



O DESAFIO DA MODERNIDADE À FILOSOFIA

The Challenge of Modernity to Philosophy

Manfredo Araújo de Oliveira *

RESUMO: O artigo considera a Modernidade primeiramente como a grande transformação na configuração das sociedades ocidentais hoje em processo de universalização. Estas sociedades articulam uma grande utopia: a de um mundo completamente produzido pelo ser humano em que poderá encontrar a satisfação de suas necessidades e sua felicidade como ser plenamente autônomo. Em tudo isto está implícita uma visão da natureza, do ser humano e em última instância do ser em seu todo que é o tema próprio da filosofia tematiza. Aqui nosso interesse tem como objetivo tematizar estas concepções básicas, ou seja, a metafísica aqui implicada que é o desafio mais radical. Nosso tempo é um tempo marcado por uma profunda tensão: de um lado, uma crítica radical à modernidade hegemônica nos últimos séculos e a seus efeitos perversos; de outro, um refazer-se também radical de uma modernidade que se apresenta como o único futuro desejável para a humanidade. O artigo tenta tematizar os grandes desafios que esta concepção da realidade em seu todo e especificamente do ser humano atualmente levantam para a vida humana com consequências graves para as religiões e suas teologias.

PALAVRAS-CHAVE: Modernidade. Crítica. Renovação. Materialismo. Desafios.

ABSTRACT: The article considers the Modernity first at all as the great transformation in the configuration of the Western societies, today in process of universalization. These societies articulate a great utopia: a world completely produced by the human being in which it can find the satisfaction of its needs and happiness as a fully autonomous being. In all of this is implicit a vision of nature, the human being and, ultimately, of the being in its wholeness that is the proper subject of philosophy. Our interest here is to thematize the basic concepts implied, i.e. the

* Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil.

metaphysics involved here, which is the most radical challenge. Our time is marked by a deep tension: on one side, a radical criticism to the hegemonic modernity in the last centuries and its perverse effects; on the other, a radical remake of a modernity that presents itself as the only desirable future for humanity. The article aims to thematize the major challenges of this conception of reality and human being currently pose to human life with serious consequences for religions and their theologies.

KEYWORDS: Modernity. Critical. Renewal. Materialism. Challenges.

Introdução

Falamos aqui de modernidade, em primeiro lugar, no sentido das ciências sociais, para exprimir a profunda transformação das sociedades ocidentais nos últimos séculos e seus resultados que hoje, de formas diferentes, espalharam-se pelo mundo e constituem a forma específica de configuração da civilização humana, um novo modelo civilizacional frente às sociedades tradicionais. A partir de Durkheim se vem explicando o específico destas sociedades através de uma comparação com as sociedades não modernas o que se mostra com muita clareza não só, por exemplo, na interpretação weberiana da modernização como “processo de racionalização”, mas também hoje com a leitura habermasiana deste processo através da comparação entre a “compreensão mítica” do mundo e sua “compreensão moderna” com o objetivo de explicitar os pressupostos não tematizados do pensamento moderno tematizando a diferença entre os “conceitos fundamentais” de que os indivíduos dispõem para interpretar seu respectivo mundo (HABERMAS, 2008, v. I, p. 72-113).

Neste procedimento, então, as sociedades pré-modernas se apresentam como sociedades de tipo holista no sentido de profundamente integradas por duas razões básicas: primeiro, pelo caráter totalizante de seu pensamento que, através de relações de semelhança e contraste no seio de uma ordem simbólica, sintetiza numa totalidade as diferentes experiências humanas no mundo. Neste contexto, a natureza física e o ambiente sociocultural são postos no mesmo nível e, portanto, confundidos. O mito não distingue conceitualmente com clareza coisas e pessoas, entre o mundo subjetivo e o mundo objetivo; segundo, porque os diferentes setores da vida social constituem uma unidade ainda não internamente diferenciada. Uma característica central aqui é que esta unidade fundamental era garantida pelo “universo simbólico religioso” que constitui uma espécie de “instituição total” uma vez que o conjunto das ações humanas em seus diferentes níveis era perpassado e normativamente integrado por este universo. Assim, pode-se dizer que a religião estruturava nas sociedades pré-modernas toda a vida social e na modernidade perde sua autoridade de constituidora do consenso hegemônico.

A religião não constitui mais o saber indispensável para o ser humano se situar no mundo. Este saber agora é secular por abstrair de qualquer referência religiosa e ter como objetivo a explicação dos fenômenos para possibilitar sua intervenção eficaz no mundo: a ciência moderna, que não é contemplação e expressão da inteligibilidade do mundo, mas o conhecimento de como as coisas se comportam o que é condição para o domínio do sujeito humano sobre as coisas. Daí o caráter instrumental, operatório, do saber: ele não possui sentido em si mesmo, mas está em função do processo de manipulação do mundo e se estabelece com a pretensão de ser a razão enquanto tal.

Nesta ótica, a modernização da vida social se revela como um processo de diferenciação em que a unidade se fragmenta na medida em que ocorre uma autonomização dos diversos setores da totalidade, cada um deles agora com sua estruturação própria. Desta forma, a integração da vida social não se faz mais simplesmente a partir dos valores de uma tradição aceita sem problemas, como evidência inquestionável, mas é uma unidade gestada pela aceitação de um processo deliberativo e crítico o que pressupõe um relacionamento reflexivo consigo mesmo e conseqüentemente uma revisão crítica das interpretações recebidas que se fundamenta em processos argumentativos de aprendizado.

Isto é o resultado da mudança da raiz do consenso: a sociedade moderna compreende a si mesma como uma sociedade “racional” uma vez que seu consenso se estabelece a partir da capacidade argumentativa do ser humano. Desta forma, os valores que regem a ação humana são regras produzidas por sua razão o que vai exigir uma separação clara entre o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo e um processo de universalização das normas o que vai ter como conseqüência a liberação dos indivíduos das amarras e injunções de suas comunidades concretas. Isto abre espaço para a autonomia dos indivíduos na medida em que se tornam capazes de pensar e organizar suas vidas a partir de si mesmos: o próprio ser humano mesmo se revela como a fonte autônoma de suas próprias ações, o mundo agora se transforma em produto de sua práxis e enquanto tal um mundo em mudança, ele é o “mundo do homem”, pois o ser humano é o sujeito da natureza, da sociedade e de sua história.

Desta forma, o ser humano de contemplador do mundo se converte em criador de mundos e historicamente isto representa uma transformação essencial em sua maneira de viver. Tudo aponta para a irreversibilidade deste processo e de sua permanência como destino comum dos seres humanos do futuro: cada vez mais, o ser humano vai encontrar a si mesmo no mundo em que vive, pois vai descobrir realizados os fins que elegeu em sua liberdade para construir seu mundo. Daí a grande utopia moderna: a de um mundo completamente produzido por ele mesmo onde poderá encontrar a satisfação de suas necessidades e sua felicidade como ser plenamente autônomo que é o fim para onde tende a história.

Em tudo isto está implícita uma visão da natureza, do ser humano e em última instância do ser em seu todo que a filosofia tematiza e legitima. Nosso contato de um modo geral com a modernidade se tem concentrado na consideração de seus procedimentos, suas conquistas para a humanidade e dos riscos imensos produzidos. Aqui nosso interesse tem como objetivo tematizar as concepções básicas da natureza, do ser humano, de sua ação, de sua história, do sentido de sua vida, e da realidade em seu todo que constitui o pano de fundo conceitual que subjaz à configuração moderna de nossas vidas. Numa palavra, é a metafísica aqui implicada¹ que é o desafio mais radical.

1 A Modernidade criticada e a Modernidade triunfante

Nosso tempo é certamente um tempo marcado por uma profunda tensão²: de um lado, uma crítica radical à modernidade hegemônica nos últimos séculos³ e a seus efeitos perversos de tal modo que se diz que “...o projeto civilizatório da modernidade entrou em colapso” (ROUANET, 1993, p. 11) uma vez que se rejeitam seus próprios princípios e valores civilizatórios e, de outro, um refazer-se também radical de uma modernidade que se apresenta como o único futuro desejável para a humanidade. Uma primeira articulação desta crítica que abriu o caminho para um progressivo refinamento desta problemática fundamental foram na Alemanha a Teoria Crítica da sociedade da Escola de Frankfurt (JAY, 1977; FREITAG, 1986) e, na França, Lyotard (1979).

Certamente, a marca característica do grupo de pensadores da Escola de Frankfurt é o haver formulado a questão da “função social” da “Ciência”, um dos valores centrais da modernidade⁴. Trata-se, então, de procurar articular a problemática da relação entre ciência e sociedade. Por isto, o ponto de arranque é a interrogação a respeito da relação entre o saber científico e o desenvolvimento social. Esta proposta teórica não só se diferencia da visão vigente de ciência por levantar questões desconsideradas, mas sobretudo porque contesta radicalmente tal concepção uma vez que, segundo sua maneira de ver, ela transforma a ciência em algo

¹ Como percebeu M. Heim tratando da nova cultura gestada atualmente no contexto das novas tecnologias (Cf. HEIM, 1993, p. 82).

² A respeito das diferentes interpretações da modernidade e suas consequências cf. TAYLOR, 2010. BOFF, 2014, sobretudo p. 391 e ss.

³ “O que existe atrás da crise da modernidade é uma crise de civilização. O que está em crise é o projeto moderno de civilização, elaborado pela Ilustração europeia a partir de motivos da cultura judeo-clássica-cristã e aprofundado nos dois séculos subsequentes por movimentos como o liberal-capitalismo e o socialismo”. (ROUANET, 1993, p. 9).

⁴ A respeito de uma mudança paradigmática na compreensão da ciência moderna (cf. LAZLO, 1999; OLIVEIRA, M., 2013).

neutro. Desta forma, a referência da ciência à práxis social se limita a sua dimensão tecnológica já que entende a tarefa da ciência exclusivamente como a tematização das conexões necessárias entre os fenômenos na base de leis o que é a condição teórica de sua intervenção eficaz no mundo (HORKHEIMER, 1968, v. II, p. 137-191).

Nesta compreensão, o cientista se contenta em observar fenômenos e exprimir os vínculos objetivos entre eles no quadro teórico da relação necessária entre causa e efeito o que acarreta tanto uma concepção de razão como poder de dominação do mundo, a razão instrumental, quanto uma dicotomia inflexível entre a descrição explicativa dos fenômenos e sua valoração. A valoração do fenômeno considerado não faz parte da investigação científica. Desconhecendo o papel que o empreendimento científico cumpre na configuração e no funcionamento da sociedade, ela acaba articulando uma visão da sociedade que se mantém no nível da aparência (NOBRE, 2008, p. 44-45). Enquanto tal, a ciência se manifesta também como um instrumento de opressão do homem sobre o homem na estrutura social vigente: Horkheimer e Adorno, na *Dialética do Esclarecimento*, defendem a tese de que o espírito se torna aqui um aparelho de dominação e de auto-manipulação, marcado por uma tendência à uniformização e à glorificação, submetendo a situação concreta a estratégias de dominação (HORKHEIMER; ADORNO, 1969).

Para a Teoria Crítica esta forma de conceber a ciência constitui o fundamento da configuração burocrático-tecnocrata das sociedades atuais e é ela que gera o menosprezo de uma reflexão que objetiva esclarecer a conectividade entre ciência, formação profissional e práxis social. A reflexão crítica assume como objeto de sua pesquisa a análise do processo de cientificação que marca a vida humana nas sociedades modernas em todas as suas dimensões. Precisamente isto a capacita a elucidar o fenômeno social decisivo das sociedades contemporâneas: a “manipulação através da ciência”. Assim, a Escola de Frankfurt considera o perigo principal destas sociedades justamente o fortalecimento mútuo entre potência tecnológica e estruturas repressivas. Isto configura um sistema que do ponto de vista funcional-cibernético poderia ser considerado ótimo, no qual, precisamente por esta razão, por um lado, a autodeterminação democrática dos cidadãos estaria inapelavelmente eliminada e, por outro, a “auto-alienação do ser humano” estaria consolidada por meio de técnicas de manipulação tão aprimoradas que são subjetivamente imperceptíveis.

Uma linha divisória entre as sociedades pré-modernas e modernas é para Lyotard a forma de legitimação: nas sociedades pré-modernas isto se fazia através de narrativas míticas ou religiosas. A modernidade produziu um novo paradigma de legitimação concretizado em primeiro lugar na nova forma de saber: as novas ciências da natureza. Aqui a legitimação se efetiva pela mediação de um discurso estritamente racional, um metadiscurso que

perpassa os diferentes discursos singulares e os abrange a todos, marcado como já viu Kant, por uma pretensão emancipatória:

“Para Kant, a modernidade tem uma *significação histórico-universal*: a humanidade tem, de agora em diante, a possibilidade de atingir a maioridade pelo *uso público da razão*, que permitiria a efetivação da emancipação humana pelo afastamento de todas as tutelas, em qualquer ordem da vida humana, que impediam o homem de chegar à idade adulta ”(OLIVEIRA, M., 2002, p. 71-72).

Os diferentes discursos contêm o mesmo pressuposto fundamental, a “reivindicação de universalidade”, o que se efetiva nos variados esforços de articulação de um discurso sobre o mundo em seu todo, num “sistema” capaz de abarcar todos os aspectos da realidade. A característica básica do que constitui para ele a pós-modernidade consiste precisamente numa ruptura radical com esta forma de pensar⁵: com toda pretensão de articulação do sentido do todo, com a totalização de todos os discursos num metadiscurso, com a proposta de um sistema completo, o que implica, por consequência, a aceitação de uma transformação de sentido que é incontrolável. “Simplificando ao extremo, considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação às metanarrativas” (LYOTARD, 1979, p. 7), inclusive a científica que, na realidade, é um jogo ao lado de outros jogos discursivos que seguem diferentes regras e não o discurso unificante de todos os discursos. Só resta, então, o recurso às pequenas sem qualquer pretensão de uma fundamentação última do saber.

Deste modo, a categoria de “diferença” adquire importância fundamental enquanto apta para exprimir uma situação em que não há metadiscurso, de multiplicidade irreduzível. Tudo isto desemboca em última instância numa rejeição radical da categoria determinante do pensamento moderno: a do sujeito idêntico a si mesmo, fonte de constituição do sentido do mundo. Todas as metanarrativas perderam, assim, sua credibilidade e se tornaram incapazes de garantir o vínculo social: o princípio de uma metalinguagem universal é substituído pelo da pluralidade de sistemas formais e axiomáticos e o conflito surge precisamente por não haver uma metalinguagem universal, o que torna sem sentido qualquer tentativa de articular uma teoria global das estruturas fundamentais da realidade, que nesta perspectiva seria necessariamente um pensamento fechado às inovações do real.

Isto justifica a tese de Deleuze e Guattari de que não temos mais hoje o sistema de fundamento único, mas o sistema das “pequenas raízes”, que procura dar conta da pluralidade. A única árvore do mundo é substituída por um jardim de muitas árvores diferentes. A metafísica era essencialmente

⁵ Fala-se neste contexto de “fim da modernidade” (VATTIMO, 1996).

monista, o pensamento atual é plural (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 9). O pensamento pós-moderno se entende, então, a si mesmo como um processo de libertação do uno, do imutável e do eterno para a diferença, para a pluralidade, para a mudança, para o contingente e o histórico. G. Vattimo (1992, p. 21) fala neste contexto de um processo de emancipação da diferença na medida em que se invalida a ideia de uma racionalidade essencial da história, explode o mundo da comunicação generalizada numa multiplicidade de racionalidades “locais” de minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas, que agora tomam a palavra, já que não são mais silenciadas a partir da concepção de que uma único tipo de humanidade autêntica deve ser efetivado à custa de todas as particularidades, de todas as individualidades limitadas, efêmeras e contingentes. É neste sentido que se fala hoje da implosão do “universalismo” moderno pela proliferação de particularismos nacionais, culturais, raciais, religiosos (ROUANET, 1993, p. 9) e de uma re-sacralização do mundo (p. 11).

W. Welsch (1996, p. 37) lembra que o sentido da atual crítica da razão difere radicalmente do que se fez no passado, uma vez que ela decorre da consideração das consequências fatais que a razão mostra numa realidade marcada por ela, uma realidade desastrosa com tendências catastróficas em nível mundial⁶. Ela é, portanto, uma crítica da própria civilização que se pretende configurada por processos racionais e assim tematiza a razão como o princípio responsável por esta situação. No lugar, da razão totalizante da modernidade, ele propõe a “razão transversal” (WELSCH, 2008; 1996, p. 295ss), uma razão orientada para a pluralidade, uma forma de ligação e passagem entre as diferentes formas de racionalidade que é apenas uma ponte horizontal entre mundos e contextos incontestavelmente plurais uma razão sem princípios a priori, que não é nem criadora nem legisladora. Esta é uma forma, portanto, de racionalidade aberta decisivamente à pluralidade dos saberes o que significa que nenhum tipo de racionalidade se pode impor sobre os outros⁷. Por sua vez, M. Frank (1984, p. 114-115) enumera as características fundamentais do clima intelectual decorrente desta crítica radical à razão moderna: desconfiança profunda frente a qualquer tipo de formação de consenso (e de sua identificação com o conceito de metafísica); preferência pelas diferenciações e mudanças do sistema; dúvida, fundamentada na teoria da linguagem, na pretensão de universalidade do espírito; um certo retorno ao vitalismo dos desejos em recusa às injunções de um superego vinculado ao sistema.

O resultado desta crítica radical da razão moderna é a consciência de que a humanidade se encontra frente a um impasse: se queremos recolher os

⁶ Hoje passa para o primeiro plano a consciência da ameaça de destruição física do mundo pela energia atômica, devastação do meio ambiente e um possível descontrole das biotecnologias.

⁷ Para Duque se trata aqui de uma forma de racionalidade que se situa entre o totalitarismo moderno e a anarquia pós-moderna (DUQUE, 2016, p. 77).

efeitos positivos da tecnificação de nossa vida e até acatar o argumento de que hoje a humanidade não subsistirá sem os recursos científicos e os mecanismos tecnológicos, no entanto, dificilmente, estamos dispostos a aceitar sua potencialidade destruidora que põe em risco a própria sobrevivência da humanidade. A humanidade se unificou através da planetarização da civilização técnico-científica. Mesmo o espaço cultural da vida humana se ampliou fortemente: uma quantidade enorme de informações faz com que o homem de hoje tome conhecimento do destino dos povos e das culturas mais longínquas. Desta forma, o próprio destino da humanidade aparece cada vez mais como um trabalho comum.

Assim, confrontamo-nos hoje todos com a possibilidade de autodestruição da humanidade e de todas as formas de vida do planeta. Temos consciência de que a ação humana, tecnicamente qualificada, pode arruinar definitivamente a natureza e o próprio ser humano: o processo de intervenção na natureza produziu um aumento considerável do bem-estar e um aumento extraordinário do consumo, que, por sua vez, originou tanto um aumento enorme do metabolismo com o meio-ambiente natural que é essencialmente finito em seus recursos quanto uma assimetria entre a capacidade de produzir e a capacidade de consumir. O que hoje se faz cada vez mais manifesto é que a civilização técnico-científica é marcada por uma problemática básica: a notória incompetência do ser humano em finalizar o processo previsivelmente destruidor de si mesmo e da natureza.

Boff (2014, p. 472) chama atenção ao fato de que os críticos da modernidade buscam explicar a crise a partir de causas histórico-sociais o que é algo válido num primeiro nível, mas permanecem aqui e não captam a crise mais profunda, ignoram a questão do “sentido metafísico” que tem a ver com a condição humana enquanto tal. Por esta razão não entendem que “... a crise da modernidade, que o pós-moderno assinala, é uma crise essencialmente existencial. Ela diz respeito aos valores que conferem sentido à vida” (p. 471), pois uma vez atingida a satisfação dos sentidos físicos (fome, sede, frio, descanso e segurança material) se põe agora para a sociedade a questão do sentido metafísico (amor, angústia, sofrimento, culpa e morte) que hoje retorna e se impõe de modo cada vez mais agudo.

No entanto, neste contexto, emerge uma nova chance de defesa incondicional da modernidade: no século passado, foi certamente a biologia a ciência que mais avançou o que se deve acima de tudo pela aplicação em seu domínio da estrutura teórica das ciências da natureza. É a partir da consideração das ciências biológicas que se pode compreender que os problemas que aparecem em nossos tempos são ainda mais acirrados pela indeterminação a respeito das consequências das novas tecnologias de grande eficácia como, por exemplo, a microeletrônica e as biotecnologias (HÖSLE; ILLIES, 1999, p. 46-73. OLIVEIRA, M., 2000, p. 190-199) que parecem ameaçar a identidade do mundo por meio de sofisticadas

manipulações agora justamente no campo dos seres vivos. Isto foi possibilitado através da descoberta do íntimo dos organismos, da identificação e manipulação dos genes, da técnica de transferência e recombinação do patrimônio genético. Tudo isto significou a abertura da possibilidade de produção em laboratório de combinações e variações dos mais diversos seres com grande repercussão, sobretudo na agricultura, na economia e na medicina. Efetiva-se aqui uma vinculação forte a negócios financeiros gigantescos como o patenteamento de genes e a produção de órgãos para transplantes.

Impactos maiores e questões éticas graves (SANDEL, 2013) emergem quando estas intervenções biotécnicas se efetivam enquanto auto-manipulação do ser humano com o objetivo de alcançar uma vida mais saudável e mais longa o que se mostra nas experiências de intervenções sobre embriões para a escolha das características humanas julgadas desejáveis, no controle do comportamento humano através de agentes químicos, que podem induzir o domínio de processos psíquicos, na possibilidade de intervir nos processos químicos que determinam o envelhecimento orgânico, na manipulação tecnológica dos processos genéticos, tornando realidade o sonho do planejamento e da produção da vida humana em laboratório o que certamente significa um processo radical de cientificação e tecnificação da existência humana (LECOURT, 2003).

É por esta razão que se proclama estarmos vivendo o “século da biotecnologia” (RIFKIN, 1999) ou uma “era biotecnológica”⁸ que, segundo Habermas (2004, p. 33), conduz a uma tecnificação da natureza humana enquanto continuidade da tendência a tornar o ambiente natural progressivamente disponível. Mas, ao mesmo tempo, tais manipulações se apresentam “como um aumento da autonomia pessoal” (HABERMAS, 2004, p. 38) e a perspectiva é que as biotecnologias (SAVULESCU; SANDBERG; KAHANE, 2011) ocupem um papel cada vez mais importante na sociedade do futuro. J. Rau chama atenção no meio do entusiasmo provocado por estas tecnologias para um risco fundamental: “Quem começa a fazer da vida humana um instrumento e a distinguir entre o que é digno ou não de viver perde o freio” (RAU, 2004, p. 27).

Com mais intensidade a partir dos anos sessenta e sobretudo na década de noventa do século passado se articulou um movimento intelectual que foi denominado de “transumanismo” (BOSTROM, 2005b, p. 1-25; VILAÇA; DIAS, 2014, p. 341-362; FERRY, 2016) cujo objetivo fundamental é transformar a condição humana através do desenvolvimento de inúmeras tecnologias destinadas a aumentar as capacidades físicas, psíquicas e intelectuais do

⁸ Navarro fala de uma verdadeira “revolução bio-industrial na qual “os processos da genética e da enzimologia permitem dispor de bisturis moleculares para re-programar os micróbios e transformá-los em escravos biológicos” (NAVARRO, 2003, p. 11).

ser humano. O que se pretende é alcançar a efetivação das potencialidades máximas no desenvolvimento humano o que significa uma “cesura radical” com o que foi ser humano no passado e no presente e o que se abre agora como futuro. Um vez que se espera uma transformação tão profunda da base natural da vida que possa superar limitações humanas fundamentais e conduzir a habilidades extremamente ampliadas se começou a falar de pós-humano ou transumano, de “homem incrementado” (LACROIX, 2014, p. 250) com a superação das limitações impostas pelo corpo e neste sentido de uma humanidade nova (LECOURT, 2003; JOTTERAND, 2010; GUILLEBAUD, 2011), radicalmente transformada, a nova grande meta da vida humana, expressão de suas aspirações mais profundas uma vez que conduz a uma enorme ampliação das possibilidades da vida humana no mundo. M. More exprime o espírito que marca as filosofias transumanistas afirmando que elas legitimam, através do emprego rigoroso da razão, da lógica, da ciência e do pensamento crítico, o compromisso com o progresso e a valorização da existência humana “terrena” ao invés de apontar para uma “pós-vida sobrenatural” (MORE, 1990).

Normalmente se procura distinguir o transumanismo do humanismo na medida em que ele implica alterações radicais na base natural humana: trata-se na realidade do ideal de um profundo aprimoramento da vida humana para abolir toda forma de sofrimento pela libertação de nossas cadeias biológicas (YONG, 2006, p. 32) que as novas tecnologias possibilitam na medida em que possibilitam um processo radical de manipulação e de instrumentalização do patrimônio biológico humano. Neste sentido distingue-se hoje entre “intervenção terapêutica” (cura) e “intervenção melhorativa” (aperfeiçoamento)(HABERMAS, 2004, p. 27). Fala-se mesmo de nova espécie animal altamente inteligente para onde a humanidade vai evoluir. Assim, de certa forma, pode-se dizer o ser humano, por sua própria ação, deixaria de ser humano (SAVULESCU, 2009, p. 211-250), o fruto mais sofisticado da revolução biotecnológica. Numa palavra, trata-se aqui fundamentalmente de um processo de melhoramento do ser humano através de biotecnologias na direção de uma pós-humanidade que superaria os limites da condição humana, ou seja, uma nova forma de iluminismo agora de cunho biológico: “...o humano deve sair da sua “menoridade biológico-estrutural”, corajosamente investindo na auto-tutoria”(VILAÇA; DIAS, 2014, p. 347; DUPUY, 2009, p. 89-122).

Um passo fundamental na execução deste projeto foi dado no pós-guerra com o desenvolvimento dos dispositivos computacionais digitais e eletrônicos (BUTTON *et al.*, 1998, p. 9ss). O computador se revelou como uma máquina a que podem ser transferidas diferentes atividades intelectuais⁹. O fundamental aqui é o fato de que suas operações podem ser entendidas de forma puramente mecânica, porque aqui se passa a pensar com a ajuda de

⁹ Insiste-se na criação de uma nova cultura (BELL, 2007).

procedimentos formais de modelos computacionais (LÉVY, 1990). O passo decisivo é que as operações realizadas pelo computador são justamente aquelas que antes unicamente os seres dotados de mentes tinham condições realizar¹⁰, pois operações que pressupunham alto grau de inteligência.

A partir daqui se pode compreender melhor a natureza do pensamento humano, pois a conclusão foi óbvia: se o computador, uma máquina, pode reproduzir capacidades e funções intelectuais, então, o corpo humano, de modo especial o funcionamento mecânico de seu cérebro pode produzir o fenômeno das operações mentais. Isto significa que a mente pode ser completamente entendida em termos de corpo¹¹, mais radicalmente, a mente se identifica com o cérebro (CHURCHLAND, 1984), portanto, é um fenômeno físico o que justifica seu estudo a partir das ciências naturais. O cérebro é quem comanda nosso corpo, nossas emoções, nossas atividades mentais e nossa linguagem, numa palavra, ele é o órgão responsável pela cognição humana.

O computador, a exemplo de cérebro humano, é um “sistema de tratamento de informação” de modo que a chamada inteligência nada mais é do que isto (GOPEGUI, 1983; OLIVEIRA R., 2014, p. 238-243) de modo que no futuro é possível que surjam computadores inteligentes capazes de superar a inteligência de seu criador (GOPEGUI, 1983, p. 54). A inteligência humana e a inteligência artificial da máquina estão sujeitas às mesmas leis e aos mesmos mecanismos: em princípio, tudo pode ser reduzido a uma formulação algorítmica manuseável pelas máquinas. Com isto, para Gopegui (1983, p. 56), destrói-se o mito da superioridade do ser humano em relação aos outros entes e, em última instância, ele nada possui que o distinga dos outros entes, todos eles físicos como o ser humano¹².

A expectativa é que no futuro máquinas inteligentes assumam o controle de toda a realidade inclusive a condução da política (GOPEGUI, 1983, p. 54-55). Desta forma, reconhece-se, como afirma Gopegui (1983, p. 148), que pensar é um processo físico-químico o que para Lacroix inaugura a “lógica da maquinização” do pensamento: “A lógica da maquinização, da artificialização, a ideologia da *performance* marcam “o triunfo da ilimita-

¹⁰ “Eis aqui algo aparentemente dotado de poderes mentais no mínimo iguais aos do ser humano, e possivelmente maiores que eles, mas sem dúvida totalmente material: os desempenhos “intelectuais” da máquina são atribuíveis inteiramente a causas físicas”... (BUTTON *et al.*, 1998, p. 19).

¹¹ “O ser humano é visto como mais um ente como os outros entes destituído de qualquer particularidade... Assim, o ser humano tem a mesma “dignidade” e o mesmo “valor” do que um animal, uma planta ou uma máquina”... “O ser humano passa da condição de sujeito à de objeto”... (OLIVEIRA R., 2014, p. 24).

¹² “No subterrâneo da visão cibernética do humano, patrocinada por Ruiz de Copegui, está uma demolição de qualquer forma de humanismo. O ser humano não gozaria de praticamente nenhum atributo que o distinguiria das demais realidades espaço-temporais. O mito da liberdade, da ética, da autonomia, como potencialidades que distinguiam o ser humano do seu entorno, teria chegado ao seu fim” (OLIVEIRA R., 2014, p. 240).

ção” e, no fundo, a recusa da vulnerabilidade” (LACROIX, 2014, p. 251). É precisamente este processo que nos permite denominar o computador uma máquina inteligente que é capaz de aumentar consideravelmente o que o ser humano pode fazer.

Numa palavra, tanto o computador como o ser humano são um sistema de tratamento de símbolos (SIMON, 1980). Isto deu origem a uma nova disciplina que se denominou de “Inteligência Artificial” (MINSKY, 1986; LUGER, 2004) gerada a partir da combinação dos conhecimentos das ciências cognitivas, das neurociências e da informática. A objeção a esta posição normalmente é considerada “uma espécie de dogmatismo, de uma adesão reacionária a noções de “singularidade humana” e de resistência “irracional” ao progresso da ciência e das luzes que supostamente acompanham esse progresso...os seres humanos são considerados isentos dos mecanismos do resto da natureza, superiores, à parte e acima de todas as outras formas de existência” (BUTTON *et al.*, 1998, p. 20).

Para além deste lógica da maquinização da inteligência, Heim (1993, p. 83) considera que o computador é portador de um fascínio de natureza erótica. Duque interpreta esta tese afirmando que o que está em jogo mais profundamente neste processo é a dimensão do “eros”, isto é, do desejo humano que em última instância é o grande desejo da humanidade que está na base de todas as utopias humanas: “a superação do mal (nas suas diversas manifestações quando provocam sofrimento, mormente sofrimento sem sentido)” (DUQUE, 2016, p. 211). O ser humano fez inúmeras tentativas para realizar seu desejo profundo, mas inutilmente. Em última instância restou uma única solução: transformar o mundo numa ficção. É o que vivemos hoje pelo processo de virtualização que transforma a “realidade real” em realidade virtual o que permite o não aparecimento de seus aspectos negativos. “Ou seja, somos salvos da condenação eterna de nós mesmos e do mundo, porque nós mesmos já não somos e o nosso mundo deixou de ser mundo e passou a ser ilusão...a salvação estaria, precisamente, nessa simulação do mal superado” (DUQUE, 2016, p. 212)¹³. A auto-manipulação hoje, no entanto, não é apenas da esfera da biologia, mas da sociologia, da medicina, da farmacologia, da psicologia da ciência política etc.

2 Pressupostos metafísicos e antropológicos

Certamente se misturam nesta situação um grande entusiasmo em relação às novas possibilidades que apontam para um futuro novo não na eterni-

¹³ Veja-se a proposta de salvação proposta por D. Haraway em que a salvação só será possível pela superação de todos os dualismos na vida humana os quais deixam de fazer qualquer sentido num mundo habitado por cyborgs, isto é, por seres mistos em que o organismo é trabalhado ciberneticamente (HARAWAY, 1991).

dade, mas na vida histórica do ser humano e ao mesmo tempo grandes preocupações com as novas possibilidades de comportamentos eticamente inaceitáveis como novas formas de escravidão, utilização totalitária da pessoa humana, formação de sociedades massificadas, etc. (RAHNER, 1966, p. 52). São questões extremamente graves que constituem desafios básicos para a humanidade em nossos dias. O que muitas vezes é esquecido é que todo este processo frequentemente se radica numa concepção fundamental do universo e especificamente do ser humano muitas vezes implícita, mas profundamente influente na cultura contemporânea.

Fala-se de “materialismo”, “fiscalismo” ou “naturalismo”¹⁴, que, embora não sejam sinônimos, são empregados neste contexto para significar uma cosmovisão. No sentido estrito da palavra, podemos dizer que, apesar de ser apresentada frequentemente como decorrência da visão científica do mundo, na realidade se trata de uma “visão metafísica abrangente”, cuja tese fundamental é que ela “simplesmente identifica mundo ou universo ou ser com matéria... todos os fatos fundamentais (pelo menos do mundo atual) são fatos físicos” (PUNTEL, 2008, p. 374-375). Desta forma, a matéria é a única realidade que existe¹⁵, conseqüentemente as propriedades físicas constituem e explicam tudo o que é. Trata-se aqui de uma ontologia estritamente monocategorial: o ser em seu todo é inteligível enquanto matéria, ele é matéria.

Para A. Plantinga (2011, p. 8; 118) se trata aqui de uma espécie de “visão global” de nós mesmos e de nosso mundo. Ele nos diz o que é a realidade em última instância, onde é nosso lugar no universo, como nos relacionamos com as outras entidades do mundo e como chegamos a ser. Assim, dá-nos respostas a respeito das grandes questões humanas: Há uma pessoa como Deus? Como devemos viver? Qual nosso lugar no universo? Como estamos relacionados com as outras criaturas? Pode-se procurar uma vida depois da morte? Para esta posição as respostas são inequívocas: somos apenas animais diferentes com um modo peculiar de vida, não há Deus, não faz o menor sentido esperar uma vida após a morte.

F. von Kutschera (1998, p. 223ss) defende a tese de que esta é a doutrina de visão global de nossos dias para a qual a física é a “ciência fundamental” do real e em princípio a ciência abrangente que possibilita uma explicação unitária de todos os fenômenos. Desta forma, também os fenômenos da esfera do biológico e do psíquico-espiritual nada mais são do que manifestações complexas do físico e por isto fisicamente explicáveis. Esta é

¹⁴ Cf. a respeito: STOLJAR D. *Physicalism*, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/physicalism>. Acesso em: 06 set. 2017.

¹⁵ PAPPAS G. S. *Physicalism, materialism*. In: KIM, J.; SOSA, E. (Org.). *A Companion to Metaphysics*. Malden: Blackwell, 2002. p. 391: “The general thesis...is the view that everything which exists is a purely material (or physical) entity”.

a razão em virtude de que Carnap e Hempel introduziram a expressão “fiscalismo”, cuja atração se radica no fato de que ele fornece uma visão completa da realidade a partir do físico. Neste contexto foi de importância fundamental a “teoria da evolução” de Ch. Darwin por ter possibilitado uma explicação causal da vida, de sua originação, desenvolvimento e de suas manifestações. Aqui se revela um dos problemas centrais do fiscalismo: a redução de fenômenos biológicos a fenômenos físicos o que fez com que a biologia pudesse assumir o materialismo. Hoje isto se expande ao psíquico-espiritual e procura responder a questão central: que é o ser humano?

Quando se trata, então, a partir desta postura, de pensar o ser humano, ser subjetivo, espiritual (RUIZ DE LA PEÑA, 1987, p. 211-223), uma questão central aqui é a pergunta pelo lugar que ocupa a subjetividade, o espírito humano, no mundo físico o que implicou um contato intenso da filosofia com as ciências da cognição e com as neurociências. Para Metzinger estamos aqui no limiar de uma grande mudança epistemológica (METZINGER, 1996, p. 15ss). Neste contexto, entende-se por subjetividade fenômenos e processos psicológicos, ou seja, sensações, percepções, representações, crenças, desejos, intenções, imaginações e pensamentos assim como os produtos destes processos psíquicos: representações mentais e teorias.

A pergunta fundamental neste contexto é como estas produções cognitivas do espírito humano podem ocorrer através de procedimentos cerebrais, portanto, numa base estritamente física, o que é objeto da psicologia cognitiva, da neurobiologia, da física, da química, da fisiologia e das pesquisas de inteligência artificial, ou seja, no contexto teórico específico de uma teoria de ciência da natureza, portanto, de acordo com a forma própria de inteligibilidade que a ciência natural atinge. Nesta perspectiva, a subjetividade é pensada unicamente como entidade ou processo físico-material¹⁶ assim que a ela não se atribui nenhuma significação na determinação do universo que então ontologicamente permanece o mesmo exista ou não a subjetividade.

O enfrentamento desta questão em filosofia no século passado tem sua origem no livro “The Concept of Mind” de G. Ryle (1949), que se contrapõe radicalmente ao dualismo ontológico cartesiano de matéria e espírito como dois tipos básicos de entidade, duas substâncias irreduzivelmente distintas, o qual conduz à ilusão mentalista radicada no mito cartesiano do “fantasma na máquina”: o pensamento (atividade psíquica, exclusivamente pessoal) e os conteúdos mentais (objetos do conhecimento, da percepção, da imaginação, da emoção, do querer) que seriam independentes de sua

¹⁶ A respeito do “monismo integral” de H. Jonas que pretende superar tanto o “dualismo de substâncias” de Descartes como o “monismo materialista” (Cf. VIANA, 2016, p. 107ss).

expressão exterior essencialmente linguística (atividade física, pública), o que por sua vez desemboca em paradoxos, por exemplo, no que diz respeito à liberdade da vontade e à intervenção do espírito (eventos mentais ou faculdades mentais) em nosso corpo, portanto, em nosso comportamento externo o que significa afirmar que há uma relação causal entre os dois âmbitos da realidade.

Esta teoria se fundamentaria num erro categorial (RYLE, 1971), pois as categorias de psíquico e físico se distinguem no seio de um mesmo contexto categorial. Assim, ele interpreta o espírito como uma coisa, embora diferente do corpo: trata-se, enquanto categoria, de um conceito coletivo para expressões psíquicas de nosso cotidiano, ou seja, para as disposições com o auxílio de que podemos explicar o comportamento humano de tal modo que a significação dos enunciados sobre estados mentais é equivalente à significação dos enunciados sobre o comportamento: as expressões mentais indicam apenas que sob certas condições um indivíduo realizará com sucesso uma ação determinada.

A confrontação de Ryle com o dualismo ontológico e suas análises das expressões mentalistas provocaram uma transformação profunda na auto-compreensão da filosofia do espírito. Uma das ideias fortes que emergem deste contexto teórico é que o dualismo ontológico deve desaparecer a fim de que seja possível compreender os fenômenos mentais como uma espécie determinada de fenômenos físicos dentro da concepção básica de uma postura materialista que afirma que, em última instância, todo ente tem um caráter físico. Há hoje uma multiplicidade de tendências do fisicalismo e três são normalmente consideradas as mais importantes (OLIVEIRA, M., 2012, p.140-155): o eliminativismo, o fisicalismo reduutivo e o fisicalismo não reduutivo.

a) Eliminativismo. Trata-se aqui de uma radicalização da tese fisicalista, considerada por Rorty (1965, p. 25-54) como a consequência natural da crítica de Sellars (2008) ao conceito de dado e da naturalização da epistemologia em Quine: estritamente falando, não há fenômenos mentais, ou seja, as entidades mentais a que se refere a psicologia popular, como desejos, representações, opiniões e pensamentos, de nenhuma forma existem e por isto não se pode falar de uma causalidade do mental (BRÜNTRUP, 2012, p. 123). O “eliminativismo” parte da tese de que a linguagem mental, ou seja, aquela que corresponde à psicologia popular e tem a ver com desejos, intenções, crenças etc., não tem referente, portanto, ela não designa nada ontológico, conseqüentemente suas sentenças não têm valor de verdade. Por esta razão o sistema de conceitos usado na psicologia popular deve ser eliminado do discurso científico (ZILHÃO, 2006, p. 353) o que significa que a linguagem da psicologia popular deve ser substituída pela linguagem da neurofisiologia. Elimina-se, então, qualquer dualismo através da negação pura e simples da existência da esfera do mental, portanto, defende-se

uma nova ontologia, onde não há lugar para entidades mentais. Com isto se afirma uma metafísica monista fisicalista que foi alvo de muitas críticas (VIANA, 2016, p. 50ss).

b) Fisicalismo reduutivo. Para Nagel (1998, p. 3-10) o fisicalismo existe em três formas: fisicalismo metodológico, epistêmico e ontológico do qual dependem os dois primeiros. O novo aqui é a passagem da correlação entre fenômenos mentais e fenômenos neurofisiológicos para a simples redução de toda a vida mental a determinadas situações neurofisiológicas, o que significa dizer que as propriedades mentais são, em última instância, identificadas às propriedades físicas, isto é, cada atributo mental ou tipo de estado mental é idêntico a um atributo físico, portanto, está presente aqui uma “teoria da identidade de propriedades”. Numa palavra, trata-se das mesmas entidades o que significa dizer que os estados mentais não são aqui eliminados como na primeira posição. Há estados mentais, eles são reais e agem causalmente, mas justamente porque em última instância são propriedades físicas, ou seja, não pertencem a um campo distinto da esfera do físico. Perde-se, então, qualquer independência qualitativa do mental.

Os processos mentais podem, então, exercer um papel causal (VIANA, 2016, p. 141-158) no comportamento das pessoas precisamente por constituírem uma parte dos processos físicos no cérebro da pessoa de tal modo que um tipo de ocorrência mental é identificado a um tipo de ocorrência físico-cerebral (Type-Identity, fisicalismo Tipo-Tipo): estar num estado mental dado é o mesmo que se encontrar num estado neurofisiológico específico, o que significa dizer que todas as proposições que descrevem estados de consciência podem ser reduzidas a proposições descrevendo estados físicos¹⁷.

Portanto, a tese básica aqui é que fenômenos mentais “são” fenômenos cerebrais (PLACE, 1956, p. 44-50; SMART, 1959, p. 141-156)¹⁸. Desta forma, a tese da identidade é o cerne metafísico desta teoria, porém, como diz Brüntrup (2012, p. 89-91), isto não basta porque a identidade é uma relação simétrica e o que é afirmado aqui é uma relação assimétrica uma vez que é dada uma prioridade a uma das teorias. O nível descrito por esta teoria é ontologicamente mais fundamental – todas as entidades do nível fundamental são puramente físicas – e unicamente por esta razão se sustenta a tese da redução, uma tese que enquanto uma teoria metafísica geral não se legitima empiricamente. A questão de como se articula uma teoria metafísica não é tratada nesta teoria.

¹⁷ Nos anos 70, esta teoria foi submetida a fortes críticas. Para B. Loewer, a objeção mais persuasiva diz respeito à sua incapacidade de explicar a consciência e a intencionalidade através de propriedades neurofisiológicas (Cf. LOEWER, 1999, p. 329).

¹⁸ Esta teoria foi desenvolvida depois em trabalhos de D. Lewis e D. M. Armstrong (Cf. LEWIS, 1972, p. 249-258. ARMSTRONG, 1968).

c) Fisicalismo não redutivo. Esta posição é normalmente considerada uma forma de materialismo enfraquecido, não reducionista, por admitir, contra o materialismo eliminativo e contra a tese da identidade forte – os dois extremos do fisicalismo – a irredutibilidade dos estados mentais. As duas variantes mais conhecidas deste tipo de materialismo são a proposta do “fisicalismo dos token” de Davidson e a do “fisicalismo da sobreveniência” (KIM, 1993). D. Davidson (1980) desenvolve esta postura no seu “monismo anômalo”: com a caracterização física de um estado do cérebro já está também estabelecido o tipo de ocorrência mental, que se realiza através dele, ou seja, cada instância de um estado mental é idêntica a uma instância de um estado ou evento físico mesmo na ausência de uma redução geral (Token-Token Identity, Fisicalismo Exemplar-Exemplar). Não há, portanto, leis gerais que regulam a identificação entre o mental e o físico. Desta forma, a identificação se dá entre uma ocorrência do mental e uma ocorrência física (VIANA, p. 62-65). As propriedades psicológicas de uma sensação determinada são os epifenômenos claramente determinados do estado cerebral que se realiza: eles constituem a forma de manifestação a nós destes estados cerebrais.

A proposta mais conhecida é a do “fisicalismo da sobreveniência”. A ideia básica aqui é que duas coisas distintas não podem ser distintas no aspecto mental sem serem ao mesmo tempo distintas no aspecto físico. Para Puntel (2008, p. 376), esta ideia global implica três ideias específicas na determinação da relação entre a base (o físico) e o plano sobreveniente (o mental): a) covariância (um conceito oriundo da teoria da probabilidade e da estatística): quando duas coisas não são diferenciáveis em relação às qualidades de base, elas também não são diferenciáveis em relação às propriedades sobrevenientes; b) dependência: propriedades sobrevenientes são dependentes da base ou determinadas por ela; c) não redutibilidade: covariância e dependência podem ser dadas também quando as propriedades sobrevenientes não são redutíveis às qualidades de base.

Uma tese muito defendida por autores desta corrente é que estados mentais são estados funcionais internos ao sistema. Esta noção de função foi proposta a partir de duas metáforas: a da função no sentido teleológico ou biológico, como a função do coração de bombear o sangue de um organismo e a de uma função no sentido lógico ou matemático e em particular no sentido de uma função calculável de uma maneira mecânica por um autômato abstrato ou a máquina de Turing¹⁹. No caso dos seres humanos, eles se realizam faticamente através dos estados cerebrais, o que significa dizer que o cérebro humano trabalha como uma máquina

¹⁹ Normalmente este autômato abstrato é denominado de “Turing machine” a partir do texto que se tornou famoso em que ele procurou demonstrar que é possível a produção artificial da inteligência mostrando que sua máquina pode efetuar toda atividade do espírito (TURING, 1950, p. 433-460).

de calcular: quando ela desenvolve um programa, ela passa por uma série de estados físicos que representam os estados lógicos do programa. Estes últimos são caracterizáveis pela mediação dos papéis lógicos, isto é, através das mediações funcionais estabelecidas no programa, que os vincula a outros estados. O espírito humano corresponde a um programa executado pelo cérebro. A afirmação central do materialismo funcional é que se pode aplicar este modelo de uma organização funcional abstrata e de sua realização concreta também aos seres humanos²⁰. A versão de maior sucesso foi a de Fodor (1975, 1990), que levou inteiramente a sério a analogia entre o espírito e o computador elaborando o que se chamou de “funcionalismo computacional”.

A tese fundamental consiste em afirmar que estados mentais são estados funcionais, internos a um sistema, isto é, eles são definíveis a partir do papel ou da função que exercem num determinado sistema e são em princípio realizáveis de diferentes formas sem perder suas propriedades funcionais abstratas, portanto, são independentes em relação à base material.

Numa palavra, um estado de neurônios corresponde a um estado mental determinado quando ele tem condições, através de sua estrutura de vinculação, de executar a função de trabalhar uma informação determinada, ou seja, seus neurônios são ligados entre si de tal modo que, dada uma “entrada” determinada de informação, eles são capazes de trabalhá-la de forma típica numa “saída” determinada.

3 Desafios filosóficos frente à filosofia moderna

Para K. Rahner (1966, p. 45-69) toda esta orientação civilizacional que levou à auto-manipulação do ser humano no século XX significa o início de um “novo futuro da humanidade”: auto-manipulação significa que o ser humano se transforma a si mesmo, ou seja, que o sujeito agente toma a si mesmo como “objeto” de seu agir, isto é, através do planejamento e da ação sobre si mesmo o ser humano efetiva a transformação de si mesmo. Não se trata simplesmente de ações rudimentares de auto-manipulação que o ser humano sempre conheceu em sua história, mas de algo que por suas novas possibilidades abre perspectivas até agora desconhecidas para a humanidade uma vez que agora o ser humano é capaz de “planejar a si mesmo” pela mediação das novas tecnologias. Ele se transformou, assim, num ser que, em todas as dimensões de sua vida, planeja racionalmente e manipula a si mesmo o que significa que, no sentido estrito da palavra, ele se tornou efetivamente capaz de programar seu próprio futuro.

²⁰ H. Putnam, que a princípio foi um dos grandes defensores do funcionalismo, tornou-se depois um de seus grandes críticos (Cf. PUTNAM, 1989).

Ora, o ser humano é liberdade. A liberdade é a faculdade de autodisponibilidade sobre si mesmo em forma absolutamente definitiva e irreversível de tal modo que o ser humano será eternamente aquilo que ele produziu de si mesmo. O ser humano é, então, aquele que é entregue à liberdade como o que se encarrega de si mesmo, aquele que é tarefa para si mesmo. Esta liberdade é criativa e sua criação é o próprio ser humano em caráter definitivo de tal modo que sua essência não é o já pronto e fixo, mas a autorização para a liberdade em que o ser livre se põe a si mesmo em sua definitividade. Uma ontologia do ser humano enquanto sujeito e agente, que o distingue das coisas, sabe que o ato livre do ser humano que, determinando o mundo, chega até a si mesmo, não é um epifenômeno exterior, mas antes a constituição intrínseca de seu ser. O ser humano é o ente radicalmente aberto, não pronto (p. 54-55).

Se isto constitui uma qualidade que é um componente da estrutura de seu ser uma vez que enquanto liberdade é o ente que dispõe de si mesmo, no entanto somente o homem da era da ciência e da técnica é o homem que efetivamente consegue manipular a si mesmo e planejar seu futuro. Todas as dimensões da existência humana se transformaram em objeto de pesquisa científica e com isto de suas intervenções técnicas. Por isto ele tem hoje o sentimento e a experiência de que o tempo dos sucessos se torna cada vez mais rápido e que utopias de hoje se podem brevemente tornar realizações do futuro: o ser humano se descobre a si mesmo como instrumentalizável e em todas as dimensões.

Este processo se orienta para o ser humano enquanto tal, tem como objetivo a própria humanidade e tem como meta criar um “novo homem” não no sentido de um super-homem numa escatologia secularizada, mas de algo que se tornou possível na história através do planejamento tecnológico. Trata-se de literalmente produzir tecnicamente o novo homem. O primeiro passo consiste em mudar seu próprio meio-ambiente, reconfigurá-lo de acordo com seu planejamento de modo que ele passe a viver num mundo artificialmente produzido por ele mesmo inclusive alargando seu habitat para além de nosso planeta. A humanização do mundo já é em si uma auto-manipulação do ser humano porque ele assim submete a terra como também a si mesmo como ser de natureza.

A este primeiro passo se seguem inúmeros outros através de que o novo homem se vai “fabricando” a si mesmo. Isto significa dizer que o mundo de amanhã será bastante diferente do que ele é hoje e neste mundo o ser humano será, numa medida antes inimaginável e impraticável, o ser humano que enquanto indivíduo e enquanto sociedade planeja a si mesmo, controla e manipula a si mesmo. Desta forma a auto-manipulação²¹

²¹ Habermas fala aqui “da auto-instrumentalização e da auto-otimização, que o homem está a ponto de acionar com os fundamentos biológicos de sua existência”... (HABERMAS, *op. cit.*, 2004, p. 29).

se revela como uma nova manifestação do ser humano enquanto ser de liberdade, sua meta e seu futuro, pois aqui o ser humano cria a si mesmo não apenas enquanto ser teórico e prático, mas enquanto ser corporal e histórico de tal modo que se pode dizer que a evolução biológica “passiva” é continuada através de uma evolução cultural “ativa”.

O ser humano se manifesta, assim, como o que ele realmente é: o livre, aquele que é responsável por si mesmo, que se constrói a si mesmo. A evolução irrefletida continua numa evolução refletida, planejada: ela atinge sua natureza, seu psiquismo e sua sociabilidade. Numa palavra, o novo aqui não é para Rahner (p. 55) o fato de que o ser humano é produtor de si mesmo (*faber sui ipsius*), mas que esta característica fundamental de seu ser se revela hoje de uma forma nova, ou seja, que a possibilidade da auto-manipulação transcendental do ser humano ganha somente hoje e irreversivelmente uma manifestação histórico-categorial clara. No entanto, Rahner tem consciência da ambiguidade desta postura porque precisamente enquanto ser livre, que dispõe de si mesmo, o ser humano pode produzir o absurdo de sua autonegação. O ser humano sabe que não é legítimo fazer tudo o que ele pode fazer (RAHNER, 1966, p. 59), pois nem tudo que está em seu poder o conduz à conquista de seu ser. Isto revela com toda clareza a ambiguidade essencial da situação humana, de modo especial da modernidade com sua utopia da realização plena do ser humano na história.

Estas considerações de Rahner frente à modernidade são articuladas a partir do próprio quadro teórico que caracteriza a modernidade: a “filosofia transcendental”. Rahner denomina a forma própria de pensar do homem moderno de “antropocêntrica” e fala, por isto de uma “reviravolta antropocêntrica”, que ele considera necessária e fecunda (RAHNER, 1967, p. 43), como a característica da humanidade moderna. Em primeiro lugar, está em jogo nesta denominação não o conteúdo próprio do saber moderno, mas o horizonte atemático a partir de onde se pensa qualquer realidade que se lhe apresenta como objeto de conhecimento. Numa palavra, ele se refere à compreensão apriórica a partir de onde os diferentes entes de nossa experiência mundana podem ser compreendidos em suas determinações específicas.

Ele assume o desafio posto pelo pensamento moderno, porque não o considera apenas uma opção filosófica efêmera, mas a aquisição de um padrão de criticidade que não admite mais uma volta à matriz pré-moderna de pensar (greco-medieval). Filosofia é em seu cerne “reflexão crítica radical” e por isto retorno necessário do pensamento sobre si mesmo o que mostra que ele permanece na determinação geral do conceito de “transcendental” articulada por Kant. Seu contato e sua avaliação filosófica da modernidade se situam no próprio quadro teórico específico da modernidade: a Filosofia da Subjetividade, mas, como aponta Puntel (1969, p. 363), com inflexões fundamentais que o conduzem para além deste quadro teórico. Assim, a

subjetividade transcendental é entendida aqui enquanto execução da pergunta a partir de onde se pensa o ser: “O ser humano pergunta e não só pergunta por isto ou aquilo, mas quer em última instância saber o que é tudo em sua unidade, na qual tudo de certo modo já lhe é dado. Na pergunta pela totalidade do ser, o ser humano estabelece uma relação explícita com o ser e com isto com todos os entes” (OLIVEIRA, M., 2004, p. 24).

O ser, assim, não é aqui “posição” da subjetividade, mas antes “pressuposição”, o previamente sabido num saber atemático enquanto condição de possibilidade do conhecimento de toda e qualquer entidade. Neste sentido, a subjetividade é pensada aqui como compreensão do ser o que significa que está mais no “meio do ser”. Contudo, Rahner permanece vinculado à filosofia moderna da subjetividade uma vez que a determinação do sentido do ser provém da subjetividade que pergunta que é previamente conhecida. Numa palavra, o ser é conhecido no decurso da auto-fundamentação do ser humano.

A metafísica moderna recente, a do fisicalismo, abandonou a filosofia da subjetividade e se fez expressamente uma filosofia radicalmente materialista no sentido de uma ontologia geral que afirma que toda e qualquer realidade é material o que significa que todos os entes inclusive os biológicos e espirituais são em última análise nada mais do que manifestações físicas complexas (VON KUTSCHERA, 1998, p. 223). Isto tem enormes consequências para a articulação de uma teoria filosófica e para a compreensão do todo do real e especificamente da vida humana e suas atividades, de modo especial para as religiões. Assim, o desafio fundamental que a modernidade de hoje levanta ao pensamento é o confronto com esta concepção materialista da realidade em seu todo que subjaz às teses da modernidade que foi aqui chamada de triunfante.

Conclusão

O esclarecimento do cerne do pensamento da modernidade nos ajuda a esclarecer a tarefa diante da qual nos situamos hoje. A concepção kantiana de metafísica e sua crítica a ela, que o conduziu a reformular radicalmente o próprio conceito de filosofia, radica-se na tradição da filosofia do final da Idade Média que já se havia distanciado enormemente da tradição clássica. Em Kant, articula-se a ciência primeira também como um conhecimento de transcendência (“metá”), só que agora este conhecimento não transcende para o ente enquanto tal como na tradição, mas de qualquer entidade que nos afeta para nossa esfera categorial (a priori) como condição de possibilidade da objetivação. A compreensão do ente em si mesmo, em sua “ab-solutidade”, sem a determinação da subjetividade, permanece inacessível ao ser humano. Por ser finito, o ser humano não

pode atingir o ente enquanto tal ou, na linguagem de Kant, a “coisa em si”. Isto é objeto do conhecimento infinito, do conhecimento de Deus.

Esta razão básica levou a modernidade a se caracterizar filosoficamente como uma posição fundamentalmente “dualista”: Kant diferencia sua proposta básica de configuração da filosofia da posição da metafísica ocidental porque, segundo sua compreensão, a metafísica se caracterizava por afirmar que nosso conhecimento se orienta pelo objeto, uma posição, para ele, extremamente controversa e que dá origem a posturas inadmissíveis. Em confrontação às teses da tradição, ele delimita sua própria proposta: são os objetos que se determinam segundo nosso aparato cognitivo. Numa palavra, na posição “transcendental” tudo o que formalmente é exigido para a compreensão de algo, procede da instância da compreensão e não da coisa compreendida.

O resultado teórico deste novo rumo do pensamento é a contenção do conhecimento humano à esfera dos fenômenos (KrV B XIX-XX), firmando-se de forma irrefutável o “abismo” entre a “subjetividade” e a “coisa em si mesma”, que é e se mantém inatingível a nossas faculdades cognitivas (KrV B XIX). Esta nova postura na realidade revela a instauração de outra tese fundamental diametralmente contraposta à tese tradicional: a da cesura, da separação, da dicotomia, entre a dimensão do pensar e a do ser, do sujeito e do objeto, da teoria e do mundo, que ainda hoje é hegemônica em múltiplas variantes.

Depois de uma longa história de reelaboração e rejeição é um fato relevante que hoje muitos filósofos acatam a metafísica como uma dimensão essencial e, portanto, irrecusável, da filosofia, embora não exista acordo a respeito do que seja metafísica, sobre suas tarefas, objetivos e divisões. De um modo geral, as questões consideradas são questões relativas ao que a tradição denominou, a partir de Suarez, mas sobretudo de Wolff e Baumgarten, de “metafísica especial” (ontologia especial), isto, é, teorias sobre os diferentes campos da realidade. Discutem-se, porém, também alguns temas pertencentes à “metafísica geral” (ontologia geral) o que do ponto de vista da proposta de re-pensamento articulada por Heidegger se revela como a continuação da concepção muito estreita e inaceitável de metafísica da tradição ocidental por reduzi-la a uma «ontologia», isto é, a uma teoria do ente enquanto ente e de alguns campos do ente²².

Puntel (2008) articula, como proposta para o enfretamento das questões que hoje nos desafiam, uma posição que põe radicalmente em questão esta postura moderna de pensar como também a forma como o pensamento clássico entendeu a metafísica. Ele reconhece a questão articulada por

²² Cf. OLIVEIRA, M., 2012, p. 116-121.

McDowell como o desafio central do pensamento contemporâneo: superar a dicotomia entre pensar e ser, ou seja, o abismo fundamental criado pelo pensamento moderno. Isto se manifesta na tese de McDowell de que o mundo não está fora da dimensão conceitual, tese que ele procura explicitar com a expressão “a indelimitação do conceitual” (McDOWELL, 2005, p. 61). Este abismo insuperável entre a dimensão do sujeito e a dimensão da realidade constitui o grande obstáculo para a exposição do mundo enquanto totalidade do ser, tarefa específica da filosofia, precisamente porque põe toda a esfera da inteligibilidade, do conceitual, no polo subjetivo desta dualidade.

Puntel faz uma proposta em que a metafísica é trabalhada em dois níveis: ela é sim, em primeiro lugar, uma teoria dos entes, (OLIVEIRA, R., 2014, p. 183-263) uma ontologia geral e especial, mas mais profundamente uma teoria daquilo que todos os entes têm em comum, o que ele denomina, «Ser Primordial». Ser é, assim o mais central de todos os conceitos, o conceito que é pressuposto por todos os conceitos, significados, e que nada pressupõe de mais fundamental. A palavra é utilizada aqui para designar esta dimensão primordial que abarca tudo, que designa o universo irrestrito do discurso que é o tema da filosofia. O ser é o que é comum a todos os entes, e conseqüentemente não pode ele mesmo ser um ente, pois se ele o fosse estaria incluído entre os itens que o têm comum. Este é um ponto essencial e que justifica a distinção entre ontologia e metafísica primordial, uma distinção que a metafísica da tradição não conheceu, pois se identificou com a ontologia.

O que caracteriza esta nova metafísica é que ela pressupõe em primeiro lugar o esclarecimento de suas bases teóricas e metodológicas: a pergunta pelo Ser, em contraposição a Heidegger, emerge apenas no fim de uma apresentação global da filosofia sistemático-estrutural como a pergunta que tematiza dimensão abarcante já sempre pressuposta. A tarefa mais importante aqui se configura, então, como elaboração de uma Teoria do Ser Primordial, uma Metafísica Primordial. A metafísica fisicalista tem o mérito de elaborar uma tese sobre o todo da realidade, mas com o déficit teórico básico de não se perguntar por seus pressupostos teórico-metodológicos o que faz com sua tese fundamental se estabeleça de forma arbitrária um espécie de postulado sem legitimação, e marcada por uma incoerência fundamental: ela identifica a dimensão oníabrangente com um campo determinado de entes, ou seja, com o físico — tudo é físico — a tese básica do monismo materialista, e desta forma mostra sua unilateralidade. A Metafísica Primordial acolhe o desafio de repensar a metafísica e levanta a pretensão de superar a unilateralidade das metafísicas alternativas e de abrir o espaço para uma nova compreensão, nunca última, de tudo. A proposta de uma Metafísica Primordial se apresenta, assim, como o caminho teórico aberto para repensar de maneira radical as conquistas e os riscos que a modernidade filosófica trouxe para a humanidade.

Referências

- ARMSTRONG, D. *A Materialistic Theory of Mind*. London: Routledge and Kegan Paul, 1968.
- BELL, D. *Cyberculture Theorists*. London/New York: Routledge, 2007.
- BOFF, C. *O livro do sentido: crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica)*. São Paulo: Paulus, 2014. v. 1.
- BOSTROM, N. Transumanist Values. *Review of contemporary Philosophy*, United States, v. 4, n. 1-2, 2005a.
- _____. A history of transumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, United States, 14 (1), p. 1-25, 2005b.
- BRÜNTRUP, G. *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung. Vierte, durchgesehene Auflage*, 4. Aufl. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2012.
- BUTTON, G. et al. *Computadores, Mentas e Condutas*. São Paulo: UNESP, 1998.
- CHURCHLAND, P. *Matter and Consciousness*. Massachusetts: MIT Press, 1984.
- GOPEGUI, L. R. *Cibernética de lo humano*. Madrid: Tecnos, 1983.
- DAVIDSON, D. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Rhizom*. Berlin: Merve Verlag, 1977.
- DUPUY, J-P. O transumanismo e absolescência do homem. In: NOVAES, A. (Org.), *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. São Paulo: Agir, 2009.
- DUQUE, J. M. *Para o diálogo com a Pós-Modernidade*. São Paulo: Paulus, 2016.
- FERRY, L. *La Révolution transhumaniste. Comment la techomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*. Paris: Plon, 2016.
- FODOR, J. *The Language of Thought*. Cambridge: MIT Press, 1975.
- _____. *A Theory of Content*. Cambridge: MIT Press, 1990.
- FREITAG, B. *A Teoria Crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- FRANK, M. *Was ist Neostukturalismus?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- GUILLEBAUD, J-Cl. *La vie vivante. Contre les nouveaux pudibonds*. Paris: Les Arènes, 2011.
- HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main; Suhrkamp, 1981. v. I.
- _____. *O Futuro da Natureza Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HARAWAY, D. *Simians, Cyborgs and Women*. New York: Routledge, 1991.
- HEIM, M. *The Metaphysics of Virtual Reality*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th. W. Traditionelle und kritische Theorie. In: SCHMIDT, A. (Org.). *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1968.

- _____. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH, 1969.
- HÖSLE, V.; ILLIES, Ch. Der Darwinismus als Metaphysik. In: HÖSLE, V. *Die Philosophie und die Wissenschaften*, München, 1999.
- JAY, M. *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*. Boston/Toronto: Little Brown and Company, 1973.
- JOTTERAND, F. At the Roots of Transhumanism: from the Enlightenment to a Post-human Future. *Journal of Medicine and Philosophy*, Oxford, v. 35, n.6, p. 617-621, 2010.
- KIM, J. *Supervenience and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- LACROIX, X. O corpo reencontrado. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 46, n. 129, 247-266, maio/ago. 2014.
- LAZLO, E. *Conexão cósmica: guia pessoal para a emergente visão da ciência*, Petrópolis: Vozes, 1999.
- LECOURT, D. *Humain, posthumain. La technique et la vie*. Paris: PUF, 2003.
- LÉVY, P. *Les Technologies de l' Intelligence. L' Avenir de la Pensée à l' Ère Informatique*. Paris: La Découverte, 1990.
- LEWIS, D. Psychophysical and theoretical identifications. *Australasian Journal of Philosophy* 50 (1972).
- LOEWER, B. Mind/body problem. In: KIM, J.; SOSA, E. (Org.). *A Companion to Metaphysics*. Oxford: Blackwell, 1999.
- LYOTARD, J-F. *La condition post-moderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit, 1979.
- LUGER, G. F. *Inteligência Artificial: estruturas e estratégias para a solução de problemas complexos*. 4.ed. Porto Alegre: Bockman, 2004.
- McDOWELL, J. *Mente e Mundo*. Aparecida: Ideias & Letras, 2005.
- MINSKY, M. *The society of Mind*. New York: Touchstone, 1986.
- MORE, M. *Transhumanism: towards a Futurist Philosophy*, 1990.
- NAGEL, Th. Reduccionism and Antireduccionism. In: BOCK, G. R.; GOODE, J. A. (Orgs.). *The limits of reduccionism in biology*. Chichester: John Wiley & Sons, 1998.
- NAVARRO, M. B. A. Biossegurança: uma visão da história da ciência. In: COSTA, M.A.F.; COSTA, M. F. B. (Orgs.). *Biossegurança de OGM: saúde humana e ambiental*. Rio de Janeiro: Papel Virtual, 2003. p. 10-26.
- NOBRE, M. Max Horkheimer: a teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio, In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.
- OLIVEIRA, M. A. de. Questões sistemáticas sobre a relação entre teologia e ciências modernas. In: _____. *Diálogos entre Razão e Fé*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 190-199.
- _____. A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança. In: _____. *Ética e Racionalidade Moderna*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. “É necessário filosofar na teologia”: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 36, n. 98, p. 15-32, jan./abril 2004.

_____. Teoria do Ser primordial como tarefa suprema de uma Filosofia sistemático-estrutural. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, p. 53-79, jan./abril 2012.

_____. *Antropologia Filosófica Contemporânea*: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. O saber científico como determinante na sociedade contemporânea. In: _____. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *A Ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014.

OLIVEIRA, R. A. de. Da relação corpo-alma à mente-cérebro: a antropologia cristã e as novas antropologias. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 46, n. 129, p. 215-245, maio/ago. 2014.

PLACE, U. T. Is consciousness a brain process?, *British Journal of Psychology*, Oxford, v. 47, n. 1, p. 44-50, Feb. 1956.

PLANTINGA, A. *Where the conflict really lies*. Science, Religion and Naturalism. Oxford: Oxford University Press, 2011.

PUNTEL, L. B. *Analogie und Geschichtlichkeit*. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969.

_____. *Estrutura e Ser*: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: UNISINOS, 2008.

PUTNAM, H. *Representation and Reality*. Cambridge: MIT Press, 1989.

RAHNER, K. Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen. In: *Die Frage nach dem Menschen. Aufrib einer Philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1966.

_____. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger Verlag, 1967. v. VIII.

RAU, J. *Der Mensch ist jetzt Mitspieler der Evolution*. In: FAZ de 19 de Maio de 2001, citado em HABERMAS, J., 2004.

RIFKN, J. *O século da biotecnologia: a valorização dos genes e a reconstrução do mundo*. São Paulo: Makron Books, 1999.

RORTY, R. Mind-Body Identity, Privacy and Categories. *The Review of Metaphysics* Washington, v. 19, p. 24-54, September 1965.

ROUANET, S. P. *Mal-Estar na Modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L. Mentés, cerebros, máquinas. *Communio*, Sevilla, v. 9, n. 3, p. 211-223, 1987.

RYLE, G. *The Concept of Mind*, London: Hutchinson, 1949.

_____. Systematically Misleading Expressions. In: _____. *Collected Papers. Collected Essays 1929-1968*. London: Hutchinson, 1971. v. 2.

SANDEL, M. *Contra a Perfeição: ética na era da engenharia genética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SAVULESCU, J. The human prejudice and the moral status of enhanced beings: what do we owe the Gods?. In: SAVULESCU, J.; BOSTROM, N. (Eds.). *Human enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

_____. Well-being and enhancement. In: SAVULESCU, J.; SANDBERG, A.; KAHANE, G. (Eds.). *Enhancing human capacities*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

SELLARS, W. *Empirismo e Filosofia da mente*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SIMON, H. H. *Le nouveau Management*. La décision pour les Ordinateurs. Paris: Economica, 1980.

SMART, J. J. C. Sensations and brain processes. *The Philosophical Review*, Durham, v. 68, n. 2, p. 141-156, Apr. 1959.

TAYLOR, Ch. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TURING, A. M. Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, Oxford, v. 59, n. 236, p. 433-460, October 1950.

VATTIMO, G. *Die transparente Gesellschaft*. Wien: Passagen Verlag, 1992.

_____. *O fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica da cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins, 1996.

VIANA, W. C. *Hans Jonas e a filosofia da mente*. São Paulo: Paulus, 2016.

VILAÇA, M.M.; DIAS, M. Cl. M. Transumanismo e o futuro (pós) humano. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 341-362, 2014.

VON KUTSCHERA, F. *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1998.

WELSCH, W. *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. 2.Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

_____. *Unsere postmoderne Vernunft*. 7.Aufl. Berlin: Akademie Verlag, 2008.

YOUNG, S. *Designer Evolution: a Transhumanist Manifesto*. New York: Prometheus Books, 2006.

ZILHÃO, A. Fisicalismo. In: BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N. G. (Orgs.). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Artigo submetido em 18.09.2017 e aprovado em 30.11.2017.

Manfredo Araújo de Oliveira é doutor em Filosofia pela Universidade Ludwig-Maximilian de Munique, Alemanha (1971). Professor de Filosofia no Programa de mestrado/doutorado da Universidade Federal do Ceará. Orcid.org/0000-0003-1593-5573. manfredo.oliveira2012@gmail.com

Endereço: Rua Catão Mamede, 218/603
60.140.110, Fortaleza - CE