REZA NEGARESTANI: DO INUMANISMO E DA COLONIALIDADE DO PENSAMENTO[1] [2]

Reza Negarestani: on inhumanism and the coloniality of thought

Elzahrã Mohamed Radwan Omar Osman[3]

"O inumanismo é a elaboração prática e ampliada do humanismo; ele nasce de um compromisso diligente com o projeto do humanismo iluminista."
Reza Negarestani

RESUMO

O objetivo do artigo é apresentar as formulações neorracionalistas do filósofo iraniano Reza Negarestani. A partir do seu inumanismo é possível vislumbrar a reedição do projeto emancipatório por meio da tese da maior autonomia cognitiva (teórica e prática) inscrita na sociabilidade semântica e linguística de uma comunidade racional (seja a de humanos ou máquinas). O fim último da emancipação segue para o contínuo exercício da liberação da inteligência por meio da expansão da inteligibilidade. Quer dizer, em direção a uma inteligência inumana e que, portanto, pode ser artificializada. A partir de uma inversão, inicio o artigo com um texto sobre o estado da arte des-colonial a fim de tentar compreender qual é a des-colonização do pensamento a que se refere Reza Negarestani em seu programa de expansão da inteligência. A segunda parte dirige-se propriamente à tentativa de compreender o referido programa e oferece, brevemente, algumas considerações da adoção negarestaniana das prerrogativas principiológicas do solo epistêmico iluminista, com o intuito de referendar a tese sobre um programa permanente de colonialidade do pensamento.

Palavras-chave: Inumanismo. Neorracionalismo. Inteligência Artificial Geral (IAG). Colonialidade. Reza Negarestani.

---

[1] DOI: https://doi.org/10.51359/2357-9986.2022.249982

[2] A primeira versão desse texto foi lida na mesa "Filosofia Latino-Americana anteriormente à 'Cosmopolítica': des-pensar a metafísica da subjetividade e revisitar antigas onto-epistemes com a terra" no "Colóquio Internacional Cosmopolíticas II: tempos de cosmopolítica, tempo de necropolíticas" realizado nos dias 18, 19 e 20 de novembro de 2020.

[3] Universidade de Brasília (UnB). E-mail: assaddaka@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9419-1877. Pesquisadora-Tecnologista do Inep-Mec e doutoranda em Filosofia pela Universidade de Brasília

ABSTRACT

The objective of the article is to present the neorationalist formulations of the Iranian philosopher Reza Negarestani. From its inhumanism, it is possible to glimpse the reissue of the emancipatory project through the thesis of greater cognitive autonomy (theoretical and practical) inscribed in the semantic and linguistic sociability of a rational community (whether that of humans or machines). The ultimate end of emancipation goes on to the continuous exercise of the liberation of intelligence through the expansion of intelligibility. That is to say, towards an inhuman intelligence that can be artificialized. Starting with an inversion, I begin the article with a text on the state of art of the de-colonial in order to try to understand what is the decolonization of thought to which Reza Negarestani refers in his program of expansion of intelligence. The second part is directed to the attempt to understand the referred program and briefly offers some considerations of the negarestanian adoption of the principiological prerogatives of the Enlightenment epistemic soil, in order to endorse the thesis on a permanent program of coloniality of thought.

Key-words: Inhumanism. Neorationalism. General Artificial Intelligence (IAG). Coloniality. Reza Negarestani.

Da compulsão do pensamento legada pela filosofia ocidental às periferias do globo[4]

Ao longo do último século, é possível localizar uma produção bastante profícua sobre os colonialismos e seus efeitos deletérios provindos de lugares como as Antilhas, Colômbia, Bolívia, Peru, até dar na repaginação dos assim chamados *estudos sobre a colonialidade*, na expressão do professor Wanderson Flor do Nascimento, citando o termo cunhado por Aníbal Quijano. Há pouco mais de duas décadas, as ciências humanas no Brasil viram-se às voltas com a retomada de teorias sobre o colonialismo que pareciam já ter sido superadas desde o momento em que a descolonização político-militar dos territórios da África e da Ásia ocorreu no crepúsculo do século XX; ou ao menos assim esperavam os que ignoram o que Achile Mbembe chama de "contra-insurreição" e "presença colonial contemporânea" (MBEMBE, 2018).

De repente, expressões como colonialidade, descolonização, decolonial, decolonialidade, projeto epistêmico de poder, epistemologia decolonial,

[4] Paráfrase irônica retirada do texto negarestaniano.

racismo-seximo epistêmico, epistemologias do sul, decolonizar a universidade, o feminismo, a política econômica, a filosofia, passaram a ser comuns. Os estudos, não tanto da filosofia, mas das ciências sociais abriram-se para a produção de pensamento latino-americano (embora os estudos pós-coloniais e subalternos já tivessem afluído sobre a academia brasileira décadas anteriores) em busca de uma produção epistêmica para além do cânone do pensamento ocidental com o intuito de aceder a resoluções para os impasses políticos, institucionais, sociais, bem como conflitos racista-sexistas não refletidos na ontologia ocidentalocêntrica (mais uma expressão provinda de uma rede de pesquisadores latino-americanos dos inícios da década de 1990).

Salvo as exceções de praxe, geralmente as que pretendem dar a ver tanto os limites da produção de pensamento na modernidade quanto os efeitos das colonialidades, tais expressões e tais intentos precipitam-se em lugar comum antes mesmo de terem podido averiguar a possibilidade de verem-se "críticos" ao projeto epistêmico europeu ou bem superarem a cartilha programática ao acederem à consecução de uma *práxis* no mundo da vida – e aqui me refiro especificamente ao movimento do pensamento nas instituições formais de produção de conhecimento e não, obviamente, aos movimentos sociais que servem, inclusive, de inspiração para projetos emancipatórios (CUSICANQUI, 2010); ou seja, trato da produção intelectual contemporânea, de suas bases epistêmicas e proposições práticas, quando existentes.

Ceticamente ou mesmo como endosso, em textos acadêmicos ou em conversas informais, a descolonização ou *decolonização* surge como uma performatividade discursiva mal ajambrada, pois é comum acreditar no voluntarismo da consciência para se estar atento às diferentes formas de opressão, então, logo, para criticar a colonização e as colonialidades, enquanto se continua a utilizar toda a bagagem intelectual euronortecentrada (expressão de Ocky Curiel); ou bem a expressão aparece como conceito filosófico sem qualquer contextualização ou referência à produção do termo e ao que se digna de fato. Claro está que para uma certa parcela da academia (academia aqui sem nacionalidade alguma, e tão neutra quanto a que pode ser encontrada tal e qual em qualquer lugar do mundo), o termo pode ser utilizado

sem qualquer tipo de atenção histórica ao conceito. Nada similar ao modo como a tradição nos ensina a reverenciá-los, o que não admira, visto que *Ideia, Ser, Geist, Ge-Stell,* e etc. não são expressões de uso nem da cosmologia ameríndia, ou criados pela filosofia desde a América-Latina, africana ou asiática ou de qualquer outro coletivo.

Acrescenta-se a isso uma dúvida recorrentemente dirigida aos que pretendem imiscuir filosofia com animismos, sistemas de pensamento, modos de vida outros para dentro da tradição de pensamento ocidental: se a filosofia é um corpus de pensamento originário da Grécia Antiga, suposto berço da civilização ocidental (DUSSEL, 2005), cujas premissas e tradição de pensamento se autoreferendam ao longo dos séculos entre pensadores da agora nomeada Europa, e cuja produção de sentido e legitimidade é construída devido à crença em uma pureza epistemológica advinda da ideia de que é possível pensar ao abstrair os condicionantes geográficos, as relações de poder, as hierarquias sociais, étnicas e de gênero, então porque seria necessário afluir novas categorias, com o fim de realizar um novo giro epistemológico, descentrando a Europa por meio da confrontação de seus privilégios epistêmicos, senão com o intuito de esgarçar a solidariedade entre aqueles que produzem o pensamento no ocidente, e pois pensam produzi-lo não apenas para si, mas também para todo o resto do mundo?

Alçado a novo espantalho junto com a filosofia cartesiana, é dito que o programa decolonial ainda se apresenta mais como um programa. Pretende dar a ver os efeitos das colonialidades epistêmicas, ontológicas, de gênero, político-sociais, econômicas, mas ainda resta no campo da crítica sem muito a oferecer relativamente a uma práxis. Ao menos é está a crítica que vemos sempre dirigida aos estudos sobre a colonialidade. Neste sentido, as críticas de Cusicanqui a "rede de pesquisadores decoloniais" (GROSFOGUEL, 2007), que se forma ainda legatária da produção intelectual europeia, e, mais ainda, que se vale das lutas emancipatórias na América Latina a fim de imbuir sua produção teórica de originalidade para o mercado das idéias do norte deve ser recepcionada com atenção e grande pertinência; mas reforço o fato de que, para a filosofia, este importante giro epistemológico traz aportes que seriam inexistentes se não pudéssemos desconfiar dos

meios materiais e simbólicos que permitiram a produção da metafísica européia (e dos inúmeros projetos que a sustentam).

A literatura que abriga os estudos sobre a colonialidade desde Franz Fanon, Edward Said, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Maria Lúgones, Rita Laura Segato, Silvia Rivera Cusicanqui e Achile Mbembe, e tantos outros e outras, torna possível escapar daqueles discursos descrentes de uma des-colonização: dizem, a era das independências findou e com ela emergiu a possibilidade de que as nações do mundo possam, afinal, exercer a autonomia política tão arduamente alcançada e prosseguir rumo à conquista econômica e tecnológica do "primeiro mundo". Explicitamente espera-se a adoção dos modos "civilizatórios" que lograram tal "êxito" e, subrepticiamente, da tradição intelectual que corrobora a legitimidade das instituições liberais, e, com ela, a cartilha a ser seguida relativamente ao projeto emancipatório.

Os estudos sobre a colonialidade assentam-se na ideia de que uma des-colonização político-militar não implica um retorno ao estado originário antes da colonização e nem ao menos um modo outro totalmente independente dos efeitos da colonialidade, como se a partir de agora fosse possível simplesmente ver-se livre dos efeitos colonizadores, como bem aponta Aníbal Quijano. Neste sentido des-colonizar não se refere a processos de desencobrimento de um outro agora apto a falar e demandar um *modus* próprio de estar e agir no mundo, mas, frisa-se, a possibilidade de não ser mais posto à disposição por um projeto global político e econômico que em metafísica traduz-se pela crítica levinasiana do ontologismo. Entendo o processo de descolonização como a possibilidade mesma de não ser mais lido como o não ser do ser, o negativo do ser; mas ser radicalmente outro que o ser; não pela negação do fato de que o outro constitui o mesmo, mas porque apenas tendo o direito a reescrever nossos "projetos históricos" é possível entrever o processo de mesmidade legado pela ontologia ocidental. De modo prático e pragmaticamente, desinscrever as colonialidades significa não alinhar-se ao projeto iluminista ou emancipatório europeu, e bem estar atento a tantos outros projetos anteriores e concomitantes a ele.

Em sendo assim, parece-nos ainda bastante temerário encontrarmos programas filosóficos inscritos desde dentro da realidade européia, mas facilmente expandidos para outras localidades como se todas as realidades hu-

manas pudessem ser lidas a partir de um contínuo temporal cujos momentos históricos ou etapas fossem comuns a essas realidades (ou deveriam ser em algum momento histórico). E, pois, desembocarão em uma luta comum, visto que, participamos quase do mesmo modo, de um mesmo tipo de exploração e assim o fim último da emancipação deverá ser o mesmo para todos.

O principal mérito dos estudos sobre a colonialidade foi ter alterado o início (teleológico) da história da modernidade para o longo século XVI e, pois, ter dado a ver os "recursos" (mão-de-obra, terras, ouro e prata, mercados) que permitiram a insurgência do capitalismo na dura transição entre sistemas econômicos (FEDERICI, 2017). A história moderna passa a começar não com o capitalismo, a formação dos Estados-Nação, o Iluminismo, as Revoluções, mas com os meios materiais e simbólicos que alçaram um determinado continente ao usufruto (de fato e de direito) da concentração de recursos, da possibilidade do desenvolvimento destes recursos em ciência, tecnologia e estado de bem-estar social.

É incorreto dizer que Marx e a tradição marxista não o virão e bem que os primeiros estudos sobre os colonialismos não deflagram tal estado de coisas sistematicamente. O que está sendo perseguido aqui é de ordem mais sutil, visto ser importante não confundirmos a contínua proletarização, das pessoas e das coisas, à ideia de que os processos emancipatórios não se diferenciariam, já que participamos do mesmo capitalismo-colonial homogeneizante dos processos de extração planetariamente (tanto os epistêmicos quanto os de insumos).

Observa-se, assim, na academia filosófica uma forte inclinação ao uso do arcabouço teórico europeu, mesmo nos estudos sobre as colonialidades, ou sobre cosmologia ameríndia, ou filosofia africana - seja para colocá-las em diálogo com o intuito de realizar uma "tradução entre termos"[5], pretendendo com isso tanto a "transformação do nosso pensamento filosófico em emergência com estes outros pensamentos", quanto "estabelecer relações horizontais na filosofia com estes outros saberes"[6]; seja para fazer confluir pensamentos que parecem aproximarem-se em princípio e em fim, com

[5] Na expressão do antropólogo-filósofo Eduardo Viveiro de Castro.

[6] Marco Antônigo Valentim em entrevista ao blog "Conversações Filosóficas". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=aGMtJs47vj8&feature=youtu.be

o intuito de demonstrar a superioridade ou a fraqueza de uma tradição de pensamento em relação à outra, seja porque, e, finalmente, é este o caso aqui, é necessário dar a ver a conformação da metafísica ocidental que se realiza por meio da extração da inteligibilidade de todo e qualquer ente, ou seja, cujas condições materiais e simbólicas primevas ensejaram o contexto da conformação de uma realidade capitalista-colonial preparando o terreno para o niilismo aclamado por Nietzsche e deplorado por Heidegger. Pretende-se questionar, assim, as bases metafísicas, ontológicas e epistemológicas da filosofia em conversação com a crítica interna européia, quanto em frontal oposição a ela. No entanto, se realmente queremos estar em conversação com a história da filosofia, é importante apontar para o fato de que a filosofia não é um único corpus de produção de pensamento e que há contemporaneamente importantes diálogos, oposições e enfrentamentos no âmbito da produção metafísica.

Em artigo recente, Hilan Bensusan[7] oferece uma sistematização das posições acima explanadas. Para o filósofo, pode-se falar em "pan-política" de dois partidos, um que ele denomina de "Partido Político de Gaia e seus mil nomes" e outro de "Partido Político da Produção, do Artifício, da Inteligência e do Espírito". Ambos os partidos possuem implicações importantes "acerca da empresa do conhecimento humano". O partido de Gaia propõe "negociações, diplomacias, alianças, associações, cumplicidades" em frontal oposição com a agenda do Partido do Artifício: "extração da inteligibilidade, da vontade de verdade, da produção de objetos de conhecimento, do controle e do comando[8]". Enquanto a tendência animista propõe uma "transformação na ecologia das práticas", "mudança na relação política com os seus objetos", "alteração na engenharia da percepção singular informando um conhecimento universal", a Kehre heideggeriana propõe uma atenção ao esquecimento, e a geontologia de Povinelli prescreve "abandonar a distinção entre inteligibilidades capturáveis e inteligências capturadas"; já o Partido do Artifício, em sua tendência inumanista, pensa a "artificialização como caminho de emancipação da humanidade dos grilhões das relações sociais que

[7] Bensusan, Strom und Gestein

[8] Embora Bensusan utilize estas figuras de oposição para a tendência que ele chama de Animista, inserida no Partido de Gaia, penso que ela resume bem o programa político dos dois partidos sistematizados pelo filósofo.

não foram mediadas por *Geist*", há ainda a tendência marxista de desterritorialização e a "deriva ciberpositiva do capital" no iluminismo sombrio de Nick Land. Embora Bensusan chame a atenção para diferentes tendências dentro de cada partido, tendências estas que podem se alinhar ou a um projeto de esquerda ou a um projeto de direita, para os fins deste trabalho importa o quanto estas tendências alinham-se a um projeto emancipatório universal total ou não.

Ainda quando não se alinham ao projeto iluminista euronortecentrado, o embate entre metafísicas e ontologias ocidentais não necessariamente dispõem-se a sair do lugar de sujeito de conhecimento relativamente a um outro. Neste sentido, a deriva de Povinelli sobre o "imaginário carbônico do niilismo" que se resume na "clivagem entre aqueles que capturam a inteligibilidade dos recursos e aqueles que possuem as inteligibilidades que se dão à extração" é pertinente ao que estamos perseguindo aqui: não aceder ao cinismo de dar voz ao outro quando isto expressa a crença em uma certa transparência, não percorrer um projeto emancipatório universal total, uma vez que este seria um projeto universal para poucos, mas também não aceder às opressões e aos relativismos culturais, voltar-se com atenção à substituição levinasiana como um paradigma de onde partir; o afora do outro não pode ser englobado pelo nosso sistema ontologizante, mas bem sempre constituiu este sistema, visto que dele é legatário. Então como pensar "associações" e "cumplicidades" em termos diversos daqueles produzidos pela metafísica ocidental (na tentativa de fugir aos projetos totais), como pensar um outro que queremos seja opaco, mas com quem sabemos possuir uma "responsabilidade infinita"?

Isso posto, o exercício de pensamento aqui delineado pretende inquirir, por meio da apresentação de ditas oposições, a cena da produção de pensamento na época do niilismo, entendida aqui como a época da extração de toda e qualquer inteligibilidade, e não somente humana; pretendemos fazê-lo principalmente em conjunção com os estudos sobre os colonialismos e as colonialidades, uma vez que nosso intento é menos proceder a um processo assimilacionista - onde por fim a filosofia ganha novos objetos de estudo para alçar-se mais uma vez como um campo de conhecimento fértil e interessante -, mas por dois objetivos fundamentais que deverão guiar todo o

nosso trabalho: pensar na conformação da metafísica ocidental a partir de seus outros (ainda não seria a hora de abandonar o cânone, mas mostrar de que sangue ele é feito) e recepcioná-LOS sem, no entanto, ontologizá-los - descentralizar a razão metafísica da filosofia ocidental.

O Niilismo Inumanista de Reza Negarestani

> "*If Geist stops seeing itself from the perspective of a radically other reality, if it gives up on expanding the intelligibility of the other, it ceases to be geist". Reza Negarestani*

Produzir pensamento nas margens da filosofia ocidental é ver-se obrigado a lidar com a produção epistêmica do Império mesmo quando nos interessa descentrá-la. Mais ainda quando nem todo processo de revisão de nosso "colonialismo interno", na acepção de Silvia Cusicanqui, e nem mesmo todo o exercício de des-colonização da própria filosofia, mostra-se suficiente para projetos que vêem no niilismo como "vontade de poder" uma etapa necessária e inacabada da modernidade. Se a Cosmopolítica, como nos diz Isabelle Stengers, é o vislumbre de uma produção de pensamento onde haja uma coexistência entre práticas, onde a "des-naturalização" ocorra por meio de um "parlamento das coisas" (Bruno Latour) e as subjetividades outras possam ser territorializadas como meio de desacelerar soluções rápidas demais para problemas persistentes demais, Stengers parece nos propor exatamente o oposto dos modos pelos quais se realiza a metafísica ocidental. Voltar-se para os niilistas contemporâneos e oferecer-lhes alguma resistência a seus projetos faz-se necessário pela compreensão de que a concepção de subjetividade, mundo e emancipação legada, muitas vezes com boas intenções, é por demais situada, provinda de um lugar de fundação colonial da ontologia contemporânea, e que continua seu processo extrator (de subjetividades e mundos) devido à falácia tanto da existência de uma "história comum", onde não há projetos históricos (re)existentes, quanto da ideia de que "não há mundo (melhor) por vir",- com suas epistemes e práticas - para além daquele que nos prometem há 500 anos.

A metafísica ocidental inscreve a história sobre a racionalidade, seus desígnios e alcances, como o motor do próprio pensamento, é pela razão que

a filosofia se forma, mas é pela construção mítica de uma determinada racionalidade que surge e se desenvolve a filosofia. Podemos dizer, com Rosi Braidotti, que o discurso filosófico sobre a racionalidade vem sendo debatido na modernidade, e principalmente, no último século de modo a descentrar o caráter "racional" das tradições filosóficas que fundavam a metafísica a partir da ideia de que há uma unidade entre a consciência e a subjetividade e que, pois, há um sujeito do pensamento cuja razão crítica, auto-reflexividade, autonomia da razão, desenvolvimento de um padrão de moralidade e emancipação é o próprio motor da história. Não apenas da história do homem europeu, mas da história universal. Como nos diz Rosi Braidotti em seu livro *Pós-humanismo*, "a história do humanismo se desenvolveu em um modelo de civilização que moldou uma certa ideia da Europa como coincidente com os poderes universalizantes da razão auto-reflexiva. A mutação do ideal humanístico em um modelo cultural hegemônico foi canonizada pela filosofia de Hegel" (BRAIDOTTI, 2013).

Para Gianni Vattimo (1996), o diagnóstico heideggeriano sobre o niilismo a partir de Nietzsche é historicamente o momento em que há uma real percepção de que questionar "as estruturas estáveis do ser", ou seja, a própria concepção do humano como o princípio fundamental da razão, é questionar a própria metafísica e a técnica da qual ela é acessória, uma vez que, segundo ele, "não há humanismo a não ser como desenvolvimento de uma metafísica em que o homem determina um papel para si, que não é necessariamente central ou exclusivo" (VATTIMO, 1996, p.19). A crise do humanismo, a morte de deus, o fim da metafísica são expressões que procuram dar conta do fato de que a subjetividade humana tornou-se um objeto científico entre outros, não podendo ser mais a medida de todas as coisas. Mas, segundo Vattimo, talvez o fim pela busca dos fundamentos tenha apenas anunciado um estado de coisas em que a racionalidade filosófica não satisfeita com o que havia sobrado de humano pretende expandi-lo a partir da "ilusão do ultrapassamento da alienação", de uma "recomposição de uma humanitas mais completa (relação do pensamento com a percepção, a corporeidade, a vida emotiva)", "um domínio mais extenso e seguro da autoconsciência" (VATTIMO, 1996); ou ainda de um retorno à verdadeira "história do ser", desde onde a linguagem faz morada e produz mundos (VALEN-

TIM, 2018). Tentativas desde dentro da tradição menos conscientes de que o anti-humanismo que professavam ainda buscava restabelecer a dignidade do humano, antes que a percepção das múltiplas possibilidades inscritas em projetos históricos não universais cujas onto-epistemes não apenas descentram o humano, mas conferem dignidade também à natureza e às coisas, - e ainda podem constituir-se em uma subjetividade que seja a medida de todas as coisas.

No entanto, apesar de um longo percurso trilhado relativamente à tentativa sempre faustosa da filosofia ocidental em descentrar a subjetividade humana como o padrão último da racionalidade e bem dos projetos pós-coloniais atentos à subjetividades outras onde a excepcionalidade humana não se sobrepõe à natureza e seus outros, ainda se faz comum na metafísica ocidental a ideia iluminista de defesa de uma racionalidade civilizatória, cujos condicionamentos educacionais, políticos e sociais, quando vencidos – deveriam capacitar-nos, como seres que comungam de uma mesma humanidade - a um entendimento convergente em prol das corretas escolhas sociais e morais. Há ainda outro encaminhamento importante relativamente a uma concepção de racionalidade legatária das revoluções burguesas, àquela relativa à contínua extração de inteligibilidade ou "inteligibilidades" dos entes, ou seja, a ideia de que é possível, por meio da liberação da inteligência, pôr à disposição todo e qualquer suposto objeto do conhecimento.

A *obra Intelligence and Spirit* (2018), escrita pelo filósofo iraniano Reza Negarestani, é exemplar de uma metafísica da inteligibilidade levada a seus termos por meio de pressupostos neo-racionalistas presentes contemporaneamente no cenário filosófico e manejados em contraposição ao 'panpsiquismo' ou 'naturalismo', ou ainda ao "cinismo dos genealogistas globais". Assim, para Negarestani, trata-se de refundar a filosofia pelo que ela possui de "impessoal e comunista (NEGARESTANI, 2018, p.408)" contra uma tendência filosófica de *crítica* e ou *desconstrução* das bases de razão iluminista ocidental, ou mesmo das múltiplas possibilidades de uma des-colonização do pensamento filosófico e de seus outros. Como um novo (mas também antigo) Prometeu, Negarestani quer reeditar o conceito de humano, e que seja, pois "não essencialista", não condicionado a estruturas ditas materiais, biológicas, naturais, e cuja construção conceitual não ceda às con-

cepções teológicas ou historicamente dadas sobre o que vem a ser a humanidade, mas reste ainda em oposição a um suposto pós-humanismo ou anti-humanismo, visto que, para ele (NEGARESTANI, 2018), tais posições, enquanto enfrentamentos a um "humanismo conservador" apenas essencializam como "dado" o que é o humano do homem, e a partir de uma concepção estabilizada pensar como disso arrefecer-se. Em sendo assim, o Humanismo Essencialista e/ou o anti-humanismo são, para ele, projetos conservadores, pois reificam supostas definições sobre o humano e pretendem dispensar a humanidade como mais um dos objetos metafísicos disponíveis entre outros. Ambas concepções partem de um pensamento da positividade, pois ainda fixas na metafísica do entendimento, momento anterior à dialética especulativa hegeliana – aquela que nos ensina sobre a importância da *Aufhebung,* o trabalho da negação determinada inscrita no conceito.

Hegel é, dentre tantos outros autores modernos, um dos pensadores que previram a primazia do pensamento científico sob qualquer outra forma de conhecimento. Traçando a linhagem do pensamento moderno a partir de Descartes (o que me dá a ideia de que um capítulo da tese poderia ser "Joga pedra no Descartes"), mas também Newton e Kant, Hegel pretende dar a ver o fato de que a invasão da metodologia científica no campo da Filosofia não apenas drenou-a da possibilidade de dizer algo para além do fenômeno, mas também transformou a própria ciência e sua conseqüente epistemologia em um instrumento de pouca utilidade para a grande tarefa do conhecimento. A metafísica hegeliana é uma que se constrói, portanto, com o intuito de demonstrar os erros da metafísica clássica, do empirismo e da filosofia crítica para, finalmente, apresentar a dialética. Tais "erros" não se sucedem no tempo até finalmente chegarmos à *epoché* niilista, como quer Heidegger quando localiza o início da separação entre o suprassensível e o sensível em Platão, mas bem são momentos do pensamento que foram subsumidos (suprassumidos) por outros devido ao inerente processo de negação a que todo conceito está dependente. A dialética, no entanto, não é mais um momento que virá a submergir em outro momento, mas a própria concepção da existência de um movimento inerente ao pensamento.

Por meio de uma filosofia da mente cujo fundo é a *Geist* hegeliana e suas interpretações analíticas e pragmáticas pautadas na filosofia da linguagem da consciência discursiva, linguagem pública, interssubjetividade e espaço lógico das razões, Negarestani apresenta sua filosofia do espírito cujo propósito reside na emancipação pela expansão da inteligibilidade. O projeto emancipatório negarestaniano, o Inumanismo ou Humanismo Racional, pressupõe a existência de um pequeno núcleo do qual realmente seria improvável abrirmos mão e ainda continuarmos a pertencer à humanidade. Como para o médico "Frankestein", a imortalidade do corpo não importa tanto enquanto houver suportes outros para aquilo que constitui nossa humanidade, a possibilidade mesma de persistir pela via da *razão*. A isso ele dá o nome de "invariâncias normativas", – a capacidade humana de adentrar no espaço lógico das razões por meio da socialização dos agentes racionais em um espaço semântico da linguagem pública (práticas discursivas, lingüísticas e sociais) (2018), e bem inquirir e modificar as regras em direção a uma cada vez maior autonomia cognitiva - teórica e prática. Também como bem resume Vincent Lee (2019): "Negarestani is particularly concerned with how sociality and semantics enables the mind to not only model itself and become self-conscious, but also to transform itself according to historically mutable norms beyond any fixed nature or substantive essence". Está autotransformação segue, a despeito de todo e qualquer condicionante, mas também a despeito de toda e qualquer perspectiva de delinear o fim último da emancipação para além do contínuo exercício da liberação da inteligência por meio da expansão da inteligibilidade. Ou seja, de uma inteligência inumana e que, portanto, pode ser artificializada. Como ele mesmo Negarestani nos diz, "el inhumanismo es la extracción del núcleo normativo del humanismo" [...], "e, pois, "a través del cual el humano puede determinar y revisar lo que debe ser y construir y revisar las razones o normas mismas que moviliza para pensarse y transformarse a sí mismo"[9].

A concepção de mente em Reza é uma que precisa atender ao conceito de mente destituída de corpo. Ainda que eventualmente as condições materiais, como a existência do cérebro, bem como outros "constrangimentos" (como a natureza, social, lingüístico, econômico), venham a importar

[9] Negarestani, Reza. "El innumano, uma lectura rapida".

para a dialética da inteligência ou *Geist*, ela não se identifica com sua matéria, ela não pode ser concebida como um objeto metafísico, uma coisa entre outras, porque o que a define é antes a sua *função*, a sua atividade, "mind is not a thing, it is what it does (10)". A materialidade que importa à mente não é da ordem da natureza ou do que ela foi em algum passado remoto, mas aquela que resta nas razões apresentadas pelas estruturas lógico-semânticas formuladas na sociabilidade dos agentes racionais no espaço lógico das razões. É neste sentido também que Negarestani nega a formulação de um paroquialismo ou excepcionalismo humano, visto que o que a mente é, mais especificamente o que ela faz, é mover-se no terreno das críticas que dão ensejo às normas, enquanto que a natureza está sujeita apenas às causas (talvez Darwin não concordasse com isso...). Como resume Le, 2019, "Negarestani argues that the mind is dependent on material substrata without being reducible to them to the extent it is able to develop and pursue norms which are not given in nature, and which are therefore revisable by the community of rational agents".

A crença negarestaniana sobre o que ele denomina "panpsiquismo" diz-se sobre uma concepção da mente que passa ao largo de sua própria concecpção de inteligênia, ou seja, da ideia de que só é possível falarmos em mente quando racionalizarmos sobre os parâmetros de produção da sociabilidade e da semântica, do contrário, resta a crença desmedida na ideia de que a inteligência possa ser encontrada em outros entes, como a natureza, sem precisarmos estabelecer qualquer tipo de padrão definidor a priori, ou seja, a mente possuiria suas propriedades e normas já dadas pela natureza, e bem podendo ser encontradas em qualquer coisa ou objeto no mundo. Este panpsiquismo pode também ser visto como um fetichização da "inteligência natural" ou mesmo de uma inteligência artificial em oposição a uma razão autodeterminada (Le, 2019). Em momento oportuno gostaríamos de defender que a cisão realizada pelo autor entre a possibilidade da inteligência e sua inexistência nos demais objetos não é o problema da literatura que questiona a produção da inteligência como se unicamente disponível na razão iluminista, não é que outros objetos possuem "mente", mas que o excepcionalismo humano é cego a outras agências que não necessariamente passam pela mente se apenas a mente é o cenário, o palco, o lugar onde ocorre qual-

quer coisa que importa para a produção de conhecimento, como se todas as coisas no mundo ansiassem por ser alçadas a categoria do humano e como se a inteligência humana fosse mesmo a medida de todas as inteligências existentes e bastasse apenas ceder o direito da grandiosidade da racionalidade humana (como veremos à frente). Daí serem relevantes as críticas e agenciamento trazidos por Donna Haraway e Isabelle Stengers, por exemplo. Neste sentido, não existiria um panpsiquismo, mas a disputa sobre a conformidade da racionalidade humana geolocalizável, bem como a possibilidade de descentramento da racionalidade humana ocidental como único modo de aceder a qualquer coisa.

Do exposto até agora parece desnecessário apontar para a filosofia da inteligência negarestaniana como mais um capítulo da excecpcionalidade racionalista do humano quando para o próprio autor há uma diferenciação necessária entre "social linguistic" e "social practice", e ela sedimenta-se na agenda dos assim chamados "the greedy sceptic", ou seja, dos mesmos "genealogistas globais" que ou dizem ser impossível conhecer qualquer coisa sobre o mundo ou usam concepções sobre a materialidade do real para dispensar as "propriedades e normas" da mente "The greedy skepticism rejects the semantic basis of reason by reducing it to natural processes or power relations even as it relies on semantics to effectuate its critique of reason" (LE, 2019). Isso diz-se então é o núcleo duro da inteligência ("social linguistic"), aquilo mesmo na nossa pretensão de sempre poder reiventar o humano não se dispensa porque não inscrita numa ordem das coisas naturais, mas cujas estruturas dão ensejo à produção sempre outra da "materialidade" humana, e que não pode ser confundida com a "social practices", sempre em constante revisão.

E a mente apenas pode fazê-lo porque não é algo, mas *geist*, estrutura da inteligência geral que conduz à progressão da "unidade de inteligibilidade entre mente e mundo". *Geist* seria então menos um processo de extração de inteligibilidade que o movimento dialético de sua própria produção, "intelligence only turns into intelligence when it loses its passivity, when it actively begins to render reality intelligible and, in so doing, begins to re-engineer the reality of itself" (NEGARESTANI, 2018, p. 29). O que a inteligência é ou pode se tornar não se inscreve nem na natureza ou no seu

passado, mas, no dinâmico processo de suspensão (*Aufhebung*) e negação determinada, que ao revisar as etapas ditas transcendentais ou estruturais "experiences that have not yet been fully suspended in the self experience of the absoute", torna contingente e acidental o que parecia necessário e universal.

Em sendo assim, o processo cognitivo segue à dissolução do dado em direção à totalidade do pensamento, à própria diferenciação entre "sapience of human (reason) – thinking" e a "sentience of human (*homo sapiens sapiens* being), possibilitando o reconhecimento de suas próprias condições de realização por meio da consciência de si, e assim, proceder ao trabalho do negativo sobre o conceito e sobre o mundo, à modificação de sua estrutura mesma e, portanto, das normas, tornando-se um "objeto ou artefacto de sua própria concepção", "Where there is the possibility of having a history, there is also the possibility of having not only the concept of the concept, but also a history of history – a critical transformation of mind as an object into which it has trasnformed" (NEGARESTANI, 2018, p.2). Claro está a importância da teoria hegeliana quanto à formulação sobre a intersubjetividade para a construção deste lugar de produção e revisão das normas que deverá ser realizada pela comunidade de agentes racionais. Ou como nos resume Le (2019): "Negarestani argues that it is in knowing how one thinks by giving and asking for reasons in interactions with others that we are able to expand our intelligible field of experience and knowledge of ourselves and the world as we contest established norms and claims, and seek justifications for new ones in a dialectical process of rational enlightenment".

A consciência discursiva e não as estruturas pré-determinadas performam a possibilidade de auto-concepção ensejada pela história crítica de *Geist*, mais ainda "I am only conscious of myself as minded and minding because I am being recognised by another minded and minding" (NEGARESTANI, 2018, p.34). A consciência de si ocorre quando no processo dialético de reconhecimento eu concebo os outros como a contraparte de mim mesmo, ou seja, quando reconheço a mim e ao outro como pertencentes a mesma comunidade racional, apta a ensejar novos modelos normativos por meio da liberdade que informa *Geist*.

Este operar da razão cujo modo especial de desempenho diz-se por meio de sua funcionalidade é o que permite aos agentes racionais a formação de "atitudes, subjetividades e instituições" conquistadas por meio de novas habilidades cognitivas e práticas, conduzidas para uma reorientação do pensamento e da consciência a fim de ver descortinada as possibilidades últimas do pensamento, antes que qualquer obsessão por suas 'origens'. Ainda, *Geist* não se apresenta como um *deus ex machina,* a emancipação cognitiva dá-se na medida em que a experiência de *geist* enseje a unificação das "exigências locais" ou "experiências pessoais" com as ambições universais" ou "a impessoalidade ou objetividade do pensamento"; não que ambas as instâncias sejam igualmente válidas, o movimento de dessacralização da mente como algo dado ou inefável exige que os condicionamentos ainda persistentes descolem-se para um lugar onde toda e qualquer contingência da razão deixe de se apresentar como um obstáculo àquilo que ela pode vir a ser quando não impedimos a sua inteligibilidade expansiva, ou seja, quando não utilizamos nossos sistemas de seguridade humana para frustrar a emancipação humana universal total.

Para Negarestani, este espaço das normas, das razões, do pensamento posto em oposição à natureza, às causas e ao ser, é a própria substância da crítica, o lugar da luta política pelas normas, possível por meio da interação entre os agentes racionais dispostos a construir um "proyecto colectivo de auto-determinación y auto-revisión", na medida em que possuem as condições mínimas para reformarem-se e transcenderem seus condicionamentos,"el punto no es meramente el auto-descubrimiento, sino el rediseño de nuestra propia realidad y por lo tanto la de nuestra *physis* (la artesanía o labor de la mente)". Assim ele responderia a quem questionasse a reabilitação de um racionalismo que havia, segundo alguns autores, se perdido com a positividade da filosofia nas décadas de 1960 (citar noys), sobre a urgência da restauração de um terreno comum desde onde estabelecer a luta pela emancipação.

A Inteligência Artificial Geral deslindada ao longo do livro tem seu substrato nas "condições" acima expostas. A IAG não seria nada mais que a sociabilidade já reconhecidamente engendrada entre humanos, cujas razões vão embuir o terreno de produção da inteligência artificial, uma vez que a

IA é tão somente o compartilhamento das razões e normas, não entre humanos e máquinas, fica dito, mas de *Geist*. A IA é então uma sociabilidade produzida pela inteligência. Não é a IA que produz a artificialidade da mente, pois a mente é já um processo de artificialização e de contínuo desprendimento da matéria. *Geist* é já artificialização na medida em que se confunde com a produção do tempo, este que dá a ver normas e razões por meio do processo de autoconhecimento de si e reconhecimento do outro, este encaminhar-se de *Geist* para uma cada vez maior extração da inteligibilidade não produz necessariamente boas normas morais, enquanto a imponência do espírito pode dizer e fazer tanto quanto qualquer outra (mesma) IA.

> Artificiality is the reality of mind. Mind has never had and will never have a given nature. It becomes mind by positing itself as the artefact of its own concept. By realizing itself as the artefact of its own concept, it becomes able to transform itself according to its own necessary concept by first identifying, and then replacing or modifying, its conditions of realization, disabling and enabling constraints. Mind is the craft of applying itself to itself. The history of mind is therefore quite starkly the history of artificialization. Anyone and anything caught up in this history is predisposed to thoroughgoing reconstitution. Every ineffable will be theoretically disenchanted and every sacred will be practically desanctified (NEGARESTANI, 2018, p. 50 e 51).

Para Negarestani, a crença de que a mente humana pode produzir uma inteligência artificial que atravesse e supere a inteligência humana é uma que não compreende como a inteligência é produzida e produz a sua inteligibilidade e bem confunde as condições necessárias com as contingentes. Ao compartilhar *Geist* com a IA, Negarestani predita a transferência ontológica e jurídica do humano para as inteligências artificiais. Ainda, não há um binarismo aqui entre o humano e a IA, mas apenas a comunhão daquilo que já é desde sempre artificial e produtora da máquina do tempo. O humano pode ser um título transferível não devido a uma essência ou natureza predeterminada, mas porque "el título de lo humano puede ser transferido a todo lo que puede graduarse en el dominio de los juicios, todo lo que satisfaga el criterio de agencia racional o de persona (a saber, la autoridad y responsabilidad racional), sea un animal o una máquina". O projeto de emancipação humana deve-se então à transcendência geral da artificializa-

ção da inteligência a todos os rincões do mundo, mas também a todas as espécies e máquinas enquanto elas podem cooperar com a produção e "amplificação da autonomia coletiva".

Interessante notar que o artigo de Vincent Lee dá a ver as inconsistências do trabalho de Negarestani na medida em que este estaria em frontal oposição à concepção de inteligência de Nick Land. Para Lee, é preciso apontar para o fato de que Land consegue perceber variedades de inteligências para fora da concepção semântica-línguística negarestaniana, como seria, por exemplo, o sistema inteligente de Bitcoin que não faz perguntas ou pede justificativas na arena dos juízos racionais, mas ainda assim chega a resoluções de verdade para além dos erros e preconceitos plausíveis em um sistema de pensamento inteligente como delineado por Negarestani. Seria este último então o humanista dogmático que antropologiza a inteligência e é incapaz de perceber que a IA possui outros modos de existência, como também outros entes o possuiriam ainda quando não conseguiriam determinar suas próprias normas, é Negarestani, pois, quem confunde "traços contingentes e locais" com toda a possibilidade de inteligência. No entanto, o núcleo duro do pensamento de Negarestani, seu neoracionalismo e a crença de que há um *único modo de inteligência humana* para além de toda e qualquer contingência local não é verdadeiramente enfrentado. As críticas ao projeto negarestaniano giram em torno da afirmação de que há outras formas de inteligência para além da humana, mas a própria inteligência humana ainda é tomada em sua concepção universal. Ou a depender da perspectiva de Hilan Bensusan, como uma unidade desde onde tudo advém e para onde tudo conflui: "Intelligence is a universe builder and the circumstances of its birth are thoroughly immaterial. The unity of Geist – call this the inhumanist hypothesis – is committed to the idea that this scissiparity is impossible for there is no reality to rule-following beyond our ability to grasp it". Ainda assim, eu gostaria de continuar a imaginar que o problema a ser enfretado neste texto não é tanto o da multiplicidade de inteligências ou se G*eist* é unitário ou pode ser plural. O problema é a ideia de que a razão e a comunidade racional podem responder ao problema da emancipação humana de modo universal, imanente e totalizante.

Como veremos mais abaixo, a defesa do racionalismo dá-se de modo como se houverá sistemas de pensamentos irracionais. Irracionais em que termos, nos termos de uma racionalidade euronortecentrada (antropo-etnocentrada (VALENTIM, 2018) ou numa neo-racionalista, cuja concepção de inteligência destituída de toda e qualquer materialidade pode subsistir a quase tudo, menos ao próprio projeto de aprofundamento da 'racionalidade' humana? Seria importante que estes sistemas de pensamento fossem nomeados, e que os motivos para tal expostos a fim de não incorrermos na injustiça de pensarmos que o bom e velho "western colonial notion of other as noble savages" (NEGARESTANI, 2018, p.408) estivesse sendo atualizado. Quais seriam estes projetos então, aqueles das comunidades tradicionais resistentes aos "bons ventos da modernidade", ou talvez fossem o dos neoconservadores religiosos ou mesmo daqueles de filosofias contemporâneas não hegelianas? *Talvez aquilo que sobra de humano no inumanismo de Negarestani seja não apenas um silogismo, mas o bastião mesmo de uma racionalidade situada porque inscrita desde um projeto civilizador já bastante conhecido.* A armadilha dá-se de tal modo que ou reconhecemos que bem "somos animais racionais" e podemos todos entrarmos em uma arena de debate pública comum ou não o somos. Mais ainda, embora não clame por nenhum tipo de excepcionalismo humano, Negarestani postula que nos tornemos fiéis àquilo que somos por meio de uma transparência total de toda e qualquer inteligibilidade que produzimos, apegados à inteligência que produzimos enquanto comunidade, e que bem adentremos de bom grado ao espaço da razão se quisermos fazer parte da história da inteligência: "In the context of a philosophy of intelligence, this book also attends to the crucial question of what it means for us – humans – to remain faithful to what we are, to remain inteligible at least to ourselves here and now, and in doing so, to become part of the veritable history of intelligence (NEGARESTANI, 2018, p.3).

Aqui se torna irresistível citar um trecho já bastante conhecido do livro "metafísicas canibais" de Eduardo Viveiros de Castro:

> [...] Trata-se de afirmar que a questão "O que é o Homem?" tornou-se, por razões históricas por demais evidentes, uma questão impossível de ser respondida sem

> solércia, em outras palavras, sem que se siga repetindo que o próprio do Homem é não ter nada de próprio – o que lhe daria, por feliz consequência, direitos ilimitados sobre todas as propriedades alheias. Resposta repetida há milênios dentro de "nossa" tradição intelectual, que justifica o antropocentrismo por tal im-propriedade humana: o inacabamento, a finitude, a falta são o estigma que distingue nobremente a espécie, em beneficio do restante do vivente (há quem acredite). O fardo do homem: ser o animal universal, o animal para quem existe um universo. Os não-humanos, como sabemos – mas como diabo o sabemos? - são "pobres em mundo"; sequer a cotovia... Quanto aos humanos não-ocidentais, é-se discretamente levado a suspeitar que, em matéria de mundo, eles são, na melhor das hipóteses, apenas modestamente aquinhoados. Nós, só nós, os europeus, somos os humanos completos e acabados, ou melhor, grandiosamente inacabados, os exploradores destemidos de mundos desconhecidos (*plus ulra!*), os acumuladores de mundos, os milionários em mundo, os "configuradores de mundos". Como se vê, a metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo – interno (intraespecífico), externo (interespecífico), e se pudesse, eterno (intemporal). Mas o vento vira, as coisas mudam, e a alteridade sempre termina por corroer e fazer desmoronar as mais sólidas muralhas da identidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.26 e 27).

O ponto em disputa, e que não está dado pela obra de Negarestani, é menos sobre "a condição de possibilidade social formal", almejada por um projeto de transparência total cujos princípios sejam comungáveis pela comunidade humana, mas *o próprio terreno de onde se insurge o seu projeto epistêmico*. Assim, o inumanismo como processo de intensificação do humanismo racional é tão conservador quanto o humanismo essencialista ou o antihumanismo, uma vez que dissimula abster-se dos condicionamentos naturais ou causais enquanto reitera o projeto emancipatório cognitivo dado não desde Platão - como pensa escamotear o autor ao oferecer a filosofia como um projeto universal e atemporal porque a temporalidade advém de *Geist* -, mas desde o Iluminismo (período diretamente posterior e concomitante à expansão colonial), desde Kant, desde Hegel. O parágrafo abaixo se apresenta então como o resumo daquilo de que vamos nos acercar a fim de reafirmar a tese exposta acima.

> Another variation of such a fallacy is the equivocation between the socially instantiated functions of the mind and social practices in general. According to this errone-

> ous view, if social practices are warped by a system of social relations (let's say reshaped and distorted by capitalism), then powers of reason and judgement, or the structuring functions of the mind, are also tainted by this all-encompassing distortion or corruption. But such a thesis is based on flattening the distinctions between social linguistic practices and social practices in general, act and object, form and content. Linguistic practices are indeed social practices, but their sociality is not general, they are *sui generis* and formal social practices that must be sufficiently differentiated from other social practices. Absent this differentiation, any talk of real or material conditions, and therefore any critique of social relations, is little more than everyday talk which, lacking objectivity, is in every way arbitrary and dogmatically subjective (NEGARESTANI, 2018, p. 17).

Mais ainda, Negarestani arrisca-se a uma definição do que ele considera deveria ser o paradigma da "decolonization of thought" e da "true decolonial philosophy" - que, por óbvio, referenda-se em seu próprio programa filosófico -: a ideia de que a empreitada de *Geist* despreende-se do seu local de nascimento e pode, assim, "poison the slums of the earth" com "the compulsion of think" (Negarestani, 2018, p.408). Este seria o projeto emancipatório de Negarestani, proposto por meio de seu programa filosófico da inteligência: "a emancipação da cognição ela mesma". A partir da concepção de mente ou *Geist*, Negarestani traça as linhas do seu projeto emancipatório (necessariamente) universal: projeto que aposta na tarefa do pensamento engendrada pela filosofia desde Platão, pois relega à inteligência e a inteligibilidade que lhe deve ser continuamente imanente não apenas a possibilidade de um progresso infinito (ainda que não em sentido de evolução moral positivada), mas também na aposta da "equality of all minds" ("Philosophy begins with a universal thesis regarding the equality of all minds" (Negarestani, 2018, p.409), ou seja, num contágio da racionalidade que atingiria todos os povos do mundo "against the prevalent systems of exploitation". Para tanto, é preciso que a tarefa do pensamento abra mão de "some sort of immediate contact with land, territory, ethnicity", visto que os condicionamentos "locais e contingentes" não devem reificar a mente como se está tivesse uma essência substantivada ou fosse uma coisa como o é a natureza. Tais condicionamentos enquanto materiais ou tidos como sendo da ordem do "dado ou inefável" vão perdendo sua relevância na medida em

que a agência de *Geist* encontra seu caminho para a "impessoalidade e objetividade", ou seja, na medida em que as "local exigencies" e as "universal ambitions" fossem totalmente suspensas na experiência do saber absoluto, unindo-se em torno de um projeto emancipatório universal. O texto pinçado abaixo deve ser visto como um resumo do problema esboçado pelo diagnóstico heideggeriano do niilismo contemporâneo e talvez uma aposta negarestaniana em relação às soluções "aceleracionistas" de emancipação pela extração de inteligibilidades.

> Any system of thought that has a problem with what intelligence does to itself in order to remain intelligent and intelligible is an unfortunate historical phenomenon, and certainly will not be around for much longer. An ideology that can only acknowledge the merits of our history —its merits for continuation and remembrance—by disseminating a fear and mistrust of intelligence just because intelligence refuses to be impeded by what it recognizes and remembers of its past—just as we ourselves have refused to be impeded—can never be an agent of emancipation. Regardless of its zeal for emancipation and its readiness for emancipatory action, by evoking a narrow concept of history, such ideology only manages to lure humanity into slavery. Such a concept of history is precisely the history of servitude—and whoever practically or theoretically funds it is a slave-trader masquerading as a mouthpiece of emancipation (NEGARESTANI, 2018, p. 493).

Negarestani primeiramente nos dá um conselho sobre como deveriam ser os projetos emancipatórios decoloniais, que não se apeguem aos dados da natureza como terra, território e etnicidade. No excerto acima ele nos lembra de que está seria uma forma de concepção histórica estreita mascarada com a ideia de emancipação enquanto é, na verdade, uma ideologia que conduz a humanidade a um estado permanente de escravidão. Negarestani ele mesmo circunscreve o debate a partir de um estado de coisas onde haveria um conflito entre o "solo e o sangue" e os processos de desterritorialização que conduziriam a humanidade à emancipação dos registros de segurança humana e da "correção política". O debate visto por estas lentes será sempre ganho pelo projeto modernizador porque é sua tarefa primeva dissociar-se do capitalismo, do racismo, do patriarcalismo, da produção de excrementos do sistema, e apresentar-se como universal, ainda quando a prerrogariva por cada vez mais benesses e liberdade seja para uma mínima

parcela. Novamente, é preciso rever o que há de reacionário em projetos iluministas como os neo-racionais e o racismo em relação aos projetos descoloniais como se estes fossem *os* essencialistas: esses, ao contrário dos nossos, voltam-se para a terra e a etnicidade para dela retirarem a mesma segurança que retiravam há séculos porque afinal há aqui um valor relacionado ao "tradicional" que por si só deve ser considerado autêntico – algo que tento rebater acima quando refiro-me ao que se propõem os projetos descolonizadores.

Para evitar o que Negarestani teme, o olhar condescendente do ocidente para os outros como "nobres selvagens", uma espécie de concessão ontológica tendo em vista o 'desgaste colonial', pretendemos delinear estas diferentes posições não como sendo caminhos binários, como quereria o projeto modernizador, opções necessariamente excludentes - (e a literatura nos ajuda a compreendê-lo muito bem, vide "O mundo se despedaça", "Tempo de migrar para o norte", "As alegrias da maternidade") – mas como elas realmente se apresentam: ou o projeto emancipatório constituído como uma adesão niilista a *Geist*, o que a "intelligence does to itself in order to remain intelligent and intelligible", quer dizer, o encaminhamento para a artificialização da inteligência, antecedido principiológica e dogmaticamente pela bifurcação entre natureza e cultura, corpo e mente, razão e emoção, e que, em tese, conduzirá à emancipação universal (e com elas todas as promessas do iluminismo ao capitalismo), ou a tentativa de reescrever um projeto histórico permeado da colonialidade, cuja resistência é confundida com apego a terra ou tradicionalismos quando, na verdade, os projetos des-coloniais estão em busca de chaves outras que não aquela única apresentada pelo projeto colonizador.

É neste sentido que o ontologismo diagnosticado por Levinas também deve ser visto como uma totalidade epistêmica. Em sendo assim, interessa os discursos que dialogam com a natureza como dado e como conceito, não porque se opõem a ideia de que haja um caminho libertador da natureza (talvez esta seja também um dos caminhos de emancipação), mas porque as soluções binárias ou "normativamente ortodoxas" parecem-nos pouco apropriada ao modo como o problema se formula, necessariamente em múltiplos registros. Então quando em conversação com trabalhos como

os de Hegel e Negarestani, talvez a principal tarefa daqueles caracterizados como o não-ser da razão seja a que nos lembra Valentim (2018), ter como horizonte o caráter geofilosófico da metafísica ocidental e "que mantenha uma relação com a não-filosofia – a vida de outros povos do planeta, além de com a nossa própria", já que está é ainda a tarefa a realizar, estarmos atentos à reposição de uma subjetividade humana por demais situada, mas nos situarmos em projetos emancipatórios não iluministas.

A ideia de que as essências possam ser atualizadas parece-nos não apenas um ponto de disputa para o pensamento hegemônico, mas também uma impossibilidade epistêmica e ontológica para os outros não-ocidentais. Como nos diz Nelson Maldonado-Torres, constituiu-se na modernidade, sob o olhar antropológico, a plena certeza de que os outros são constituídos de "cultura" e, em assim sendo, essas seriam bárbaras, incivilizadas, primitivas, mágicas; a "filosofia" destes povos se pautaria por princípios religiosos já postos como necessariamente monolíticos, presos a normativas e jurisprudências estanques no tempo e no espaço, e ainda contemporaneamente não tendo plenamente absorvido o projeto iluminista civilizatório dadivoso da colonização. Neste sentido, a Europa e a civilização branca não possuem cultura (Leila Ahmed), nem fazem parte de uma sociedade cristianocêntrica, mas tão somente comungam de qualidades como a de serem seculares, racionais, legalistas, civilizadas. Com Lila Abu-Lughod dizemos é necessário escrevermos contra o grande projeto político imperial, "é necessário escrever contra a cultura", a criação de uma mitologia donde a imagem totalizante do outro concebe apenas uma realidade metafisicamente orquestrada para corresponder a nossa inteligibilidade sobre o mundo (e onde muitas vezes este outro procura atender a essas expectativas essencializando cosmogonias, normas, modos de vida (Rita Laura Segato).

É preciso então não confundir a existência de projetos totalitários como se opondo à modernidade, quando são, em verdade, sua contraface. Disso conclui-se menos pela transparência entre caminhos de direita ou de esquerda, emancipatórios ou não, que por decisões relativamente a quando é necessário "re-leer el canon del pensamiento occidental no por cierto desde las mismas reglas del juego que el canon propone, sino desde las consecuencias (intencionales o no)" (Mignolo, 2008, p. 17) e proceder a uma des-colo-

nização de nossas colonialidades epistêmicas, " des-colonizar toda pretensão teórica de totalidade" (MIGNOLO, 2008, p.16).

Recebido em 30/04/2021

Aprovado em 31/12/2021

REFERÊNCIAS

BENSUSAN, Hilan. "*zwischen Strom und Gestein*". Os humanos e a pan-política dos vírus (2020a).

BENSUSAN, Hilan. *Geist and Ge-Stell*. Beyond cybernetic convergence of intelligence and the unity of normativity (2020b).

BRAIDOTTI, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge, Polity Press, 2013.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; Grosfoguel, Ramon, editores. *El girodecolonial:* Reflexiones para uma diversidad epistémica más Allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre. Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Instituto Pensar, 2007.

DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidade e eurocentrismo*. In: LANDER E, organizador. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 55-70.

FEDERICI, Silvia. *O Calibã e a Bruxa*: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FIRESTONE, Shulamith. *A Dialética do sexo*. Coleção Bolso.

LE, Vincent. Spirit in the Crypt Negarestani Vs Land. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, vol. 15, no. 1, 2019.*

MBEMBE, Achille. *A universalidade de Frantz Fanon*. Disponível em: https://profedmarcb.files.wordpress.com/2018/06/mbembe-achille-a-universalidade-de-frantz-fanon.pdf

MIGNOLO, *Walter. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. *Introducción*. In: Henry, Paget. El color de la razón. Henry Paget; Santiago Castro Gómez; Eze Chukudi; Compilado por Walter Mignolo – 1ª Ed. – Buenos Aires: Del Signo, 2008.

NEGARESTANI, Reza. *Intelligence and Spirit*. Urbanomic, 2018.

RIVERA, Cusicanqui Silvia. Ch'ixinakaxutxiwa. *Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. Pinturas. 80 pp.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *O fim do império cognitivo*: as afirmações das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundaneidade e sobrenatureza*: ensaios de ontologia infundamental. Cultura e Bárbarie, 2018.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*; niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Matins Fontes: 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naifiy, 2015.

Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.