

Índice

Nota prévia	9
1. A hospitalidade e o outro	11
2. A vingança, o si e o ego	23
3. As máquinas da superinteligência artificial	39
4. O corpo e o mundo da inteligência artificial	49
5. Contra-argumentação e contra-contra-argumentação	69
6. Fascismo, neofascismo e a inteligência artificial	71
7. Espaço do corpo e arte contemporânea	77
8. Revoluções	85
9. Literatura e filosofia	93

1.

A hospitalidade e o outro

A relação com outrem, a maneira como com ele lidamos, como o hostilizamos ou o acolhemos, como o atraímos ou o abandonamos, atravessa todos os planos da vida individual, colectiva ou internacional. Actualmente, certos problemas prementes exigem a análise constante do modo como nos relacionamos com o outro: os fluxos crescentes de refugiados e migrantes que procuram abrigo nos Estados Unidos e na Europa, o racismo, a xenofobia, a violência doméstica, a homofobia e as questões de género, a escravatura sexual e laboral entraram de forma gritante na agenda política das nações. De modo geral, o desenvolvimento exponencial da violência, das guerras e da conflitualidade social exacerbada leva as sociedades a interrogarem-se, às vezes com desespero, sobre a patogenia actual da relação com o outro.

Tudo se passa como se a hostilidade entre os humanos fosse uma força primeira, inerente e definidora da sua natureza — força difícil, se não impossível, de domar e socializar. Foi assim, de resto, que uma certa tradição das doutrinas do contrato social concebeu o laço inicial entre os seres humanos, tal como se manifestava no estado de natureza. De Hobbes a Carl Schmitt, a guerra e a inimizade são dados pré-constitutivos das sociedades humanas, sem os quais não é possível compreender a génese do Estado. Ora, é interessante observar que nas descrições clássicas do estado de natureza, a característica essencial das motivações que levam ao estado “de guerra de todos contra todos” é o desejo de matar. Os comentários tradicionais raramente dão

importância a este facto que os textos claramente implicam. Citemos apenas o *Leviatã*, de Hobbes e o *Projecto de Paz Perpétua*, de Kant.

Hobbes afirma que o estado de natureza é, na realidade, o estado de guerra, e este não designa uma situação temporária, mas uma tendência permanente, uma “disposição para o combate”, que dura todo o tempo (enquanto não há paz)¹. Nesse tempo, em que não há lugar para nenhuma empresa, nem para a agricultura nem para o comércio, nem para a formação de uma sociedade, “reina um medo permanente, um perigo de morte violenta. A vida humana é solitária, miserável, perigosa e breve”². Hobbes refere-se constantemente a uma situação em que os homens são “capazes de se atacar e de se matar uns aos outros”. Por detrás das três causas principais de conflito, a competição, a desconfiança e a glória, está o medo de ser “atacado e morto”. Na verdade, em todo o texto sobre o estado de natureza, Hobbes pressupõe o medo de um humano sucumbir por morte violenta provocada por um outro humano. Matar por competição, por desconfiança ou por glória, quer dizer, para compensar uma humilhação, eis a grande motivação que instaura a guerra de todos contra todos. Este desejo de matar não constitui um pecado ou mal moral, porque no estado de natureza não há leis nem normas que se possam infringir. O que parece confirmar que o desejo de matar, na concepção de Hobbes, é inerente à natureza humana — enquanto esta não se moldar às normas do contrato social.

Curiosamente, Kant não está longe de pensar o mesmo. Limitemo-nos a assinalar que a ideia da “natureza humana”, tal como a apresenta no *Projecto de Paz Perpétua*, se caracteriza, no estado de natureza, pelas piores abominações, como o canibalismo e o impulso bélico, este último sempre pronto a irromper no meio da civilização, como comprovam as guerras constantes entre soberanos e monarcas, devastando povos e países inteiros. O desejo de matar continua a romper o tecido da paz que deveria envolver duradouramente as sociedades e as nações.

Devemos, então, perguntar: de onde vem esse desejo? Como nasce a hostilidade radical dos seres humanos contra outros seres hu-

1 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Gallimard, 2000, I, 13., pp. 224-225.

2 *Idem*, p. 225.

manos, o que a alimenta e a anima? Porque é que os homens se matam uns aos outros?

Vamos supor — com Hobbes, mas também com certos dados actuais da psicanálise infantil e da psicologia clínica — que a inveja é uma das afecções e das forças mais importantes que se manifestam desde a primeira infância.

Invejar é querer possuir qualquer coisa de valioso que o outro tem, e que o invejoso sente que deveria ter também. Daí que à inveja se associe naturalmente o desejo de vingança. Daí a agressividade do bebé contra a mãe que não lhe dá atenção ou, por exemplo, o ressentimento de um país derrotado por outro (por exemplo, a Alemanha, que, depois da Primeira Guerra Mundial, nunca aceitou o Tratado de Versailles — alimentando o ódio de Hitler, com todas as consequências políticas e bélicas que se seguiram).

O que é que a vingança quer compensar? O afecto que a suscita é o desejo de apagar uma humilhação que é a fonte primeira da vingança. Diz-se, muitas vezes, que o eu foi ferido, mas a humilhação já existe nas sociedades exóticas e nas crianças, antes da formação do eu. Sentir-se humilhado é ver-se de fora desvalorizado. Ser atingido na sua “honra”, no seu “bom nome”, na sua “consideração” — expressões da gíria jurídica — é ser humilhado. Aquele que humilha quer “vergar” o outro, “rebaixá-lo”, dominá-lo estabelecendo um desequilíbrio, uma desigualdade para seu benefício. Rebaixar significa desvalorizar, provocar vergonha, manchar a honra do outro. Sentir-se humilhado é sentir-se excluído, menos que humano, vítima de um defeito ou de uma tara. Não há indignidade maior do que ser humilhado e viver com isso como se fosse a condição humana.

É a força primeira de vida que preexiste ao eu, a que Espinosa chamava *conatus*, que é humilhada. Nas sociedades arcaicas, é esta força vital que faz circular o “sangue” e que define a “honra”. As metáforas que se construíram para designar essa força marcam, ao mesmo tempo, o valor que caracteriza o ser humano. Humilhar é negar violentamente a alguém esse valor. Vingar-se é querer reaver, também com violência, o valor roubado. Um autor, Avishai Margalit, mostrou, num livro célebre, *The Decent Society*, como a humilhação, em mil ocasiões da vida quotidiana, reduz o homem a uma condição sub-humana. Por isso se compreende que, na *vendetta*

mediterrânica, por exemplo, baste um olhar, um sorriso escarninho, para provocar um litígio mortífero.

A vingança transforma as forças de vida, convertendo-as em forças de morte. Ao ser humilhada, a vítima espelha e interioriza a força do inimigo, emprestando-lhe a intenção de matar. Esta intenção inverte-se com a inveja vingadora e o ressentimento, que projectam no outro uma força de morte. É o humilhado vingativo que agora quer matar.

Ao introjectar o desejo de humilhação que a vítima supõe no outro, cliva-se a imagem do humilhador em soberano e monstro. Inveja-se o soberano, odeia-se o monstro.

O ódio altera a imagem do outro, que ganha traços de anormalidade, maldade e crueldade incomuns e não humanas. O outro torna-se uma aberração, um monstro. Ao expulsar a vingança, as forças projectadas transformam-se em *forças monstruosas de ódio*: o ódio “normal” é intensificado, maximizado sem limites, visando agora a morte do outro. Eis como a vingança redentora perverte as forças de vida, transformando-as em forças mortíferas. Na imagem do “monstro”, as forças hostis nele investidas atingem um extremo (não por acaso, as caricaturas nazis do judeu representavam-no fisicamente como um monstro).

De maneira geral, o devir-animal — com todas as suas versões, das máscaras de Carnaval aos totens das culturas arcaicas, passando pelos híbridos do xamanismo e das mitologias — é um meio perfeito de intensificação de forças através da monstruosidade.

Eis porque a vingança de Atena reduziu Medusa a um monstro horroroso, o que fez com que as Erínias tivessem rostos hediondos e serpentes no lugar de tranças. Por outro lado, o mecanismo de alteração das forças mostra que a vingança não obedece, como geralmente se pretende, à lei de talião. Não se resgata a perda de um olho retirando um olho ao humilhador, ou um dente com outro dente, não existe mimetismo porque a vingança amplia a intensidade da força vingadora — não é o olho que se quer atingir, mas o ser do outro, a sua vida toda.

Tudo isto nos leva a formular uma questão: se a vingança instaura a hostilidade como força social predominante e se dela nasce o desejo de morte, será possível prevenir, atenuar ou mesmo eliminar a confli-

tualidade mortífera que alimenta a sociedade e a política? Como impedir que a hostilidade, que parece prevalecer nas relações dos humanos, se desenvolva e culmine no homicídio e na guerra? Como converter as forças que lançam os homens uns contra os outros em conflitos letais em forças de paz e de conservação da vida?

Kant deu uma resposta a estas perguntas no seu *Projecto de Paz Perpétua*, com toda uma concepção do federalismo entre nações animadas pelo espírito de *hospitalidade*. Esta tornou-se, para muitos pensadores, o antídoto do desejo de guerra e de morte que envenena as relações interpessoais e internacionais.

Entre estes autores, citemos Jacques Derrida e, em seguida, René Schérer. Do primeiro retenhamos apenas uma ideia: a distinção que faz entre “hospitalidade incondicional”³, absoluta, e hospitalidade jurídica, codificada em leis e normas concretas que regulam nacional e internacionalmente o acolhimento do estrangeiro. E a necessária e paradoxal ligação entre uma e outra.

O estrangeiro para os Gregos, lembra Derrida, não é o outro absoluto, o bárbaro, mas alguém que tem família, um estatuto social, uma pátria. Ora a hospitalidade tem dois sentidos, um, sem o qual não existe qualquer espécie de hospitalidade concreta, consiste em oferecer protecção e abrigo a alguém que não tem nome, nem sequer nome de família, a um “outro absoluto, desconhecido, anónimo”, deixá-lo vir para “ter um lugar no lugar que lhe ofereço, sem dele exigir nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo o seu nome. [...] A hospitalidade justa rompe com a de direito”. Pelo contrário, a hospitalidade condicional ou jurídica pode limitar tanto o espírito da hospitalidade absoluta que acabará por a desvirtuar. No entanto, uma não existe sem a outra.

Derrida acrescenta: “Praticando o direito, digamos assim, à hospitalidade incondicional, como dar lugar a um direito determinado, limitável e delimitável, numa palavra, calculável?”⁴ Como articular a hospitalidade incondicional e a hospitalidade concreta, juridicamente condicionada? Questão decisiva, que agora se levanta todos os dias perante os fluxos de imigrantes que pedem acolhimento aos

3 Cf. Anne Dufourmantelle / Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997.

4 *Idem*, p. 129.