Excurso sobre o humano e seus desdobramentos como perspectiva do "pós-humano"

Digressions on human and its unfoldings as a perspective to "post-human"

Henrique Marques Lott*
henlott@yahoo.com.br

Resumo

A reflexão que propomos neste texto parte de algumas concepções filosóficas que permeiam a noção de humano e se desdobra numa análise discursiva que procura indicar uma perspectiva de compreensão para tratarmos a noção contemporânea de "pós-humano". Nossa análise acolhe um ponto de vista de ordem conceitual e especulativo que se divide em três momentos distintos. No primeiro momento, discorremos brevemente acerca da noção de humano, tal como esta é concebida por nossa tradição filosófica. Num segundo momento, nos detemos em concepções filosóficas modernas e contemporâneas que indicam uma abertura possível para pensarmos a questão do "pós-humano" como uma extensão da noção de humano. Por fim, ensaiamos um debate concernente às implicações éticas e morais suscitadas pelos avanços das tecnociências e pela perspectiva do "pós-humano" no campo das relações sociais. Concluímos nossa análise apontando para a necessidade de um aprofundamento do debate em torno de questões relacionadas com a dignidade e a liberdade humana no âmbito das pesquisas científicas e da dinâmica social.
Palavras-chave: Humano; Pós-humano; Tecnociência; Ética; Debate

Abstract

The reflexion proposed in this paper departs from a collection of philosophic conceptions which permeate the very notion of human and unfolds into a discoursive analysis aiming at an understanding perspective in order to address the contemporary notion of "post-human". Our analysis adopts a point of view of a conceptual and speculative order which is deployed into three distinct moments. In the first moment, we briefly discourse about the notion of human, such as it comes conceived in our philosophic tradition. In the second, we dwell on some modern and contemporary philosophic conceptions which offer possibly an opening to think the matter of "post-human" as an extension of the human notion. To end with, we approach the debate concerning ethical and moral implications brought up by the advancements in technosciences and by the "post-human" perspective in the field of social relations. We conclude our analysis pointing to the need for more deepening of the debate about questions related with human dignity and freedom in the framework of scientific research and social dynamics.
Keywords: Human; Post-human; Technoscience; Ethic; Debate

* Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

Introdução

Testemunhamos atualmente a consolidação de um processo que nos coloca cada vez mais em confronto com as transformações técnicas e científicas, transformações estas que vêm se radicalizando especialmente nas últimas décadas, quando registramos inegáveis avanços da ciência. A nosso ver, essa situação cria condições inéditas que permitem ao homem atual realizar experiências extremamente novas no âmbito de suas próprias criações. Para alguns teóricos e cientistas, confrontamo-nos hoje com a possibilidade de criarmos um "ser superior" a nós mesmos, um ser que poderá ultrapassar nossa própria condição de humanidade.[1]

Essa busca de superação do humano vem alimentando os ideais e o imaginário simbólico de certas áreas das tecnociências, áreas que por vezes se engajam em uma construção que alguns autores consideram como uma "utopia pós-humana" (BESNIER, 2008). Estaríamos vivendo o início de uma "nova era" em que o ser humano começa a se transformar pouco a pouco em um ser que não é mais humano ou, dito de outro modo, um ser para além do humano? Será que seremos substituídos no futuro por outros seres superiores a nós e deixaremos de existir? Ou será que vamos nos tornar uma subespécie (inferior) que vai coexistir com uma nova espécie (superior) que será criada por nós mesmos? Essas são, entre outras, algumas questões que têm inquietado a imaginação de muitos cientistas e pesquisadores de diferenciadas áreas do conhecimento (LANCELIN, 2012). Com o avanço das perspectivas delineadas pelo desenvolvimento das tecnociências, da comunicação, da informação e de pesquisas científicas diversas, como as do campo da neurociência e da nanotecnologia, entre outras, somos impregnados, de um modo ou de outro, pelo imaginário "pós-humanista" que se desenha no cenário contemporâneo (BESNIER, 2008).

Trataremos a respeito dessas questões seguindo as linhas do roteiro que apresentamos no resumo acima. Procuramos sondar, primeiramente, de modo bastante sucinto, o que a tradição filosófica tem a nos dizer sobre o humano em suas linhas mais

[1] Essa compreensão permeia atualmente vários ramos da ciência como a nanotecnologia, a biologia, a engenharia genética, a neurociência e a informática aplicadas à dinâmica do conhecimento. O Massachusetts Institute of Techology (MIT), localizado em Cambridge, é um importante centro científico que busca a superação da condição humana natural, uma de suas linhas de pesquisas mais destacadas é desenvolvida pelas unidades: Sloan School of Management, Lincoln Laboratory, Computer Science and Artificial Intelligence Laboratory, Media Lab e Whitehead Institute, que elaboram e "[desenham] a figura de um "trans-humano" numa perspectiva futura de um "homem desnaturalizado" (cf. BESNIER, 2008, p. 4). Os primeiros grupos de pesquisa trans-humana surgem nos anos de 1980 na Universidade da Califórnia em Los Angeles.

gerais como, por exemplo, as ideias de humano elaboradas a partir do composto corpo e alma, sobre o corpo como máquina, a racionalidade como alma e sobre o homem como ser histórico, social e moral. Desse modo, procuramos preparar o terreno para adentrarmos nas concepções modernas e contemporâneas que discutimos na segunda etapa de nossa reflexão, quando, então, tratamos a respeito de algumas concepções acerca de humano e de pós-humano no quadro das discussões mais recentes. São discussões que, a nosso ver, apresentam, por um lado, novas apreensões e possibilidades de abordagens compreensivas e, por outro, dão continuidade ao legado da tradição humanística, mantendo as antigas aspirações filosóficas e teológicas no quadro idealizado pelo "pós-humanismo".

A partir dos aportes que reunimos no primeiro e no segundo momento deste texto, conduzimos nossa atenção para um terceiro momento que aborda questões de cunho ético e moral e que implicam direta ou indiretamente a prática da ciência atual. Procuramos levar em conta, nesse caso, certas situações limites que nos colocam face-a-face com alguns efeitos produzidos pela ciência. Situações que podem; de uma parte, nos proporcionar significativos avanços, mas; de outra parte, pode desfigurar nossa condição humana a ponto de colocar em risco nossa própria existência e nossa condição de sobrevivência. No âmbito destas indagações fazemos a seguinte pergunta: até que ponto é legitimamente aceitável permitir a "desconfiguração do humano" em nome da ciência e até que ponto esta permissão fere ou não aos direitos mais fundamentais historicamente conquistados, como a igualdade, a dignidade e a liberdade humanas? Essa é a questão que das discussões conclusivas que apresentamos no decorrer deste texto. Gostaríamos de ressaltar que a trajetória que seguimos aqui foi conduzida por uma perspectiva ampla de diálogos e de interlocuções com diversos autores.

1. Noções filosóficas sobre o humano

Começamos nossa reflexão com uma pergunta básica que surge no contexto cultural das origens da filosofia ocidental: o que é o homem e qual é a sua configuração como ser neste mundo? Foi com os sofistas que se registrou pela primeira vez a centralidade das preocupações filosóficas com o homem. A antropologia dos sofistas dava uma ênfase muito especial à dimensão espiritual do ser humano, pois concebia que "o espírito é o órgão através do qual o Homem apreende o mundo das coisas e se refere

a ele" (JAEGER, 2001, p. 341). Protágoras, por exemplo, propunha um humanismo radical e explícito que segue o princípio do "*homo mesura*". Em "sua obra *Sobre a Verdade*, [escreve a] famosa frase: 'O homem é a medida de todas as coisas' (**πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθροπος**)" (apud: FRAILLE, 1965, p. 230).

Platão, que conviveu com os sofistas, mas não era um deles, define o homem como sendo um composto de corpo e alma. Sua concepção dualista compromete a "unidade antropológica" que, no seu entender, é resultante da ordem das Ideias. Platão realiza uma síntese da tradição filosófica anterior, dos sofistas e de Sócrates. A seu ver, é a ordem transcendente das ideias que permite explicar, "no homem, a polaridade constitutiva da vida da 'alma' (*psyché*) em sua condição terrena" (VAZ, 1991, p. 36). Na antropologia platônica o corpo é compreendido como a parte sensível do homem em oposição à alma que é de natureza suprassensível. O corpo é algo inferior, uma espécie de matéria impura que não é mais do que um "cárcere da alma"; e a alma, por seu turno, deve procurar fugir do corpo e, nesse sentido, "a morte do corpo representa a abertura para a verdadeira vida da alma" (ANTISERI ; REALE, 1990, p. 154-155).

Aristóteles, tal como Platão, considerava que "o homem é um ser composto (*syntheton*) de *psyché* e de *soma*. A psyché é, pois, a perfeição ou ato (*entelécheia*) do corpo" (VAZ, 1991, p. 39). Diferente de seu mestre, Aristóteles considerava que a alma era inseparável do corpo e que "todas as afecções da alma ocorrem com um corpo" (*De anima*, 403 a 3). Em sua obra *A Política* (1253 a), Aristóteles dá outro tipo de definição na qual considera que "o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância [se inibe e] deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem". Segundo Aristóteles, é a capacidade de se expressar com palavras e a racionalidade que diferencia o homem de todos os outros animais, desse modo, "ele é um 'animal racional', um *zôon logikón*". Na concepção aristotélica, "O homem transcende de alguma maneira a natureza e não pode ser considerado simplesmente um ser 'natural'." (VAZ, 1991, p. 40).

No período medieval, a antropologia teológica de Agostinho (1973, p. 26) compreende o homem como o ápice de toda criação do mundo. Agostinho escreve em suas *Confissões* que "Deus está no homem; o homem em Deus". Embora com clara influência do pensamento platônico e sua concepção sobre corpo e alma, a antropologia agostiniana diferenciava-se da dos filósofos gregos. Estes concebiam "que o homem

bom é aquele que sabe e conhece, pois o bem e a virtude são ciência. [Para] Agostinho (...), ao contrário, (...) o homem bom é o que ama: o que ama o que [se] deve amar" (ANTISERI ; REALE, 1990, p. 459). A antropologia agostiniana parte de premissas teológicas que implicam "a assunção do corpo na unidade da natureza humana na qual o Verbo se encarnou; (...) [e a] restituição escatológica da unidade do homem tal como procedeu da Palavra criadora de Deus" (VAZ, 1991, p. 65).

Tomás de Aquino, por sua vez, influenciado pela filosofia de Aristóteles e de Santo Agostinho, também elabora sua antropologia baseada na concepção de que o homem é um animal racional composto de corpo e alma. Para ele, a alma humana realiza funções através do corpo, porém, não se mistura ao corpo, pois é uma substância intelectual que "se une ao corpo como forma" (TOMÁS, 1996, p. 266). A concepção de Tomás segue o viés aristotélico ao considerar que o entendimento humano está diretamente ligado com o corpo. A seu ver, os sentidos corporais são órgãos de conhecimento que possibilitam o conhecimento intelectual. O homem, como é um ser que está constitutivamente vinculado com um corpo material, deve buscar, "nas coisas sensíveis, cuja natureza é proporcional à [sua], um ponto de apoio para [se] elevar a Deus" (GILSON, 2001, p. 658).

Com o advento da modernidade, as questões sobre o humano se voltam radicalmente em direção à racionalidade. É possível dizer que "o pensamento modernista afirma que os seres humanos pertencem a um mundo governado por leis naturais que a razão descobre e às quais ela mesma se submete" (TOURAINE, 1992, p. 51).[2] Descartes, por exemplo, considera que "o homem é um ser composto de duas substâncias diferentes: uma alma espiritual, cuja essência é o pensamento, e um corpo, cuja essência é a extensão. À alma pertence somente o pensar. O corpo é uma máquina, regida por leis gerais e mecânicas" (FRAILE, 1965, p. 516). Para explicar o corpo Descartes se vale do modelo da máquina, que funciona como os "relógios, as fontes artificiais, os moinhos e outras semelhantes máquinas, que não sendo feitas senão pelos homens, não deixam de ter a força de se mover por elas mesmas" (DESCARTES, s/d, p. 807). O pensamento moderno vai desdobrar os rumos da "antropologia racionalista [que] prolongará a tradição do *zôon logikón*, mas dando-lhe um novo conteúdo, pois nela o esquema mecanicista (ou a primazia do modelo da máquina) se estenderá à explicação da vida do homem" (VAZ, 1991, p. 81).

[2] Todas as traduções do francês para o português apresentadas neste texto foram realizadas por nós.

A filosofia iluminista do século XVIII vai seguir, por seu turno, a ideia de um progresso da razão buscando interpretar as transformações que o homem realizou no campo social e cultural. Transformações estas que se afirmaram com o avanço da secularização, com a "conquista do mundo histórico" e com a formulação de novas ideias sobre o direito, o contrato social e o Estado. Para os filósofos das Luzes, "a 'razão' é o ponto de encontro e o centro de expansão (...). A razão é una e idêntica para todo o indivíduo pensante, para toda a nação, toda época, toda a cultura" (CASSIRER, 1997, p. 22-23). O uso da racionalidade aplicado às noções de "Humanidade, Civilização, Tolerância, Revolução: entre outras, são (...) ideias diretrizes que, (...) estruturam o espaço mental da Ilustração. Neste espaço o homem passa a ocupar o centro do qual irradiam as linhas da inteligibilidade" (VAZ, 1991, p. 95).

Na esteira das ideias do iluminismo, a filosofia de Kant segue considerando o ser humano pelo primado da racionalidade. Contudo, para Kant, o homem é motivado tanto por seus desejos corporais e materiais, como por sua racionalidade. No seu entendimento, nossa condição como seres racionais indica que devemos estar "bem conscientes de nossas obrigações, e de que o valor moral surge somente da luta para realizá-las. Mas, como animais, estamos também vivamente preocupados com a felicidade" (DUDLEY, 2013, p. 65). Por um lado, a noção de humano em Kant apresenta-se como uma antropologia de viés pragmático, que é "uma intenção típica da Ilustração alemã, a de tornar a filosofia útil para a vida". Por outro lado, segue "as peculiaridades da concepção do homem do ponto de vista crítico", permanecendo nesse caso, "na linha da tradição dualista própria da antropologia racionalista" (VAZ, 1991, p. 97-98).

Esses são os traços mais gerais que gostaríamos de destacar acerca das compreensões antropológico-filosóficas de nossa tradição. Com essa breve digressão, procuramos preparar o terreno para darmos seguimento às questões que formam a parte central de nossa reflexão neste texto, parte esta que versa a respeito do deslocamento das questões do humano para o "pós-humano", isso é o veremos a partir desse momento.

2. Humano e pós-humano : concepções modernas e contemporâneas

Grande parte do pensamento moderno e contemporâneo considera que o homem é "um ser de transformação". Esta é uma compreensão que "perpassa uma longa tradição filosófica que começa em antigos filósofos gregos seguindo até Hegel, Feuerbach e Marx e Hanna Arendt, dentre outros contemporâneos" (LOTT, 2013, p. 31). Na lógica dessa compreensão do homem como transformação, é possível afirmar, como faz o sociólogo norte-americano Peter Berger (2003, p. 20), que "o que aparece em qualquer momento histórico particular como 'natureza humana' é da mesma forma um produto da atividade do homem [para] construir um mundo".

Podemos acrescentar que o homem é também, e desde sempre, um "ser social", que se confronta e se opõe ao mundo, transformando-o e manipulando-o com o propósito de criar um ambiente habitável e favorável para sua existência. Essa compreensão é parte do projeto intelectual elaborado pelo filósofo francês Marcel Gauchet, que propõe uma compreensão do humano através de uma

> *antropossociologia transcendental* (...). Antropologia no sentido de teoria do humano, disso que faz a humanidade do homem; sociologia porque os dois aspectos [parecem] inevitavelmente correlacionados; transcendental, enfim, para designar a dimensão propriamente filosófica do conjunto, a interrogação sobre as condições de possibilidade (GAUCHET, 2003, p. 10).

Gauchet desenvolve uma análise histórica e política que começa com as sociedades primitivas ou arcaicas e chega aos dias atuais. Em sua interpretação, essas sociedades vivem o mito religioso na sua integralidade e praticam um tipo de religião que ele define como "religião primeira". No seu entender, a "religião primeira" configura-se como uma forma de vestimenta de uma base antropológica mais profunda que é o conflito. Para Gauchet, é o conflito social que leva o homem arcaico ou primitivo a recusar sua própria potência de criador e a negar a si mesmo para afirmar a figura de um todo Outro, o heterônomo.

Nas sociedades modernas e desencantadas, ao contrário das sociedades primitivas, o que predomina é o modelo autônomo, que tem como característica a autoafirmação e o reconhecimento do homem como ser de transformação e criação de mundo. Segundo Gauchet (2007, p. 133), com a modernidade e o processo de desencantamento do mundo, o homem passa a ter cada vez mais um domínio teórico e prático que muda e transforma sua própria natureza e os rumos de seu destino.

Numa outra interpretação, a do filósofo francês Edgar Morin (1979, p. 20), "a ideia de natureza humana" acabou sendo imobilizada por forças conservadoras com o

propósito "de ser mobilizada contra a mudança social". Para Morin, essas forças conservadoras se pautavam por uma "ideologia do progresso" e consideravam "que, para que houvesse mudança no homem, não era preciso que houvesse mudança de natureza humana". A seu ver, em decorrência disso, houve um esvaziamento de conteúdos no que concerne à noção de "natureza humana". Assim, "a natureza humana aparece como um resíduo amorfo, inerte, monótono: trata-se daquilo que o homem se subtraiu e não, de modo algum, daquilo que o fundamenta" (MORIN, 1979, p. 20).

Essa concepção de esvaziamento da ideia de "natureza humana" acena, a nosso ver, para algumas questões sobre o "pós-humano". Mas cabe perguntar primeiramente: o que significa pós-humano? Trata-se de uma utopia ou de uma realidade concreta e plausível? Muitos consideram ter sido Nietzsche o precursor do pós-humanismo. Segundo o filósofo francês Serge Trottein (2006, p. 1), Nietzsche teria dado o primeiro impulso ao questionar os valores do humanismo e a propor um humanismo superior, sua intenção era "recuperar o anti-humanismo como promessa de um retorno a um humanismo mais autêntico".

Segundo Trottein, a crítica nietzschiana ao humanismo não se restringe a ser um anti-humanismo, ela confronta-se também com o pós-humanismo e abre, assim, a perspectiva de superação do humanismo clássico que, diga-se de passagem, já não atende mais à situação atual. Com as novas tecnologias, o homem adquiriu o poder da autotransformação e caminha para o rompimento das fronteiras que definem a compreensão do homem como *zôon logikón* e também como homem e máquina (TROTTEIN, 2006, p. 2). Ao que tudo indica, após Nietzsche, no âmbito da reflexão filosófica, "nós nos encontramos pela primeira vez, (...) em posição de produzir deliberadamente esse tipo supremo de humanidade" (GAUCHET, 2007).

Uma das primeiras elaborações concretas de pós-modernismo vem do filósofo alemão Peter Sloterdijk (1999), que causou grande impacto quando publicou seu livro *Regras para o Parque humano*.[3] Neste livro ele lança a questão sobre "como se organizar em um mundo onde seres híbridos deverão coabitar com seres humanos" (BESNIER, 2008, p. 3). Sloterdijk foi "acusado de fazer a promoção do super-homem nietzschiano pelo viés de uma apologia de recursos às novas tecnologias, [em] breve ele se encontraria acusado ou preso em flagrante delito de trans-humanismo" (TROTTEIN,

[3] Muitos autores consideram esta obra de Sloterdijk como um marco fundamental nas discussões sobre o pós-humanismo (cf. BESNIER, 2008; TROTTEIN, 2006; FERREIRA, 2004; RABENHORST, 2005).

2006, p. 4). Sua questão central versa sobre a "incapacidade do humanismo pensar a essência do humano" (FERREIRA, 2004, p. 35).

Sloterdijk parte de uma reflexão que começa com o humanismo clássico e se desenvolve na linha do pós-humanismo, que ele procura pensar a partir de Nietzsche e de Heidegger. Seu livro *Regras para o parque humano* foi inspirado pela carta de Heidegger *Sobre o humanismo,* sua intenção era oferecer uma resposta a esse texto e tentar reparar aquilo que, a seu ver, o texto

> resolutamente ignorou: "a história social do homem tocada pela questão do Ser, e o redemoinho histórico na abertura da diferença ontológica", que não é outro que a história das domesticações do homem, o que Sloterdijk chama ainda "a face escondida da clareira". E é ai que intervém Zaratustra (...). Nietzsche esboça o destino do futuro homem (...). O pós-humanismo, é então a abertura de novas possibilidades de criação, de adestramento, de domesticação do homem (TROTTEIN, 2006, p. 3).

Uma das questões discutidas por Sloterdijk diz respeito às novas tecnologias e às consequentes transformações que elas promovem. Para ele, o humanismo empreende uma luta contra a estupidez e o embrutecimento, combatendo as bestialidades que as pulsões humanas são capazes de realizar. Nesse caso, "tanto Heidegger quanto Sloterdijk acreditam que o humanismo instaura uma retórica de civilização em que ao perigo da bestialização, é oferecida a tranquilidade da domesticação" (FERREIRA, 2004, p. 34). Contudo, ao procurar responder a Heidegger, Sloterdijk "introduz o pós-humanismo no seio da clareira" (TROTTEIN, 2006, p. 3). Em seu entendimento, o humanismo não foi capaz de coibir a bestialidade humana (SLOTERDIJK, 1999, p. 32).

Outra contribuição para a reflexão sobre o pós-humanismo vem do filósofo norte-americano Francis Fukuyama (2003), autor do livro *Nosso futuro pós-humano*. Fukuyama considera que com a queda do comunismo a história teria chegado ao fim e que, doravante, caminhamos em uma nova história, a "história pós-humana". Na interpretação de Eduardo Rabenhorst, Fukuyama procura refletir como

> a revolução biotecnológica abre caminho "para um retorno a um ordenamento muito mais hierárquico da sociedade" (...) Na nova sociedade (...) o ser humano, modificado geneticamente, viria ao mundo com um status *sui generis*, já que ele diferiria dos outros indivíduos da espécie (...). Corremos o risco de ver surgir num futuro bem próximo uma sociedade dividida em camadas superiores ou inferiores, não apenas do ponto de vista econômico, mas, sobretudo, sob o prisma genético (RABENHORST, 2005, p. 120-121).

Essa concepção indica que cedo ou tarde nós teremos uma superação biogenética da atual condição humana. Todavia, esse avanço científico pode gerar uma desigualdade no que diz respeito à distribuição, ou seja, alguns seriam privilegiados e outros não. Além disso, corre-se o risco da "incerteza genética" e de uma cruel divisão no interior da sociedade. Diante dessa possibilidade funesta, "Fukuyama propõe uma outra fundamentação para a dignidade do homem," ele toma como base "a própria consciência entendida como combinação de razão, linguagem, emoção, capacidade de deliberação e aptidão simbólica" (RABENHORST, 2005, p. 121). Assim procedendo, o filósofo norte-americano procura identificar o que entende ser "uma qualidade humana essencial" (FUKUYAMA, 2003, p. 158).

Outros estudiosos do pós-humanismo, como o filósofo e sociólogo francês Hervé Fisher (2004), por exemplo, consideram que "o fantasma do pós-humanismo não merece a referência ao humanismo que ele invoca". O homem vem demonstrando de um modo progressivo, ao longo de sua existência histórica, o desejo de ultrapassar seus próprios limites naturais. Desse modo, é possível considerar que

> o homem sempre tentou escapar de sua biologia. O xamanismo [e] a religião exaltam sua relação com um mundo superior, mágico ou religioso (...). As religiões judaico-cristãs inventaram uma audaciosa visão de homem dotado de uma alma que o religa diretamente a Deus e que lhe permite participar assim do ser de Deus (FISHER, 2004, p. 2).

Nesse sentido, é possível dizer que a ideia de pós-humano não é nova, pois o desejo de ir além de si, de transcender ao corpo e a esse mundo, é algo antigo na espécie humana. O que vemos com o pós-modernismo não difere muito disso, trata-se de um desejo "que obedece a lógica da tecnociência para negar o que é próprio da humanidade: seu enigma definitivo, sua fragilidade, sua irredutibilidade à matéria" (FISHER, 2004, p. 2).

Como vimos mais acima, Platão considerava o corpo como uma "prisão da alma". Descartes, por sua vez, "desqualificava o corpo [e] o situava no nível mais animal de nosso ser. (...) Atualmente, a obsessão do corpo perfeito não é talvez [nada além] de uma recusa do corpo. E a tecnociência encara o desafio (...) de realizar este fantasma" (BESNIER, 2008, p. 4). O pós-humanismo persegue um ideal que pretende atingir "um estágio da humanidade tecnológica cuja principal meta é a transcendência

das limitações físicas e biológicas do humano" (FELINTO, 2005, p. 3). As novas tecnologias alimentam os sonhos de realizar o desejo do homem de ir além de si, de ampliar sua inteligência, sua força, sua imunidade e sua capacidade física. Alimentam também "esse investimento imaginário compensatório que nós operamos na tecnociência, onde nós cultivamos a ilusão de ultrapassar nossos limites e de completar nosso ser irredutivelmente inacabado" (FISHER, 2005, p. 3).

As técnicas de eugenia não são novas na história humana, os gregos antigos as utilizavam com destreza (JAEGER, 2001). Contudo, os "eugenistas do passado pretendiam fazer a raça humana mais pura, mas ainda humana. Os partidários do pós-humanismo, creem que chegou a hora de ir além, de se buscar um estágio avançado, em que não seríamos mais humanos" (RÜDIGER, 2007, p. 5). Todavia, essa aspiração compartilha dos mesmos sonhos de superação, de transformação e de transcendência que sempre tivemos. Se tomarmos um ponto de vista fenomenológico, será possível dizer que "o homem é uma ideia histórica e não uma espécie natural. A obstinação em desqualificar o corpo é uma atitude dependente de um pathos onde predomina a vontade de desencarnação" (BESNIER, 2008, p. 5).

3. O pós-humano no contexto da dignidade e da liberdade humanas

As concepções em torno do humano e do pós-humano que acabamos de comentar, suscitam-nos reflexões sobre o campo da ética e das relações sociais. A nosso ver, será preciso refletir até que ponto o uso dos meios tecnológicos se legitima e até que ponto esse uso se justifica por si mesmo. Não temos como fechar os olhos para os inegáveis avanços científicos que testemunhamos e dos quais nos beneficiamos amplamente nos dias de hoje. Contudo, quando o uso e a produção das tecnologias se desenvolvem sem a ponderação da reflexão ética, quando instigam a realização da vontade egoísta dos indivíduos, sem levar em conta a vida, a liberdade e a dignidade do outro, quando a produção dessas tecnologias têm por objetivo um uso com vistas a uma dominação vil e desumana, nós certamente questionamos a legitimidade e a validade deste uso e desta produção. Como escreve Edgard Morin (1979, p. 20), "se somos obrigados, hoje, a reconhecer que todos os homens são homens, a verdade é que excluímos imediatamente aqueles a quem chamamos 'desumanos'." (MORIN, 1979, p. 20).

O pós-humanismo promete a possibilidade concreta de transformar o ser humano através da tecnociência. Essa possibilidade nos leva a refletir sobre dois

caminhos distintos. O primeiro caminho é extremamente positivo, pois indica que podemos seguir uma rota que nos levará a uma segurança e a um bem-estar cada vez maiores. Nesse caso, com os avanços da ciência, será possível assegurar um desenvolvimento humano bastante favorável, seja ele físico, mental, ambiental ou social. O segundo caminho, no entanto, não é a nosso ver nada positivo, porque é capaz de colocar em risco a própria vida e a dignidade humanas. Nesse caso, a ciência pode se colocar a serviço de interesses individuais egoístas e desumanos, pode se deixar levar pela indiferença para com o sofrimento e as más condições do outro, acentuando ainda mais a divisão social e a dominação política, econômica, técnica e científica.

A promessa utópica do pós-humanismo nos coloca em um campo de incertezas no qual não sabemos o preço a pagar e não conhecemos quais as consequências que teremos que nos confrontar no futuro. O termo pós-humano nos causa de fato estranheza porque significa "após o homem", isto é, significa uma situação futura em que não haverá mais humano. Por esse motivo, autores como Hervé Fisher, por exemplo, preferem falar de hiper-humano em contraposição a pós-humano. Em sua concepção,

> o hiper-humanismo não se inscreve (...) no espaço social pela confrontação, (...) ele é consciente da multiplicidade de espaços e de tempos sociais aos quais ele pertence. (...) O hiper-humanismo marca a passagem da solidão à solidariedade. Ele afirma o valor da interdependência entre os homens, entre as nações e entre os homens e o Universo. (...) Nosso medo de uma catástrofe final aparentemente inevitável — que está na base do sentimento do trágico atual — nos incita a buscar nossa salvação no crescimento de uma ética de responsabilidade dividida. O sentido de responsabilidade nasce da consciência dos vínculos entre nós e os outros, entre nossos atos e suas consequências (FISHER, 2004, p. 4).

Atos e consequências que são certamente legítimos quando advêm de pesquisas científicas que levam em conta a consciência ética e que procuram preservar a dignidade e a liberdade dos indivíduos. Em outras palavras, somos do parecer que: são especialmente válidas as pesquisas que levam em conta a elevação da dignidade humana e trabalham para evitar a bestialidade, a opressão e as desigualdades. Sob essa ótica, podemos considerar que "a ética passa à frente da lógica da tecnociência". Contudo, precisamos estar bem atentos porque, "infelizmente, a tecnociência é muito mais poderosa que a ética" (FISHER, 2004, p. 7).

Sendo assim, é preciso debater e aprofundar as questões que envolvem a dignidade humana e a tecnociência. Não podemos deixar que a tecnociência neutralize a

consciência ética e a delete por completo. A dignidade humana é, segundo o filósofo alemão Jurgen Habermas, uma questão incontornável, que tem um forte "significado nas relações interpessoais de reconhecimento recíproco e no relacionamento igualitário entre as pessoas" (HABERMAS, 2004, p. 47). As tecnociências nos colocam diante do perigo de chegarmos a ponto de não "nos [compreendermos mais] como seres vivos eticamente livres e moralmente iguais, orientados por normas e fundamentos" (HABERMAS, 2004, p. 57).

Para o filósofo alemão, é de fundamental importância ponderar, discutir e procurar saber até que ponto as tecnologias podem e devem alterar a "natureza humana", pois corremos o risco de perder a dimensão ética e moral da espécie. Em seu entender,

> "as intervenções eugênicas de aperfeiçoamento prejudicam a liberdade ética na medida em que submetem a pessoa em questão a intenções fixadas por terceiros, que ela rejeita, mas que são irreversíveis, impedindo-a de se compreender como autor único de sua própria vida" (HABERMAS, 2004, p. 87).

No entendimento de Habermas, as pesquisas genéticas deveriam incorporar um arcabouço ético e moral que preservasse a dignidade humana e que nos desse, no presente, a perspectiva de uma "consciência futura", livrando-nos das promessas da eugenia liberal, que se pautam pela "lei da oferta e da procura". A seu ver, é preciso impor limites para as pesquisas e práticas da eugenia, isso porque, especialmente "nas sociedades liberais, seriam os mercados que, regidos por interesses lucrativos e pelas preferências da demanda, deixariam as decisões eugênicas às escolhas individuais dos pais e, de modo geral, aos desejos anárquicos de fregueses e clientes" (HABERMAS, 2004, p. 68).

Para o filósofo alemão, só deveriam ser aceitas as práticas de eugenia que não colocassem em risco e não limitassem a autonomia e a igualdade entre os indivíduos. Em sua compreensão, as pesquisas e as práticas científicas que visam o aperfeiçoamento humano "não podem ser "normalizadas" de modo legítimo no âmbito de uma sociedade pluralista e democraticamente constituída, que concebe a todo cidadão igual direito a uma conduta de vida autônoma" (HABERMAS, 2004, p. 91-92).

Conclusão

No caminho que trilhamos ao logo deste texto, procuramos exercitar uma interpretação-compreensão sobre a noção de humano que se desdobrou em seguida na noção contemporânea de pós-humano. A nosso ver, o pós-humano segue no geral uma linha de continuidade que nasce do desejo humano de superação de si mesmo, desejo este que, diga-se de passagem, acompanha o homem desde suas origens.

Contudo, assinalamos que a situação atual em que vivemos — que traz a marca indelével dos avanços das tecnociências — indica a possibilidade de alterarmos radicalmente a constituição biogenética do ser humano. Vivemos, assim, uma situação inédita em nossa história em que; por um lado, podemos mais do que nunca colher grandes benefícios, mas; por outro, corremos o risco iminente de criarmos a nossa própria extinção dentro dos laboratórios de pesquisas científicas.

Ademais, corremos também o risco de diminuir a dignidade humana e de restringirmos sua autonomia, sua liberdade e o seu sentido de igualdade. Em virtude disso, consideramos que é preciso continuar aprofundando o debate em torno das questões que permeiam o fazer científico. Somos do parecer que, se de fato desejamos nos livrar dessa velha carcaça do humano, não podemos deixar que esse desejo se consolide sem a mediação da reflexão ética.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. *Confissões* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ANTISERI, Dario ; REALE, Giovanni. História da Filosofia vol. I. São Paulo: Paulus, 1990.

AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Atena Editora, 1944**.**

_____. *De anima*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado : elementos para uma teoria sociológica da religião*. são Paulo: Paulus, 1985.

BESNIER, Jean-Michel. "Que nous annoncent les utopies du post-humanisme?" *Philosophie & Management*. Compte-rendu Séminaire du 25.10. 08, p. 1-15. Disponível em: www.philosophie-management.com Acesso em: 18/05/2014.

CASSIRER, Ernest. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Unicamp, 1997.

DESCARTES, René. *Traité de l'Homme*. Paris: Édition de la Pléiade, s/d.

DUDLEY, Will. *Idealismo alemão*. Petrópolis: Vozes, 2013.

FELINTO, Erick. O Pós-Humano Incipiente : Uma Ficção Comunicacional da Cibercultura. *Intercom* – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2005. Disponível em: http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/108492490035452962099631814065767000406.pdf Acesso em: 05/06/2014.

FERREIRA, Jonatas. A condição pós-humana: ou "como pular sobre a nossa própria sombra". *Política & Trabalho Revista de Ciências Sociais*, nº 21 outubro de 2004. p. 31-42. Disponível em: http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6555 Acesso em: 09/06/2014.

FISHER, Hervé. L'hyperhumanisme contre le posthumanisme. *Revue Argument*, 2004. Disponível em: http://www.revueargument.ca/article/2004-03-01/272-lhyperhumanisme-contre-le-posthumanisme.html Acesso em: 08/06/2014.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofia*. Vol. I e ... Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

GAUCHET, Marcel. *La condition historique*. Paris: Stok, 2003.

_____. *La démocratie contre ele-même*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. *L'avènement de la démocratie II. La crise du libéralisme*. Paris: Gallimard, 2007.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HABERMAS, Jurgen. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAEGER, Werner. *Paidéia : a Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LANCELIN, Aude. Bienvenue dans le monde posthuman! *Marianne*, 2012, p. 1-9. Disponível em: http://www.marianne.net/Bienvenue-dans-le-monde-posthumain-_a214436.html Acesso em: 14/05/2014.

LOTT, Henrique Marques. *A dinâmica do desencanto do mundo: a saída da religião e a emergência da modernidade em Marcel Gauchet*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) — Universidade Federal de Juiz de Fora, 2013.

MORIN, Edgar. *O Enigma do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

RABENHORST, Eduardo R. A dignidade do homem e os perigos da pós-modernidade. Verba Juris ano 4, n. 4, jan/dez, 2005, p. 105-126.

RÜDIGUER, Francisco. Breve história do pós-humanismo: Elementos de genealogia e criticismo. *Compós*, abril/2007, p. 1-17. Disponível em: http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/145/146 Acesso em: 09/06/2014.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o Parque humano. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

TOURAINE, Alain. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1992.

TROTTEIN, Serge. Le post-humanisme de Nietzsche : réflexions sur un trait d'union. *Noesis*, 10/2006, p. 1-8. Disponível em: http://noesis.revues.org662 Acesso em: 06/06/2014.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica*. Vol. 1. São Paulo: Edições Loyola, 1991.