

## Pluralidades de um *oikos* pós-humanista

**Lígia Bernardino**

*Universidade do Porto*

**Resumo:** Colocar o humano numa zona de interseção: entre a natureza, a máquina e a corporalidade, ele sobrevive adotando uma atitude de auto-reflexão e representando-se sucessivamente através das diferentes expressões de arte. O pós-humanismo tem como objeto de estudo essa confluência de circunstâncias, acentuando a responsabilidade do ser humano no devir do planeta. Pensá-lo face ao *oikos*, dentro desse *oikos*, o planeta-casa de uma multiplicidade de seres e culturas implica a convocação interdisciplinar de saberes capazes de contribuir para a descodificação do mundo. O estudo das diversas expressões artísticas, e da literatura em particular, contribui para tal descodificação. O presente ensaio exemplifica algumas das potencialidades desta nova metodologia dentro dos estudos culturais.

**Palavras-chave:** Pós-humanismo, ecocrítica, técnica, ética, interdisciplinaridade, discurso

**Abstract:** Placing mankind in an intersection point: nature, machine and bodiness compound a species that survives in a state of self-awareness and constantly self-representing through different art modes of expression. Post-humanism adopts as its object of study this confluence of circumstances, thus highlighting the role human beings have in a changing planet. Thinking mankind facing the *oikos*, within the *oikos*, the home-planet of a multiplicity of beings and cultures, implies calling upon interdisciplinary ramifications of knowledge that will enable a broader world decodification. That comprises the study of works of art, namely literature. This essay exemplifies the potentialities of such an approach within cultural studies.

**Keywords:** Post-humanism, ecocriticism, technology, ethics, interdisciplinarity, discourse

Whilst this planet has gone cycling on according to the fixed law of gravity, from so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being, evolved.

Charles Darwin, *The Origin of Species* (1998: 243)

O mundo, que os sentidos tonificam,  
surgia-nos então todo enterrado  
na nossa própria carne

Luís Miguel Nava, “Sem outro intuito” (2002: 217)

### Questionável mundo novo

As mudanças climáticas fruto da ação humana, a invasão do corpo pela tecnologia, a barbárie em massa: para o bem ou para o mal, a humanidade descendente da revolução industrial debate-se com fragilidades que abalam o suposto domínio humano sobre os elementos, logo, sobre o seu percurso na Terra. Na literatura, no cinema, nas artes em geral sucedem-se cenários apocalípticos de ameaças planetárias, muitas delas resultantes da ação humana, apesar do conhecimento e dos avanços científicos. Ora, face a este novo mundo, o pós-humanismo apresenta-se como corrente interdisciplinar complexa cujo fim é perspetivar as evoluções do ser humano no século XXI, numa altura em que parece configurar-se uma mudança civilizacional.

A reflexão é tão ontológica quanto pragmática. Ao mesmo tempo que se levantam questões no que diz respeito ao que é próprio da espécie humana, por oposição, por exemplo, ao animal não-humano, tentam-se descobrir soluções para problemas ambientais, políticos, sociais que põem em perigo o *oikos*, casa-planeta comum a todo o vivo. O pós-humanismo, enquanto nova disciplina dentro dos estudos culturais, encontra na convocação dessa diversidade de saberes as metodologias e os instrumentos para a análise cultural empreendida. Face à constatação de que o ser humano vive uma época de transformação, criam-se dependências de controlo incerto. Reconhecendo-se como espécie pertencente à natureza, o ser humano fá-la perigar pelo abuso dos recursos naturais. Ao

mesmo tempo, deixa-se invadir pelas tecnologias, ao ponto de, ironicamente, o filósofo Paul Virilio o apelidar de “terminal-man” (2008: 11), devido precisamente à criação de tantas dependências.

Em 2014, Timothy Welsh organizou um seminário na Universidade de Loyola, em Nova Orleães, subordinado ao tema do pós-humanismo. Na introdução do livro, divide os ensaios então produzidos por áreas temáticas tão diversas quanto filosofia e ética, corporalidade, identidade, raça, gênero, alteridade, conceitos de família, medo e horror. Tal abrangência, afirma Welsh, “testifies to a thorny matrix of ethical, social, political, and environmental issues bound up with the posthuman” (2015: 8). A convicção latente é a de que a época do pós-humanismo já se tornou uma realidade, mas a comprovação só se efetiva através da interdisciplinaridade: o humano que habita o século XXI precisa de articular-se com o diverso para compreender o seu posicionamento face ao restante vivo e com a tecnologia a que deu ser.

Do darwinismo à teoria da relatividade, do marxismo à psicanálise, do humanismo à tecnicização das vivências, o percurso humano do pensamento e da criação artística transformou-se substancialmente desde meados do século XIX, resultando num abalo a convicções antropocêntricas. À medida que a ciência vai descobrindo os segredos do universo, acentua-se a relativização do ser humano, pela consciência de que pouca diferença material existe entre ele, o restante vivo e os elementos. A assunção desta interdependência não nega a excecionalidade humana. No entanto, tornam-se evidentes vulnerabilidades biológicas e éticas do ser humano, o que as diversas expressões artísticas têm vindo a assinalar.

À consciência segundo a qual o ser humano não existe sem a segunda natureza, aquela que criou ao civilizar-se, ao construir a cultura, alia-se o conhecimento da pertença à primeira natureza, conjuntamente com as restantes espécies. Nesta condição dúplice, salienta-se uma carência básica, que declare a especificidade humana. Segundo Giorgio Agamben,

A máquina antropológica do humanismo é um dispositivo irónico que verifica a ausência de uma

natureza própria para *Homo* – mantendo-o suspenso entre uma natureza celeste e uma terrena, entre o animal e o humano – e, por conseguinte, o seu ser sempre menos e mais de si próprio. (Agamben 2011: 47)

De acordo com esta ideia, o Humanismo surge enquanto reação a uma lacuna original, advinda da própria formação do ser humano: ele nasce à imagem de Deus, resultando, portanto, de um modelo, mas partilha com o animal muito do seu material biológico. Por isso, está entre, o que implica uma indefinição, talvez uma ausência, do que lhe é próprio.

Para Bernard Stiegler, a ausência enquanto elemento formador da espécie humana está também patente no mito de Epimeteu e do esquecimento que esta figura mitológica tem, ao atribuir todas as qualidades aos animais, esquecendo-se do ser humano, assim o desprovido de atributos. O que Stiegler define como invenção desta espécie acontece quando o irmão de Epimeteu, Prometeu, tenta consertar o erro, roubando o fogo divino e atribuindo-o àquele ser vulnerável e despojado: “religion, parole, politique, invention, tout cela n’est que le coup essentiel du défaut d’origine. L’essentiel, c’est l’accident, l’absence de qualité” (Stiegler 2006: 200), comenta este filósofo. Nesta perspetiva, o mito contribui para expor a vulnerabilidade humana, bem como as marcas deixadas enquanto ser vivente no *oikos*.

Já para Agamben, o humanismo encerra em si a negação da autonomia e da exceção humanas, afirmando que “a descoberta humanística do homem é a descoberta da sua falta a si mesmo, da sua irremediável ausência de *dignitas*” (2011: 48), sustentando esta ideia pela precariedade que acompanha a evolução humana e que se manifesta tanto no que diz respeito a deformações físicas, quanto em alguns atos aberrantes. A questão da inumanidade estende-se assim do físico aos atos, e estes enquadram-se em questionamentos éticos. Stiegler, por seu turno, aponta o engenho como compensação para o esquecimento, que se manifesta tanto na capacidade inventiva, quanto na prótese, numa permanente convocação de saber e saber-fazer, ou seja, da ciência e da técnica. Daqui resulta a definição segundo a qual o ser humano é essencialmente “un être technique” (Stiegler 2006: 64). Este filósofo destaca ainda a vulnerabilidade humana inicial:

precisando de transcender-se para sobreviver, usa artifícios físicos e mentais, numa tentativa de auto-superação que acaba por criar mecanismos de controlo duvidoso e, portanto, potencialmente perigosos.

Escreve Gonçalo M. Tavares em *Breves Notas sobre a Ciência*: “claro que o Perigo é a origem dos métodos científicos mais eficazes” (2006: 11). Ora, este pequeno livro de fragmentos e, portanto, de indefinição genológica, acaba por ilustrar a ineficácia de uma catalogação precisa. Sugerindo a paixão que move os cientistas, ao afirmar que “tu não usas a metodologia. Tu és a metodologia que usas” (62), a objetividade que acompanha a ciência perde o seu valor absoluto, ao mesmo tempo que indicia a autonomia da ciência e dos processos científicos: estes impelem a descoberta, como se o ser humano cedesse a sua vontade à imposição dos fenómenos observados e dos instrumentos usados.

Em suma, nada depende apenas do ser humano, ainda que tudo este possa investigar. Entre a literatura e a ciência, entre o conhecimento e a técnica, as Humanidades precisam da interdisciplinaridade nesta era de articulações. Os estudos pós-humanistas, seja na sua vertente voltada para a técnica, seja na abordagem das representações da natureza, recorrem à pluralidade dos saberes para melhor perspetivarem o ser humano na sua relação com o *oikos*.

### Consciências exegéticas

Menos fratura, mais sequência: analisar os atos humanos do século XXI, seja de um ponto de vista filosófico, seja através da exegese literária, implica uma abertura à porosidade que constitui a própria espécie. Tzvetan Todorov defende que a especificidade literária deverá encontrar-se mais a um nível molecular do que atómico, pelo que “a literatura será uma travessia dos níveis, o que não contradirá o facto de que em cada um deles as suas propriedades sejam partilhadas por outras produções” (Todorov 1993: 100). Enquanto unidade mínima, o átomo implica um olhar auto-centrado, impedindo as irradiações que a molécula incita por ser um conjunto de átomos, logo, por suscitar a interrelação e dela necessitar. O mesmo será dizer que a abertura à interdisciplinaridade permitirá uma análise mais abrangente de um objeto literário ou de outra expressão

artística. A literatura está num patamar de interseção, dado nela confluírem saberes múltiplos, pelo que tanto pode ser objeto de ciências várias, como recorrer a essas mesmas ciências para uma mais completa análise textual. A prática hermenêutica abre-se, portanto, a possibilidades múltiplas, decorrentes das especificidades dos tempos e correntes em que se desenvolve.

Ora, nesse sentido, o texto disponibiliza-se sucessivamente a novas abordagens, sobretudo através da mediação interdisciplinar. A exegese da corrente pós-humanista decorre dessa mediação, usada tanto na releitura dos clássicos, quanto na interpretação de obras contemporâneas que questionam a articulação do ser humano com o meio envolvente. “*Não olhar sempre da mesma maneira para as palavras*” (2013: 46), afirma, em itálico, Gonçalo M. Tavares no livro *Atlas do Corpo e da Imaginação*. Numa leitura pós-humanista, há sempre a possibilidade de uma análise-outra, não só devido à linguagem, mas também por causa das ciências várias convocadas para os estudos a efetuar. Para além das palavras, e glosando Gonçalo M. Tavares, o projeto pós-humanista propõe não olhar para o ser humano sempre da mesma maneira. Afinal, este projeta-se constantemente para além de si próprio, assim indefinindo as suas fronteiras.

Cary Wolfe, um dos mais eminentes teorizadores do pós-humanismo, defende que “the history of science shows that all of these places that we used to confidently draw the boundaries between those whose lives count as lives and those whose lives don’t, are constantly shifting” (2014). Esse movimento contínuo imprime a necessidade de se proceder a constantes revisões no que diz respeito à relação do universo humano com o *oikos*, casa comum, integradora, para além de uma exclusividade antropocêntrica. Afinal, o ambiente humano excede aquele que foi concebido pela sua inventiva e pelo seu saber-fazer. Do ambiente humano faz também parte a natureza, pelo que a interseção dos dois mundos é inevitável. A convocação de outras ciências para a interpretação do texto literário, do cinema ou das artes plásticas resulta assim das transformações sucessivas acerca do que define a espécie humana, portanto, da sua ontologia.

Jacques Derrida aponta a falácia do discurso filosófico tradicional na determinação do que é próprio da espécie humana através da atitude perante o animal. Afinal,

il ne faut pas se contenter de marquer que ce qu'on attribue au «propre de l'homme» appartient aussi à d'autres vivants, si on y regarde de plus près, mais aussi, inversement, que ce qu'on attribue au propre de l'homme ne lui appartient pas en toute pureté et en toute rigueur. (Derrida 2008: 90)

Há assim a persistência de uma indefinição. Os estudos interdisciplinares poderão contribuir para o esclarecimento do poliedro que é o ser humano através da mobilização de conhecimentos, metodologias, análises de áreas diversas. Anacrónica será a sua extração da natureza; redutora será perspectivá-lo apenas por si próprio, simplista seria a consideração da cultura como se se situasse aparte do *oikos*. Perante a consciência de que o ser humano pouco tem de próprio, pois tudo o que o constitui pode também pertencer ao que o transcende, Derrida acaba por contribuir para o desfazer de clivagens, como a que opõe natureza a cultura. Saber que é um ser biológico impede a extração do ser humano à natureza; saber que a cultura resulta também dos locais, do clima, dos acidentes naturais, como os estudos antropológicos fundamentam, impede a existência de uma efetiva oposição à natureza. Perante tal entrelaçamento, só os estudos interdisciplinares poderão contribuir para uma análise abrangente das humanidades.

A eliminação de clivagens é um dos pontos-chave dos estudos de Bruno Latour. Criticando o discurso demasiado científico-mecanizado principalmente das culturas ocidentais, como que omitindo a pertença humana à natureza, este epistemólogo salienta a necessidade de uma nova perspetivação da cultura relativamente ao universo não-humano, que a linguagem pode desde logo inferir:

Le discours n'est pas un monde en soi, mais une population d'actants qui se mêlent aux choses comme aux sociétés, qui font tenir les unes et les autres, et qui les tiennent. S'intéresser aux textes ne nous éloigne pas de la réalité car les choses ont droit, elles aussi, à la dignité d'être des récits. Quant aux textes, pourquoi leur dénier la grandeur d'être le lien social qui nous fait tenir ensemble? (Latour 1997: 123)

A aceitação da pertença a um universo plural atinge o próprio domínio da linguagem: enquanto forma de mediação, ela traduz o mundo humano e não-humano, donde o incitamento de Latour para interpretar os textos enquanto lugares inclusivos de

entendimento que potencialmente transcendem o universo humano. Espelhar o mundo através da linguagem, do texto, implica o recurso a saberes vários, com vista a uma análise mais abrangente e esclarecedora do ser humano no *oikos*, ou das coisas na sua relação com o ser humano. Há assim a proposta de uma nova dimensão interrelacional que promove a releitura do mundo, face à constatação da rede de dependências que constituem as vivências de humanos e não-humanos. O pós-humanismo encontra na multiplicidade dessas ligações o seu objeto de estudo.

### Discursos da natureza

A abundância de novas formas de olhar o mundo permite a relativização de concepções estritamente antropocêntricas, na consciência de que, como afirma Cheryll Glotfelty, uma das pioneiras da ecocrítica, “all ecological criticism shares the fundamental premise that human culture is connected to the physical world, affecting it and affected by it” (1996: XIX). De novo o *oikos*: todas as espécies e os elementos vivem numa casa comum, e essa realidade percebe-se tanto nas criações artísticas, quanto nos estudos científicos, cuja existência depende dessa co-habitação.

Glotfelty define a ecocrítica como “the study of the relationship between literature and the physical environment” (XVIII); já Jonathan Bate defende o termo de eco-poética para aproximar a cultura da natureza, considerando que “*poiesis* in the sense of verse-making is language’s most direct path to return to the *oikos*, the place of dwelling” (2000: 76), ao passo que o ritmo poético se constitui enquanto “an answering to nature’s own rhythms” (*ibidem*). Deste modo, mais do que um relato externalizado da natureza, perceber como ela se infiltra nos processos criativos reposiciona o ser humano: também ele é natureza, também ele é constituído pelos elementos presentes em qualquer outro ser vivo. Portanto, reflete o ensaísta,

a central question in environmental ethic is whether to regard humankind as part of nature or apart from nature. It is the task of literary ecocriticism to address a local version of that question: what is the place of creative imagining and writing in the complex set of relationships between humankind and environment, between mind and world, between thinking and dwelling? (Bate 2000: 72)



Notam-se as preocupações éticas que este reposicionamento humano provoca: não se trata apenas de uma reflexão acerca do papel do ser humano na natureza, mas de uma interação orgânica com a natureza, na consciencialização de que o processo criativo é produto dessa interrelação. Tal ponto de vista permite concluir que o âmbito da eco-poética entronca nos estudos pós-humanistas, dada a renúncia a conceitos estritamente antropocêntricos. Porém, a existência de um *oikos* comum e a consciência dos ecocídios potenciais ou já acontecidos pela extinção de espécies ou pelos desastres ecológicos, questionam os modos de soberania humana, ao mesmo tempo que convocam saberes transdisciplinares para análise da relação da natureza com a cultura, do ser humano com o *oikos*.

As questões ambientais, juntamente com a importância que a tecnologia tem no quotidiano do último quartel do século XX, produziram uma nova configuração do relacionamento do ser humano com o que o transcende. Nem a criação de uma natureza cénica, de uma *aurea mediocritas* clássica, nem a contemplação abismada de montanhas ou oceanos sublimes do Romantismo: a natureza corre nas veias dos seres, as metamorfoses são apenas modo de expressão dessa mesma natureza.

*Cantos do Canto*, livro de Fíama Hasse Pais Brandão publicado em 1995, atesta as possibilidades interrelacionais entre os seres e a alma, entre a matéria e o espírito, numa fusão de espaços habitados por uma multiplicidade de espécies. Lê-se no poema “Canto dos insectos”:

Podia cantar as aves, mas os insectos  
são um misto de aves, de astros e de átomos  
que giram em órbita como as imagens de atlas  
do Universo ou esboços de átomos.  
As aves são as almas regressadas  
ou que vêm da matéria para nós. (Brandão 1995: 9)

A recusa de um discurso tradicional de contemplação do belo resulta da substituição das aves pelos insetos e da descrição destes a partir de um discurso de fragmentação até ao

átomo, que tudo indiferencia. Não interessa aqui a convocação de uma natureza externalizada, a contemplar numa perspectiva antropocêntrica de oposição entre o ser humano e a alteridade. Não interessa, pois, anotar a presença do belo – e aí a evocação das aves iria mais ao encontro do horizonte de expectativas –, mas intuir a presença de um ínfimo que indistingue formas convertidas em átomos, e esses são a matéria do Universo.

De um ponto de vista da relação da literatura com o ambiente, objeto de estudo da ecocrítica ou da sua ramificação enquanto ecopoética, não surgem, neste livro de Fíama Hasse Pais Brandão, desastres ambientais, nem a idealização da natureza enquanto espaço utópico, mas nota-se a correlação inevitável das espécies, bem como uma tomada de consciência das redes de co-habitação que a biologia confirma. A esta ciência e à física dos átomos junta-se ainda uma componente espiritual, clara desde o início pelo próprio título, que glosa o bíblico *Cântico dos Cânticos*. Há assim uma força metafórica que sacraliza a natureza e só conseguida pela emergência dos versos:

O escaravelho cai na mão do Amado  
e à sua direita tem o seu lugar  
quando for esmagado pelo algoz  
que não esteja possuído de fascínio.  
Não desisto de cantar os animais  
e as plantas que no berço me embalaram  
e me ditaram a voz própria dos poemas. (Brandão 1995: 11)

Como se percebe neste excerto, analisar o poema de Fíama Hasse Pais Brandão a partir de uma perspectiva ecocrítica implica a convocação de estudos culturais não redutíveis a uma única disciplina das humanidades ou mesmo das ciências naturais. Para além do fascínio pela natureza, nota-se nele a bagagem cultural da autora, que se intersecciona com o momento especial de observação. A alusão bíblica cruza-se com o saber empírico transmitido pela memória; o sentimento estético é atravessado por um apontamento ético; a sacralidade é ameaçada pela profanação eventual de quem não se deixa imbuir pelo efeito da beleza e se predispõe ao esmagamento do outro. Religião,

filosofia e psicologia são, assim, saberes convocáveis para o aprofundamento de uma análise deste poema.

Quando o sujeito poético profere “o que a Natureza une ante os meus olhos / nada o pode desunir na minha vida” (11), concretiza o objeto de estudo da ecocrítica: não se limitar a uma abordagem acerca da literatura ambiental, mas voltar-se para o relacionamento do ser humano com o *oikos*. Trata-se, assim, de partir da linguagem para os mais diversos polos da relação da espécie humana com o mundo.

### **Corpo, máquina, *oikos***

Estudos antropológicos de civilizações não industrializadas comprovam o reflexo na linguagem dos posicionamentos culturais. Ao estudar a literatura das tribos índias norte-americanas Paula Gunn Allen conclui que “through the sacred power of utterance, they seek to shape and mold, to direct and determine, the forces that surround and govern human life and the related lives of all things” (1996: 242). Ora, essa expressão do mundo encontra na irradiação do homem para além de si mesmo amplo objeto de análise que elimina fronteiras corpóreas. Quando Luís Miguel Nava escreve que “a exactidão das coisas, a plena adequação de cada uma aos seus contornos, é algo que jamais se verifica” (2002: 185), o poeta percebe a constante mobilidade do mundo, que não é o heideggeriano mundo construído pelo homem, mas aquele que resulta da força dos elementos. Para além do visível, há um fluxo incontável mesmo para o ser humano, que perde as fronteiras de si próprio.

Os estudos pós-humanistas acrescentam à importância da natureza a preponderância que a técnica exerce sobre a pólis do século XXI. Como pressuposto, perdem-se as clivagens, pois natureza e cultura, técnica e vida biológica não são analisadas enquanto pólos opostos, mas constituem-se como elementos interrelacionais. Em *Breves Notas sobre a Ciência*, Gonçalo M. Tavares escreve a itálico que “*Tu pensas mais porque tens máquinas; pensas mais através das máquinas*” (2006: 132), acrescentando que a máquina é um “raciocínio cristalizado” (133). Logo, pensamento e máquina, estratégia e gesto fundem-se, do que se conclui que só o seu interrelacionamento permite a existência mútua: a

máquina é criada pelo homem, mas é também responsável pela ocorrência de novos pensamentos. Em suma, a máquina é instigadora da capacidade inventiva humana.

Em *A Máquina de Joseph Walser*, livro de Gonçalo M. Tavares publicado em 2004, o protagonista exemplifica o trânsito decorrente da aproximação do homem à máquina: “como se fossem materiais que pensam, dissera Joseph Walser. Claro que os humanos eram materiais que pensavam!” (2004: 9). Analisar este extrato através de uma perspetiva pós-humanista implica tanto um estudo de âmbito ontológico, quanto técnico-científico: não se trata apenas da busca de uma definição do que é um ser humano, mas também dos elementos, ou das peças, que compõem uma máquina. Só assim se validará a conclusão desta personagem-ciborgue.

Se a técnica e a prótese surgem como formas de evolução e auxílio do homem, a consequência é a perda de uma efetiva autonomia humana. Onde o pós-humanismo, donde o elogio do híbrido que, por exemplo, Donna Haraway, não sem ironia, afirma no seu manifesto “We are all cyborgs” (1991). Nele, a defesa da técnica enquadra-se numa perspetiva dinâmica dos tempos, para além de uma aproximação da natureza à condição feminina, para denunciar a opressão de um mundo androcêntrico. Assim, os estudos pós-humanistas abrem-se à interdisciplinaridade, por projetarem uma análise da cultura e das expressões culturais suficientemente abrangente para convocar estudos de género, identidade, alteridade, para além de filosóficos, éticos ou até das ciências naturais.

Há assim um princípio fundamentador do pós-humanismo, que se determina pela ausência de fronteiras absolutas para definir o humano. Afirma-se, pois, como um espaço de reflexão em que se salientam as relações do ser humano com o outro, seja este a natureza (e aí a ecocrítica vai-se assumindo como corrente importante) ou a tecnicização do espaço em que vive. Essa indefinição de limites estende-se, em termos literários, na formulação de novas imagens que partem do corpo para o exterior, num movimento constante entre o abstrato e o concreto, entre o corpóreo interior e o seu exterior. “A mesa”, de Luís Miguel Nava, sugere um movimento centrípeto de indistinção:

Da mesa a que me sento, onde registo em traços largos esta ideia, uma pequena parte começou-se-me

a entranhar na alma, fascinada pela expectativa de a madeira se poder aos poucos converter em carne.

Atrás dela, os objectos que sobre ela estão poisados – o papel, a esferográfica, o relógio, um espelho – irão decerto reclamar idêntico destino.

Não tarda, desta forma, que o meu sangue me reflecta e que aos meus órgãos o relógio ceda o privilégio de marcar no mostrador o verdadeiro tempo do meu espírito. (Nava 2002: 184)

A concreta madeira de uma concreta mesa sugere à alma a possibilidade de converter-se em carne; os objetos infiltram-se nos órgãos, que passam a refletir o tempo: tudo se constitui em fluxo que funde a matéria inerte a organismos celulares, a alma ao corpo, a memória ao sangue. Nesse processo, regista-se uma perda da identidade pessoal, num radicalismo que atinge a própria identidade humana: os elementos que constituem a mesa e objetos nela colocados, assim como todas as células que compõem o sangue, desmontam os corpos para se prefigurarem apenas enquanto partes constitutivas da espécie humana ou não.

A dissolução de identidade configurada no excerto acima remete para a constatação de que o ser humano se integra no *oikos* para além da sua excecionalidade enquanto criador de uma segunda natureza. Ora, essa consciência reposiciona-o, levando-o à superação dos seus limites pela afirmação de um potencial conectável: nada do que o constitui na sua corporeidade é diferente do cosmos. Por outro lado, a dependência humana é crescentemente visível: a transformação dos recursos naturais e a invenção das máquinas são imprescindíveis para a sobrevivência, já que enquanto espécie, o ser humano está despojado de um próprio capaz de garantir-lhe a autossuficiência.

Cary Wolfe defende que “posthumanism means not the triumphal surpassing or unmasking of something but an increase in the vigilance, responsibility, and humility that accompany living in a world so newly, and differently, inhabited” (Wolfe 2010: 47). No século XXI, o conhecimento acrescido do universo, aliado à evolução técnica e tecnológica, gera desafios que exigem permanente diálogo inter-saberes, inter-artes, transdisciplinar. O pós-humanismo insere-se neste panorama. Conforme referem os ensaístas Ivan Callus, Stefan Herbrechter e Manuela Rossini, esta linha de pensamento constitui-se enquanto “a

social and technocultural practice that names the present time” (2014: 105). Uma designação que tenta definir o presente, portanto, que tenta ser um pólo conglomerador de diversas tendências, ou um “umbrella term” (117) dentro das Humanidades, assim instabilizando anteriores definições do humano.

No romance *Órix and Crake*, Margaret Atwood escreve que “permanecer humano é ultrapassar um limite” (2010: 320). O ambiente deste livro é apocalíptico, porque, após uma pandemia, só um representante dos seres humanos tal como os conhecemos permanece vivo. É ainda pós-humano, dado os únicos seres geneticamente construídos a partir dos seres humanos já não pertencerem a esta espécie, possuindo vidas mais curtas e não se percebendo neles a existência da maldade. As reflexões éticas entrelaçam-se com as descobertas científicas, consolidando a ideia de que, no século XXI, a espécie humana se encontra num patamar em que a técnica se une à natureza e só dessa forma a sobrevivência humana se viabiliza.

O corpo humano disponibiliza-se à intervenção técnica: para Stiegler, isso é sinal do “changement d’époque” (2006: 103) que posiciona o homem fora da natureza e, por consequência, fora também de si próprio, assim concretizando a sua desumanização. Conforme defende, “plus l’homme est puissant, plus le monde se «déshumanise»” (*ibidem*), e isso potencia cataclismos. O pós-humanismo, enquanto corrente de pensamento, alerta para a necessidade de se manter uma vigilância sobre os atos humanos, principalmente no que diz respeito à relação da humanidade com o que a transcende.

Segundo Jonathan Bate, “the values with which the humanities have taught us to regard humankind have rarely been extended to the material world which the sciences examine and technology transforms” (2000: 244). Pensar o mundo assumindo a importância da dimensão não-humana obriga a uma análise plural, interdisciplinar. Afinal, o eu-humano é também um outro, pertencendo a um vasto *oikos* e com este partilhando grande parte do seu ser. Os estudos pós-humanistas incorporam essa diversidade.

## Bibliowebgrafia

- Agamben, Giorgio (2011), *O Aberto. O homem e o animal*, Lisboa, edições 70 [2002].
- Allen, Paula Gunn (1996), "The sacred hoop: A contemporary perspective", in AA.VV., *The Ecocriticism Reader*, org. Cheryll Glotfelty, Athens, Georgia [1986]:241-263.
- Atwood, Margaret (2010), *Órix e Crex. O último homem*, trad. de Ana Maria Chaves e Ana Mafalda Costa, Lisboa, Bertrand [2003].
- Bate, Jonathan (2000), *The Song of the Earth*, Londres, Picador.
- Brandão, Fíama Hasse Pais (1995), *Cantos do Canto*, Lisboa, Relógio D'Água.
- Callus, Ivan, Herbrechter, Stefan e Rossini, Manuela (2014), "Introduction: Dis/Locating Posthumanism In European Literary And Critical Traditions", *European Journal of English Studies*, 103-120.
- Darwin, Charles (1998), *The Origin of Species*, London, Wordsworth Editions [1859].
- Derrida, Jacques (2008), *Séminaire. La bête et le souverain*, Paris, Galilée.
- Glotfelty, Cheryll (1996), "Literary studies in an age of environmental crisis", in AA.VV., *The Ecocriticism Reader*, org. Cheryll Glotfelty, Athens, Georgia: xv-xxxvii.
- Haraway, Donna (1991), *Simions, Cyborgs and Women. The reinvention of nature*, Londres, Free Association Books.
- Latour, Bruno (1997), *Nous n'Avons Jamais Été Modernes*, Paris, La Découverte & Syros [1991].
- Nava, Luís Miguel (2002), *Poesia Completa. 1979-1994*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- Tavares, Gonçalo M. (2004), *A Máquina de Joseph Walser*, Lisboa, Caminho.
- (2006), *Breves Notas sobre a Ciência*, Lisboa, Relógio D'Água.
- (2013), *Atlas do Corpo e da Imaginação. Teoria, fragmentos e imagens*, Lisboa, Caminho.

Stiegler, Bernard (2006), *La Technique et le Temps. 1. La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 2006 [1994].

Todorov, Tzvetan (1993), *Poética*, Lisboa, Teorema, 1973.

Virilio, Paul (2008), *Open Sky*, Londres, Verso [1995].

Welsh, Timothy J. (2015), *Reading Posthumanism. Collected essays, Fall 2014*, New Orleans, Loyola University.

Wolfe, Cary (2010), *What Is Posthumanism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

-- (2014), "Changing Nature: Stacy Alaimo and Cary Wolfe at ASLE", entrevista a Helena Feder, in *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, Oxford University Press, <<https://academic.oup.com/isle/article-lookup/doi/10.1093/isle/isu146>> (consultado a 24 de abril de 2017).

**Lígia Bernardino** terminou o doutoramento na Faculdade de Letras da Universidade do Porto em 2014, defendendo a tese *Limiares do Humano. Estudo sobre Jorge de Sena, Maria Gabriela Llansol e Gonçalo M. Tavares*. Tem dedicado a sua atividade profissional à docência em vários níveis de ensino, bem como à lexicografia e à tradução. No âmbito da investigação literária, tem-se dedicado à literatura portuguesa contemporânea. Nos ensaios publicados, entre os quais "Natureza e textualidade em Maria Gabriela Llansol" (2015), "Arte e rememoração em Jorge de Sena" (2017) e "Quiasmática convivialidade em Raul Brandão e Maria Gabriela Llansol" (2017), destaca-se a articulação do texto literário com o que define o ser humano, tendo em conta sobretudo a natureza e a técnica.