negra, revolucionária, pode ser identidade religiosa, feminista... Ela aparece como uma das drogas possíveis diante do mal-estar. Então todo mundo passa a buscar alguma. Do ponto de vista das lutas é uma catástrofe. Porque tem gente que espera da identidade, não o reconhecimento de uma dor, mas um espaço de reconhecimento, no sentido quase que de um paraíso temporário, onde ela possa ser alguém numa sociedade que ela é cada vez menos alguém. Mas o problema é que a identidade — e tem que ter um debate filosófico também sobre a identidade — não consegue garantir; assim como o remédio, não consegue te dar essas certezas. E às vezes ela cria outros limites, que também são capturados pelos algoritmos. São bolhas. Então, assim como eu tenho bolhas de comportamento, esse comportamento também passa a ser ideologizado pelas bolhas identitárias e reforçados pela lógica algorítmica. Do ponto de vista da experiência vivida, é uma tragédia. Aquilo que apareceria como uma saída passa a ser capturado e reorganizado em função da lógica algorítmica. Aquela identidade perde uma função, às vezes, de acolhimento, e vira quase que uma nova jaula em alguns contextos, criando ou se pautando a partir de

novos critérios de exclusão, porque não há $1 = 1$, sem a negação do 2, 3, 4. Toda identidade é também uma exclusão e isso significa também novas fronteiras, que fortalecem, dificultando os projetos comuns.

Por isso que a gente tem proposto uma crítica hacker-fanoniana; por isso e por várias razões. A primeira é pela posição do Fanon diante do colonialismo tecnológico. Ele está observando que a colonização não sobreviveria sem um grande investimento tecnológico; desde as caravelas, que naquela época era o foguete de marcha ré — a *Starlink* de 1500 era a caravela. O Fanon estava olhando para a Argélia e está falando da medicina e da comunicação. O rádio na Argélia era um grande instrumento colonial, porque através do rádio os franceses conseguiam transmitir sua ideologia para os argelinos e de certa forma acalmar e ao mesmo tempo capturar a imaginação. Então, qual é a primeira reação dos revolucionários ao perceber que a tecnologia francesa era uma arma colonial? Foi recusar a tecnologia, demonizar; foi dizer: “o rádio é do demônio. Não vão com os médicos franceses, porque eles são do demônio, a única verdade está na tradição, na nossa cultura, na nossa identidade”. E o Fanon vai mostrar o quanto isso é infértil em termos políticos. Porque quem disse que a tecnologia é branca foi o branco. Mas na verdade, a tecnologia é trabalho humano, possível inclusive a partir do contato dos europeus com os saberes chineses, indianos... então quem definiu que a tecnologia é branca foram os brancos. A tecnologia é de toda a humanidade, ainda que ela seja produzida de formas distintas em cada contexto. Mas aquilo que é produzido em um lugar pode ser aprendido e ressignificado em outro e é isso que faz do desenvolvimento tecnológico algo humano para o Fanon — humano no sentido de *homo sapiens*. Em segundo lugar, eu estou lá com o meu arco e flecha, recusando e demonizando a metralhadora que está dilacerando o corpo do meu irmão. Mas se só eu estou me isentando de usar a metralhadora e o colonizador não, ele vai ter mais força contra mim. Onde está a grande virada revolucionária na Argélia? Foi quando os revolucionários começaram a sequestrar as metralhadoras e mudar a direção. Mudar a mira delas para o colonizador. Em termos concretos, eles começaram a ter contato com médicos e enfermeiros franceses e aprenderam as técnicas, misturando-as, dialogando com as técnicas argelinas — a Argélia vem do Império Otomano, tem grandes saberes milenares, —, e aquilo dá um salto do ponto de vista do cuidado e da saúde. No caso da comunicação, eles começaram a roubar os transmissores dos franceses e fazer um canal de rádio argelino: ao invés de dizer que o rádio é do demônio, que tal roubar a estação de rádio deles e hackear essa estação de rádio para transmitir o programa argelino? A Frente Nacional de Libertação tinha um jornal chamado *A Voz da Argélia*, mas a maioria dos argelinos eram analfabetos por conta da colonização. A voz da Argélia vai chegar de fato nos argelinos quando eles tomam o rádio de assalto e reorganizam os programas. Olha a forma aí: a forma continua sendo rádio. Só que aí tem um debate: a técnica não é necessariamente a forma. O formato estético dos programas argelinos não eram nos formatos dos colonizadores, eram outros, que dialogavam com os argelinos e isso representou um grande salto na luta. Então, a saída de

Fanon é reconhecer o caráter colonial da tecnologia; mas a resposta não é voltar ao passado, nem ignorar que ela abre novas possibilidades e que ela está inserida num certo contexto social. A emancipação implica inclusive em tomar para si. Por isso que eu — fanoniano —, gosto mais do Simondon do que do Heidegger. Isso implica pegar os aparelhos, desmontar, ver como funciona e colocar essa tecnologia a serviço.

W: É uma calibanização da técnica, né?

Exatamente. A gente gosta de falar calibanização, em referência a Caliban. Não a calibalização no sentido modernista. Porque o Caliban fala o inglês do Próspero, mas ele fala para amaldiçoá-lo. Nesse sentido, essa calibanização tem que ser também uma calibanização da forma e tem que criticá-la. Isso implica também repensar o atual estágio do desenvolvimento capitalista. Se fosse possível se apropriar dos meios de produção, a gente ia ter que repensar também esse rumo de desenvolvimento que está levando a humanidade a um colapso; não se trata só de se apropriar dos meios de produção, é necessário também repensar como eles estão sendo produzidos. É necessário desmontá-los para que eles realmente estejam a serviço das necessidades humanas ou da luta de forma mais imediata. Isso que é a crítica hacker-fanoniana, mas ela implica também um compromisso ético com as principais contradições da nossa época.

Para nós, na tecnologia, como em Fanon, não dá para desconsiderar a relação entre capitalismo e racismo. Não só por uma questão de, “nossa, coitadinho dos pretinhos, eles são os mais vulneráveis...”, é porque o racismo entra no desenvolvimento capitalista como um elemento indispensável para a reprodução do capital e para a universalização do trabalho abstrato. Esse ponto foi negligenciado por uma tradição, inclusive várias tradições de autores marxistas. Então, essa perspectiva hacker-fanoniana também reivindica esse olhar para a própria dinâmica capitalista, porque ela tem implicação no design tecnológico. Vários estudos têm mostrado a existência de vieses de gênero, de raça, de língua no design tecnológico sob o domínio do capital. Por exemplo, voltando para a saúde: tem um estudo mostrando que um programa de inteligência artificial utilizado para automatizar a fila de doação de rins, colocou brancos menos graves na frente de negros mais graves para receber a doação. E não é que o programador é um cara malvado; algo aconteceu que fez com que o viés impregnasse o design algorítmico. Ou seja, não é só uma questão de acesso. Não adianta só eu socializar os meios de produção, não adianta só eu tornar a internet mais acessível. Eu quero discutir qual é o design algorítmico que perpassa, quais são os valores, as contradições que perpassam determinada inovação tecnológica. Esse debate implica também incluir diferentes cosmovisões no debate; implica trazer as populações quilombolas, indígenas, para o debate. Não só para o debate dos efeitos, mas para

o debate da concepção — para pegar aquela velha separação marxista entre concepção e execução. A diversidade aparece — quando aparece — só lá no consumo, no resultado, e a gente quer trazer o debate para a concepção.

Mas tem um último elemento em toda essa crítica hacker-fanoniana: é pensar uma crítica radical que também consiga furar as bolhas. Isto é, consiga reconhecer a validade das lutas de gênero e de raça no interior das relações capitalistas, sem achar que elas se encerram em si. E aí acho que Fanon também nos ajuda pensar que a radicalidade, por exemplo, da luta antirracista, passa por resolver problemas criados pela branquitude, pelo colonialismo, mas passa também pela identificação daquilo que está para além; daquilo que é comum a toda a humanidade. Porque se eu perco esse comum — e virou um palavrão mesmo: para o Fanon era o universal —, se eu perco de vista esse universal, o que resta é um hobbesianismo político e uma fragmentação infinita no interior das esquerdas, até que a gente seja aniquilado. A crítica hacker-fanoniana passa por aí, mas passa sobretudo, por uma sensibilidade em relação à combinação entre *high-tech* e *low-life*; entre alta tecnologia, distribuição desigual da violência, das contradições e da miséria que é inerente a esse alto desenvolvimento tecnológico. Enquanto você tem o risco real da inteligência artificial substituir vários empregos, a gente ainda tem trabalho escravo em algumas partes do mundo, como parte do processo e não como algo que é uma reflexão passada; é fruto desse desenvolvimento. E isso tem implicado também uma distribuição desigual da violência. Se a gente pensar hoje — e eu queria falar disso nessa entrevista — a indústria da morte, por exemplo, sempre foi tecnologizada, desde antes do capitalismo, desde antes de ela ser uma indústria no sentido mais industrial. Mas a gente tem agora uma situação paradoxal.

E aí talvez dois laboratórios mais evidentes para nos referirmos a isso é a Guerra da Ucrânia e o genocídio palestino — e é cruel que a gente só fale desses dois, porque tem muitos outros acontecendo com números de mortes até superiores; eles não estão no nosso radar, porque eles não têm implicação com um certo centro de poder Ocidental; mas a gente teria que falar do genocídio no Congo, do genocídio no Iémen, do genocídio no Sudão, que em números superam o genocídio palestino e a Guerra da Ucrânia. O que esses dois exemplos nos trazem? Essa aliança entre tecnologia e morte traz novas questões para a gente pensar a guerra. No caso palestino, por exemplo, um programa que foi feito com a ajuda da *Google* e a *Meta* ofereceram tecnologias para Israel, que permitiam ao Mossad — o Mossad é uma organização israelense que faz aquele trabalho que nem o exército faz — varrer as redes sociais de todos os palestinos e criar uma inferência de quem seria um provável militante, a partir do histórico das pessoas na internet e do que elas pessoas postavam. Ao definir quem era um militante, definia-se a geolocalização da pessoa, indicando qual o prédio ia ser bombardeado. Então, por exemplo, um prédio de nove andares, com vários apartamentos dentro, e tem uma pessoa que compartilhou uma mensagem criticando Israel; aquele prédio inteiro vai ser bombardeado com todas

as crianças e todas as pessoas ali. Mas a geolocalização foi feita mediante rastreamento do comportamento das pessoas nas redes sociais e um certo perfilamento, que indica, com algum grau de erro: esse aqui é militante, pode assassinar. E por outro lado, uma outra tecnologia usada por Israel, é a tecnologia dos drones. Uma vez identificados os militantes, os drones — que estão acima das nuvens e que você não consegue ver a olho nu num dia de céu azul — conseguem varrer o rosto de todas as pessoas num certo território e quando der um *match*... “ali está um militante indo comprar pão; bombardeio a padaria inteira”.

Qual é o ponto que estou trazendo? É que a decisão de bombardear tem sido cada vez menos realizada por um ser humano e cada vez mais automatizada. O drone, não é mais aquele da guerra do Iraque que tinha um soldado — que era como um adolescente com um joystick — controlando o drone. Agora a própria inteligência artificial permite e dá essa autonomia. E agora também a decisão de atirar passa a ser automatizada. Isso traz novas questões para gente pensar em termos de morte; o ato de matar alguém tem grandes implicações filosóficas. Aliás, a filosofia fala muito sobre a morte, né? Mas sobre o ato de matar eu acho que a filosofia podia falar mais. Porque, pelo menos em termos mais psicológicos — voltando ao Hobbes, ou ao Freud, essa coisa do mito da Horda Primitiva —, quando um policial ou um soldado mata alguém ele o faz em nome de uma ameaça maior. O que o permite seguir vivendo é o fato de que aquilo é simbolizado como uma proteção à comunidade, de certa forma. Há uma compensação. No entanto, há sempre o risco da identificação do assassino com quem está sendo assassinado e essa identificação implica grandes crises e, às vezes, suicídio. Não é à toa que a categoria policial é uma das categorias profissionais que tem o maior índice de suicídio. Porque você tem o risco da identificação que faz com que eu pense duas vezes se eu vou matar ou não e, caso eu mate, isso me deixa em grande crise. O que o racismo faz é suspender a identificação: são animais, são traficantes, terroristas, então, pode matar que não há uma identificação, não há uma crise. Mas, ainda assim, há o risco de uma certa responsabilização social, que tem grandes implicações para a construção do contrato social. A máquina não tem essa oscilação, porque ela não tem identificação. Se ela foi programada, tem lá 0 0 1; se sim, atira, se não, não atira... você tem parâmetros mensuráveis no grau de decisão. São menos variáveis. A oscilação não está presente como um elemento ali; a identificação não está presente. Do ponto de vista humano, isso é uma catástrofe, porque a capacidade destrutiva é cada vez maior.

Uma das críticas ao *Smart Sampa* é o vigilantismo, porque agora, todo mundo passa a ser vigiado o tempo inteiro. A liberdade, de novo, desaparece: todo mundo está sendo vigiado. Mas o que a gente tem chamado atenção é para a dimensão racial desse vigilantismo. Porque essa máquina tem uma margem de erro — toda máquina tem. Na inteligência artificial são técnicas matemáticas de varredura de dados passados para indução de cenários. A margem de erro faz parte da estatística, da

probabilidade... Só que a margem de erro não é igualmente distribuída. Então, pessoas negras têm mais chance de serem presas injustamente por causa do dispositivo do que pessoas brancas, porque essa tecnologia foi feita tendo o rosto branco como parâmetro. Nenhuma tecnologia é segura, mas essa é menos ainda para pessoas negras. Um estudo feito aí em Brasília mostrou que quando eu olho só as pessoas que foram presas injustamente por reconhecimento facial e que conseguiram provar sua inocência, percebemos que 83% desses presos injustamente por reconhecimento facial são negros. Tem uma questão aqui para a gente pensar, que tem a ver com o racismo algorítmico e em como que o racismo perpassa o design dessas ferramentas. No caso palestino, mesma coisa. A guerra parece que é só uma guerra religiosa; judaísmo versus islamismo. Mas ela é antes de mais nada, um elemento capitalista, que é todo temperado por elementos de ordem racial. E o palestino entra como um não-branco, que também não está contemplado nesse design algoritmo. Também há estudos chamando a atenção para uma maior margem de erro no reconhecimento facial de rostos palestinos, quando comparamos essa tecnologia dentro de Tel Aviv, por exemplo.

Então, isso me volta ao início da conversa de que precisamos discutir filosoficamente a técnica; porque a técnica é social, sempre social, mas de certa forma, pensar a dimensão social da técnica não é só pensar o acesso à ela, é pensar também a sua concepção, o seu contexto de produção. Tem elementos de ordem social que perpassam todas as etapas daquilo que a gente chama de técnica ou tecnologia e isso precisa aparecer quando a gente está pensando a tecnologia em si.

P: eu gostei daquela sua metáfora: a questão é criticar a técnica como no modelo heideggeriano, mas talvez o mais interessante seja pegar o satélite e abrir... Não é só usar, porque a gente tem muito a ideia do ativismo como um uso. Você vai e faz um canal no YouTube e vai discutir... Tudo bem, o que você está fazendo é entrar num nicho de mercado que já está mapeado e que incomoda pouco.

E que o mercado inclusive se vale dessa militância como um nicho de mercado, como um ativo. E ao mesmo tempo, há uma tradição aí de pelo menos 40 anos de hacker-ativismo que tem proposto um outro caminho, que não é esse das Big Techs. Eu não estou dizendo que, por isso então vou fechar o meu perfil no *Instagram* — que eu inclusive tenho e quem estiver lendo vai lá, acessa e dá um like @deivisonmkosi. Não estou dizendo que pensar alternativas implique deixar de fazer algumas disputas nesses espaços, mas já existe tecnologia desenvolvida por militantes ou por empresas que tem outros desenhos que não passam, por exemplo, por uma vigilância ou por um perfilamento. Tem outras redes sociais que não tem esse mesmo funcionamento, que não vão vender os seus dados para empresas. Tem canais de comunicação e tecnologias que permitem uma comunicação segura, que está fora do

alcançe dos Estados Unidos, por exemplo. Então, acho que há um debate aí que vem sendo feito mas que foi ignorado, que é o pessoal do software livre, o pessoal do *Linux*. Eu acho que esse pessoal nunca foi tão importante como agora, ainda que o mundo hoje não seja o mesmo lá dos anos 2000, que bastava criticar a *Microsoft* e propor o *Linux* como saída. A questão não é mais essa. Se você compra um *Samsung* e você precisa ativar o celular, você precisa de uma conta no *Gmail*, e ao criar uma conta no Gmail, você está logado; mas como funciona essa conta no Gmail? Ela funciona por software livre. Então, o grande capital também se apropriou do software livre. A questão não é mais usar software livre ou não usar. As questões são outras hoje. Mas, de certa forma, algumas provocações lançadas pelo hacker-ativismo ainda são válidas em relação à capacidade simondoniana de se apropriar dessa tecnologia para colocá-la a serviço. Isso implica, às vezes, buscar outros canais de comunicação segura; porque se eu sou do MST, se eu sou um militante palestino, talvez não vai ser pelo *Instagram* ou pelo *WhatsApp* que eu vou conseguir organizar uma resistência, por exemplo. Talvez eu precise de outras ferramentas, que existem e que têm sido produzidas por uma militância. Acho que esse é um momento também de retomar esse debate e pensá-lo à luz das questões contemporâneas.

Entrevista recebida em: 17/03/2025

Entrevista aceita em: 30/03/2025

Entrevista publicada em: 31/03/2025

REFERÊNCIAS

FAUSTINO, Deivison; LIPPOLD, Walter. *Colonialismo digital: por uma crítica hacker-fanoniana*. São Paulo: Boitempo, 2023.

