

Entre o animal e a máquina: qual o lugar do humano?

Between the animal and the machine: what is the place of the human?

Juliano de Almeida Oliveira¹

Resumo: O artigo pretende apresentar de modo geral a situação do homem contemporâneo, cuja noção se esvazia diante das provocações do animalismo, de um lado, e do pós-humanismo, de outro. Quem é realmente o homem? Um animal como os outros ou uma potencial máquina a ser desenvolvida através do *enhancement* de suas capacidades? Está-se diante de dois fenômenos preocupantes: uma absolutização do dado biológico no caso do animalismo, fazendo do ser humano somente um momento específico dentro do gênero animal; ou senão o abandono do biológico, transformado pela tecnologia que produz o “além-homem”, em condições diversas de existência, no caso do pós-humanismo. De qualquer modo, nessas novas antropologias (naturalista e tecnicista) perde-se aquilo que torna o homem propriamente humano, ou seja, o que a tradição chama de espírito ou alma (*nous, psyché*). Sem descer a detalhes, deseja-se indicar as principais teses, bem como os autores de referência, que caracterizam ambas as posições mencionadas. A atenção também se dirige à tentativa de *re-dizer* o humano como pessoa, partindo dos elementos presentes nas posições em estudo, mas indo além de seus reducionismos.

Palavras-chave: Antropologia. Animalismo. Pós-humanismo.

Abstract: The article intends to present in a general way the situation of contemporary man, whose notion is emptied before the provocations of animalism, on the one hand, and post-humanism, on the other. Who is man really? An animal like any other, or a potential machine to be developed through the enhancement of his capacities? We are facing two worrying phenomena: an absolutization of the biological data in the case of animalism, making the human being only a specific moment within the animal genus; or else the abandonment of the biological, transformed by the technology that produces the “beyond-man”, in different conditions of existence, in the case of post-humanism. In any case, these new anthropologies (naturalist and technicist) lose what makes man properly human, that is, what tradition calls spirit or soul (*nous, psyché*). Without going into details, we wish to indicate the main theses, as well as the reference authors, that characterize both positions mentioned. Attention is also directed to the

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade de São Paulo, professor de Patrística na Faculdade Católica de Pouso Alegre. Email: pejuliano@yahoo.com.br

attempt of *re-telling* the human as a person, starting from the elements present in the positions under study, but going beyond their reductionism.

Keywords: Anthropology. Animalism. Posthumanism.

1 Introdução

A época atual é caracterizada pelo surgimento de novas visões antropológicas, que procuram “dizer o homem” de maneiras diferentes daquelas que a tradição do pensamento ocidental costumava fazer. O que temos hoje é um horizonte fragmentado, no qual cada um toma uma peça do mosaico antropológico e a considera como o todo, desenvolvendo concepções distintas e até opostas do ser humano. A título de exemplo, pode-se pensar nas teorias de gênero, que criam uma ruptura entre a identidade dada pela configuração biológico-sexual e a identidade escolhida pelo indivíduo com base em influências culturais e sociais. Por outro lado, podem-se também lembrar as abordagens animalistas, que defendem a não diversidade da condição humana em relação à dos animais, colocando qualquer versão do princípio antrópico pelo menos sob suspeita. Apresentam-se também as teorias pós-humanistas, que visam o além-humano, ou seja, o homem mesclado operacional ou estruturalmente com a máquina, como também a melhoria das capacidades humanas através de dispositivos tecnológicos. Na atual “era dos direitos”, passa-se da defesa dos direitos fundamentais (vida, saúde, moradia, educação) à postulação da legitimidade de interesses variados e de grupos particulares.

Em geral, deixamos de ver a vida humana como dom, recebido gratuitamente para se desenvolver da melhor maneira possível e ser doado por sua vez, e passamos a vê-la como algo que cada um escolhe, constrói e determina de acordo com seus próprios critérios. Este panorama indica que o princípio da dignidade humana, como algo a ser descoberto, reconhecido e promovido, perde cada vez mais seu espaço e não parece mais adequado ao debate público. Neste cenário, as questões fundamentais da antropologia, sobre quem é o homem, e da ética, sobre o que é bom para o homem, voltam em variadas nuances ao centro das preocupações dos pensadores.

A pandemia do coronavírus surpreendeu a humanidade, como um percalço inesperado na maratona do progresso (tecnológico, mas não só), que se prospectava irrefreável. Novamente, o homem foi colocado diante de seus limites estruturais, notadamente a doença e a morte. Não obstante todo o sofrimento causado

pela pandemia, esta é uma oportunidade para retomar a consciência da própria identidade humana, feita de capacidades, finitude e expectativas, mas sem ilusões. Questionamentos de ordem existencial, consequentes a este repensamento, são certamente salutares para fazer desta forçada pausa um novo começo.

É neste contexto que se situa o presente artigo. Tomaremos as duas posições extremas do animalismo e do pós-humanismo como ponto de partida de nossas considerações. São extremos que, no entanto, se tocam, pois derivam da compreensão “naturalizada” do homem como matéria pura. Tendo em conta esta “moldura”, procuraremos olhar além, em busca de formas plausíveis para redescobrir o próprio da condição humana.

2 O desafio do animalismo

A persistente e crescente atenção para com os animais tornou-se um fenômeno evidente das últimas décadas, haja vista a imensa estima em que os animais de estimação (*pets*) são hoje mantidos e, olhando de outro ângulo, o difundir-se da opção vegana. Na raiz de um tal fenômeno, de modo mais ou menos consciente, encontra-se a cosmovisão animalista.

A tese que subjaz ao animalismo é a da igualdade entre animais humanos e não-humanos, que alguns gostariam de estender a todos os seres vivos: o mínimo denominador comum da vida biológica seria o critério ontológico, moral e jurídico pelo qual as relações seriam medidas e avaliadas.

Segundo Francis Wolff, o animalismo pode ser definido como “a redução do homem à sua animalidade”, ou seja, “qualquer teoria que faça do animal como tal, humano ou não humano, o principal ou único objeto de nossa atenção moral” (WOLFF, 2011, 270). Tal postulado baseia-se em uma dupla passagem: no abandono moderno da referência a Deus como fonte de sentido e valor, sendo tal caráter transferido para o próprio homem; e ainda no abandono do referencial humano, substituído pelo animal, depois que os mestres da suspeita (Marx, Nietzsche e Freud, aos quais Darwin deve ser acrescentado) negaram sua centralidade como fundamento do valor ético.

Assim, a conclusão a que se chega é que o animal deve ser tratado da mesma forma que o homem e vice-versa. Fazer o contrário seria cair no *especismo*, ou seja, na discriminação com base na espécie (uma versão mais ampla do racismo). Denuncia-se que foi restrito ao homem o respeito de que todo animal seria merecedor, o que se evidenciaria nos chamados “casos marginais”, a saber: humanos que, mesmo não

tendo uso de razão (como recém-nascidos, portadores de deficiência mental, doentes em estado de coma), são tratados como titulares de direito, enquanto que animais igualmente desprovidos de razão seriam privados de tal consideração².

Esta é a direção tomada pela ética animal, cujo principal representante é sem dúvida Peter Singer, autor do manifesto intitulado *Animal liberation*, de 1975. A ele se aliou Tom Regan, desenvolvendo em vários escritos a teoria dos direitos dos animais, o que ganhou força com a *Declaração universal dos direitos dos animais*, feita pela UNESCO em 1978. Desse modo, o animalismo se situa ao interno da abordagem ética utilitarista, segundo a qual no centro da vida moral existem indivíduos sencientes de qualquer espécie: estes e somente estes seriam os sujeitos dignos de respeito e cuidado, já que são eles que sentem prazer e dor, os únicos fins para os quais dirigir ou não as escolhas e ações³. A vida deles deve ser salvaguardada desde que tenha funcionalidade e bem-estar. Se a dor ou a dificuldade sobrevier em maior grau, seria igualmente lícito pôr um fim a tal vida, desde que não se cause sofrimento ao interessado.

Notamos que, por um lado, deseja-se considerar todos os animais como iguais, de modo que a categoria de *animal* seja tomada como sujeito detentor de direitos morais e até jurídicos, quase como uma entidade autônoma, perdendo assim as nuances das possíveis relações entre o homem e os animais em sua diversidade (animais domésticos ou selvagens, animais de uma ou outra espécie). Por outro lado, o homem é instado a tratar os animais como seus pares, com igual dignidade. Nem mesmo se põe a pergunta sobre por que somente o homem é solicitado a fazer isso: obviamente o mesmo não pode ser exigido de outros animais. Portanto, de boa ou má vontade, é reconhecida uma diferença entre homem e animal, já que somente o

² Diante desse quadro, Singer defende que há humanos que não seriam pessoas, como nos “casos marginais”, enquanto que há animais não-humanos que o seriam, pois exprimiriam traços de autoconsciência e intencionalidade (como quando um chimpanzé atua um plano para se apoderar de uma banana). Isto seria suficiente para descartar a “sacralização” da vida humana, em detrimento de outros animais (SINGER, 2009, 117-124).

³ “Se um ser sofre, não pode existir nenhum tipo de justificação moral para rechaçar que este sofrimento seja tido em conta. Qualquer que seja a natureza de um ser, o princípio de igualdade requer que o sofrimento seja considerado de igual maneira que o mesmo sofrimento de outro ser – tanto quanto se possam estabelecer comparações deste tipo. Se um ser não é capaz de sofrer, ou de experimentar alegria e felicidade, não existe nada para levar em conta. Esta é a razão pela qual o limite da sensibilidade (usando este termo como forma de conveniência, ainda que não totalmente exata, para nos referirmos à capacidade de sofrer ou de experimentar prazer e felicidade) é o único limite defensável de preocupação pelos interesses dos demais. Fixar este limite mediante uma característica como a inteligência ou a racionalidade seria restringi-lo de forma arbitrária” (SINGER, 2009, 67-68).

homem pode dar uma resposta moral, isto é consciente e livre⁴.

Os animalistas negam-se a admitir a dignidade humana, para se oporem ao antropocentrismo. Ora, quando se substitui o animal ao homem, não se continuaria com a mesma lógica, apenas invertendo os pólos? O animalismo paradoxalmente defende a vida dos animais, ao mesmo tempo em que propõe deixar perecer a vida humana, desde embriões descartados até pacientes terminais. Não negamos que o homem possua responsabilidade para com os animais e para com o ambiente em geral, mas isso não implica uma igualdade amorfa entre tais realidades. “Animalizar” o homem, fazendo-o perder o que ele tem de próprio, não resultaria em uma inversão de papéis e valores que não beneficia nada nem ninguém?

Podemos concluir que:

O intento de substituir o antropocentrismo com o biocentrismo aparece, de fato, ilusório: discutindo sobre os direitos dos animais, discutimos realmente sobre a identidade e os direitos/deveres do homem. Mesmo se a intenção imediata dos animalistas é o respeito com que devemos tratar os animais, a verdadeira questão não são os animais, mas a nossa identidade (LUCAS LUCAS, 2007b, 199).

3 O desafio do pós-humanismo

Depois de Segunda Guerra Mundial, os avanços tecnológicos vêm proporcionando um intenso otimismo em relação à possibilidade de se superar os limites humanos. O crescimento exponencial das novas conquistas científicas e tecnológicas a que hoje assistimos é indubitável e surpreendente, com a expansão sempre crescente do poder de ação do homem sobre a natureza e sobre si mesmo.

É neste contexto que se desenvolveram as chamadas tecnologias convergentes, expressas pela sigla NBICs, que indica nanociência/nanotecnologia, biotecnologia, tecnologia da informação, ciência cognitiva e neurociência (em resumo, nano-bio-info-cogno-tecnologia). O que marca sua inovação não é o desenvolvimento de cada uma dessas áreas por si, mas sua interação sistêmica, uma atuando como suporte da outra. Desta forma, muito do que até recentemente era considerado pura ficção científica já é agora realidade, ou quase. Nas palavras de Palazzani,

⁴ Tom Regan chegou a defender a extensão aos animais do caráter de fim (*télos*) que Kant havia reconhecido como propriamente humano na segunda formulação do imperativo categórico: “Age de modo a tratar a humanidade, seja na tua pessoa seja na de qualquer outro, sempre como fim e jamais simplesmente como meio” (KANT, 1995, 88). Segundo Regan, seria um dever de justiça tratar os animais como fins e não meios (REGAN, 1983).

As tecnologias convergentes são consideradas como uma inovação radical e, em alguns aspectos, imprevisível e potencialmente transformadora do homem, da sociedade e de toda a humanidade. O objetivo convergente das várias disciplinas científicas em interação é a “promessa” de uma valorização/melhoria do homem (nas capacidades pessoais), da sociedade e da humanidade em geral (pós-humana) (PALAZZANI, 2017, 6).

Existem várias tendências neste campo, com diferentes níveis de radicalidade, mas todas apontam para a maleabilidade da natureza humana, capaz de ser transformada pela ação do próprio homem, colapsando a barreira entre o natural e o artificial.

Tal intento é perseguido em duas linhas de ação: uma que vai da biologia à tecnologia e outra da tecnologia à biologia, ou seja, por um lado, a artificialização do humano e, por outro, a antropomorfização dos artefatos técnicos (PALAZZANI, 2017, 383-385; 389-393). No primeiro, o ponto focal é a transformação tecnológica do organismo vivo. Não se trata mais de simplesmente prevenir/curar doenças ou disfunções, mas de melhorar o homem em suas faculdades intelectuais e operacionais, através da tecnologia que começa a permear o corpo humano (*human enhancement*). Estas intervenções incluem, por exemplo, desde o uso de substâncias para melhorar o desempenho humano em vários campos, os tratamentos antienvhecimento, a inserção de peças eletrônicas (*chips*) no corpo ou mesmo no cérebro, chegando à edição/manipulação do genoma humano (*gene-editing*).

Na outra linha, há a construção de máquinas pensantes e sencientes, o desenvolvimento da inteligência artificial, a construção de robôs humanóides (*cyborgs*) capazes de interagir com os humanos, uns com os outros e com o meio ambiente. Em tudo isso, tenta-se imitar os processos cognitivos, perceptivos, vivos, em suma: construir uma vida artificial, mas também um sujeito artificial, entendido como uma *pessoa eletrônica*, detentora até mesmo de certa autonomia moral na tomada de decisões de forma humana.

Promotores de uma nova concepção antropológica a partir destes dados científicos são os chamados pós-humanistas ou trans-humanistas, segundo os quais a condição prospectiva do homem é aquela “criada como consequência dos cenários da tecnociência» (PALAZZANI, 2017, 383). Para apresentar didaticamente este conjunto teórico, é lícito entender o pós-humano como o fim que se deseja alcançar, como um novo patamar da evolução; o trans-humano se referiria ao invés ao percurso para

alcançar aquela meta, o período de transição entre o *homo sapiens sapiens* e a assim chamada *humanidade 2.0*⁵.

Podemos citar como representantes de tal movimento cultural alguns nomes. Em âmbito norte-americano, encontramos Raymond Kurzweil, que previu a viabilidade do sonho humano de não morrer, sob o nome de *singularidade tecnológica*, para o ano 2045⁶. Também a filósofa Donna Haraway, que trabalhou o *cyborg* como um paradigma do além-homem, em que orgânico e tecnológico interagem (HARAWAY, 2006). Além deles, Max More fez-se porta-voz das posições trans-humanistas em seu manifesto *A Letter to Mother Nature*:

Não suportaremos mais a tirania do envelhecimento e da morte. Por meio de alterações genéticas, manipulações celulares, órgãos sintéticos e todo outro meio necessário, nos dotaremos de vitalidade duradoura e removeremos a nossa data de vencimento. Cada um de nós decidirá quão longamente poderá viver (MORE, 2009).

O sueco Nick Bostrom, professor da Universidade de Oxford, é um dos pensadores que mais têm aprofundado o tema do trans/pós-humanismo. É responsável por expor as principais ideias do movimento trans-humanista na forma de teses ou declarações; ultimamente tem chamado a atenção para as possibilidades e riscos da inteligência artificial (superinteligências)⁷.

Paralelamente, numa outra vertente, o alemão Peter Sloterdijk tratou da relação tensa entre homem e natureza, num diálogo crítico com Heidegger. Cunhou a expressão *antropotécnica*, indicando a produção e o adestramento humanos, feitos por meios tecnológicos, o que ele chamou de “parque humano” (SLOTERDIJK, 2011).

O pós/trans-humanismo postula a liceidade e quase o dever de desenvolver as capacidades humanas mediante o já mencionado *human enhancement*: “o conjunto das técnicas potencializantes capazes de oferecer ao homem maiores possibilidades de satisfazer os seus desejos de felicidade e de autorrealização, alcançando objetivos sempre mais ambiciosos” (GRION, 2017, 293). Entre esses se encontra o chamado

⁵ “(...) enquanto o pós-humanismo tenta traçar os caracteres peculiares daquela que representa a meta última da viagem, o trans-humanismo se empenha ao invés a especificar as etapas intermediárias, identificando a rota mais apropriada (ou as rotas mais apropriadas) para levar a porto o desafio do homem novo” (GRION, 2017, 288).

⁶ O primeiro a mencionar a singularidade como momento de ruptura entre a velha e a nova humanidade foi Vernor Vinge em 1993. Por sua vez, Kurtzweil a hipotizou, como um ponto de não-retorno do progresso tecnológico, para o ano de 2045 (KURTZWEIL, 2011).

⁷ Bostrom é um prolífico autor. Em seu site pessoal (nickbostrom.com) podem-se encontrar muitos artigos, bem como a indicação de seus livros, que ilustram as teses aqui apenas enunciadas.

mind uploading, ou seja, a transferência dos dados cerebrais para um *hardware*, a fim de preservar a identidade psicológica de um sujeito em um suporte eletrônico (BOSTROM, 2003). Prospectam-se também inusitadas possibilidades para terapia e prevenção de doenças a partir das nanotecnologias, bem como processos metabólicos anti-envelhecimento, em vista de um prolongamento indefinido da vida (GRION, 2017, 297-299).

O movimento, porém, vai mais longe em seus projetos: não apenas defender como ética a potencialização humana através da tecnologia, mas até mesmo superar a condição humana como a conhecemos hoje, a fim de estabelecer a *condição tecno-humana*, ou seja, uma reprogramação estrutural do homem, capaz de originar uma nova raça humana, híbrida com a máquina⁸, sem os limites espaço-temporais e intelectivo-morais do homem comum, chegando mesmo, como já mencionado, a uma espécie de imortalidade tecnológica. Este seria um passo adiante na evolução humana, não mais restrita aos dados biológicos, mas agora aprimorada pela tecnologia⁹.

Mas o pós-humano não seria de fato desumano? Será que a superação do homem não acabaria por destruí-lo em vez de potencializá-lo? A prospectada condição pós-humana poderia ser interpretada como a realização por via tecnológica do *Übermensch* nietzschiano, uma vez que não somente lhe são atribuídas qualidades físico-mentais que superam o atual *standard* de saúde, capacidade e longevidade, bem como ele é projetado a partir de uma cosmovisão imanentista, egocêntrica, liberal e hedonista, aos moldes do “filósofo do martelo”.

Desse modo, a abordagem pós/trans-humanista levaria ao seu máximo alcance os *desiderata* da modernidade, como afirma com propriedade Grion:

Na medida em que exaspera os caracteres de autonomia e auto-referencialidade típicos da cultura humanista, o trans-humanismo concebe a diferença humana como a capacidade de exercer um domínio total sobre o mundo, reduzindo tudo (animado e inanimado) a mero instrumento a serviço da sua vontade de potência; ao ponto que não somente o corpo é concebido, de fato, como um meio ao serviço dos desejos do indivíduo (corpo que pode ser potencializado, dopado, forçado), mas até mesmo como algo que pode ser abandonado, se porventura fosse considerado obsoleto (GRION, 2017, 300).

⁸ A hibridação homem-máquina, em que se inserem as inovações da robótica que possibilitam o desenvolvimento do *cyborg*, está presente tanto nas abordagens de reabilitação quanto naquelas de potencialização do corpo humano.

⁹ Certamente, isto implica avaliar a *eugenia*, para se poderem selecionar e viabilizar geneticamente indivíduos mais promissores ao futuro pós-humano. Tal tese vem sendo defendida por autores como J. Harris e J. Savulescu, com perceptível inspiração utilitarista.

Nas últimas décadas, não faltaram vozes de diversa procedência que se levantaram para questionar os pressupostos e as consequências de tal paradigma cultural. Neste sentido, Francis Fukuyama alertou sobre os nocivos efeitos da negação dos limites humanos: com efeito, o homem é o que é também a partir da experiência da finitude própria e alheia. É preciso ter a humildade de reconhecer esses limites estruturais da condição humana. Além disso, a distinção entre “categorias” de humanos (aqueles tecnologicamente potencializados e aqueles que não tiveram essa possibilidade) geraria mais intensas desigualdades sociais e jurídicas, que seriam fermento, em última análise, para a guerra civil (FUKUYAMA, 2004).

Num filão semelhante, Jürgen Habermas apontou para os riscos da eugenia, sublinhando que tais transformações ferem a capacidade de reconhecer-se e respeitar-se mutuamente na vida social. Além disso, os pais que optam por uma intervenção genética sobre os filhos nascituros tiram dos mesmos a autonomia e a possibilidade de construir sua existência no enfrentamento dos desafios próprios de um ser humano. Ainda que tenda a acolher as inovações tecnológicas direcionadas a fins terapêuticos, Habermas postulou a necessidade de garantir um íntegro patrimônio genético humano às futuras gerações (HABERMAS, 2010).

Os bioeticistas Leon Kass e Erick Parens igualmente defenderam que o homem precisa se confrontar com a experiência do limite, em si próprio e nos outros, para seu amadurecimento pessoal. Há valores que se desenvolvem somente nesse confronto, como a compaixão e a solidariedade (PARENS, 1995). Igualmente, no enfrentamento daquilo que é injusto ou inconveniente, cultiva-se a “sabedoria da repugnância”, pela qual se aprende a rejeitar o mal diante dos riscos de desumanização, como também a aproveitar o tempo que se tem para aprimorar as boas qualidades (KASS, 1997).

Michael Sandel indicou a importância de se colocarem questões de sentido diante do avanço tecnológico: não se trataria tanto do *quê* e do *como*, mas do *por quê* lançar mão de novos recursos que poderiam comprometer dados antropológicos significativos. Além disso, as futuras gerações têm o direito de receber a vida como um projeto aberto, sem que os genitores a tenham tolhido de seu mistério (SANDEL, 2013).

Por fim, Grion, seguindo a inspiração de Hans Jonas, levanta a hipótese de um novo gnosticismo sub-reptício às teses pós/trans-humanistas. Estas, de fato, prospectam uma futura, porém terrena, auto-salvação mediante o conhecimento tecnológico. A finitude humana é vista como um mal a ser combatido a todo custo, não importando por quais meios. O corpo, como o vivenciamos hoje, seria desprezível e

condenado a desaparecer. A humanidade seria dividida entre os “iniciados” à nova condição tecno-humana e os que continuariam a carregar o peso da vida meramente natural. Trata-se de uma instigante perspectiva de leitura em vista da análise crítica deste fenômeno (GRION, 2017, 304-306).

4 Considerações e perspectivas

Como mencionamos ao início do artigo, a pandemia do coronavírus impôs um ponto de interrogação, ou ao menos algumas reticências, às pretensões do progresso ilimitado e à sensação de *laissez-faire* das sociedades contemporâneas. Apesar de tantas conquistas tecnológicas, o vírus conseguiu eliminar milhares de vidas humanas, mesmo nos países mais avançados. Teve-se de aprender a conviver com o luto e insegurança. Há também que se reconhecer que se conseguiram desenvolver vacinas em tempo recorde para combater a epidemia, o que certamente é mérito da tecno-ciência. Ainda, de um momento a outro, novas e rigorosas normas foram impostas à população para conter o contágio da doença. A pandemia também exigiu que se aprimorassem as tecnologias de informação e comunicação, para viabilizar o trabalho e o ensino à distância. O estilo e o ritmo de vida de indivíduos e grupos sofreram grandes modificações. A economia, em macro e micro-escala, sofreu um forte golpe. As instâncias políticas se viram perplexas diante de uma enorme crise, de nada fácil gestão, com sérias ameaças ao bem público. Vemos que, para usar uma metáfora, as cartas do jogo sociocultural foram reembaralhadas e começam agora a ser redistribuídas. Por isso, o período de emergência sanitária global, que ainda atravessamos, exige um repensamento do caminho que a humanidade vinha percorrendo, bem como do paradigma tecnocêntrico em geral.

Diante das mencionadas tendências do pensamento contemporâneo e diante da crise multivetorial desencadeada pela pandemia, como podemos entender o homem em seu ser e em seu agir? O que torna humano o homem? Como podemos “dizer o homem” hoje? Na verdade, o que sentimos atualmente é, nas palavras de Benanti, “uma perda, ou pelo menos um eclipse, do sentido do humano e uma aparente insignificância do conceito de dignidade humana, que leva a viver (...) *ut si homo non daretur*” (BENANTI, 2016, 544).

O que emerge desse complexo cultural é a questão fundamental sobre o que seja a condição humana. O que vemos é a negação do homem em suas dimensões estruturais de corpo e espírito. Há um desejo de reduzir o homem à matéria pura

e neutra, seja ela biológica ou tecnológica: o homem seria sempre e tão-somente matéria anônima, movimento e energia. Mesmo os dados mentais e psíquicos seriam epifenômenos redutíveis aos dados físicos, de acordo com a postura fisicalista¹⁰. Assim, o homem seria um objeto das ciências experimentais como qualquer outra realidade no mundo. Além disso, as noções de *sujeito* e de *pessoa* acabam esvaziadas de significado quando passam a ser aplicadas inclusive a animais e artefatos tecnológicos, como robôs. Trata-se pois de um contexto que propõe a visão reducionista do homem à sua dimensão físico-neurológica, quando muito extrapolada por uma vaga e imprecisa noção de *psique*.

O animalismo tende a ver o homem como sendo seu corpo, entendido de modo naturalista, como um animal entre os outros. O pós/trans-humanismo vê o corpo humano como um substrato precário e mecanicamente substituível e o cérebro como um computador muito potente, mas sem suporte adequado. De acordo com esta perspectiva, seria necessário tomar o melhor que a atual condição humana tem a oferecer e torná-la mais sofisticada através do uso de inovações tecnológicas. Novamente de acordo com Palazzani,

a virtualização, informatização e artificialização dos corpos nos permitiria transcender o mundo físico e seus limites, abrindo a possibilidade de acesso instantâneo em uma rede global (...) ao mundo: a tecnologia nos permitiria superar os limites do corpo (inclusive a doença e a morte), até o seu aperfeiçoamento “mais perfeito”. Mas um sonho assim pagaria o alto preço da negação da identidade humana e da identidade específica, à qual o homem não pode renunciar, a não ser renunciando a si mesmo (PALAZZANI, 2017, 839).

Há uma necessidade de redescobrir o caráter humano do *corpo próprio*, que a fenomenologia chamou de *Leib*, ou seja, o corpo que cada um vivencia como seu. O homem é seu corpo, pelo qual ele se encontra no mundo e experimenta a existência: “o corpo não é algo que eu possua, o corpo que eu vivo em primeira pessoa sou eu mesmo. Meu corpo não é apenas uma forma de tomar posse do mundo, mas a condição indispensável para habitá-lo e viver minha experiência irrepetível no mundo” (LUCAS LUCAS, 2007a, 198). Portanto, não é um instrumento que possa ser descartado ou substituído à vontade por sofisticadas próteses. Mas também não é a totalidade do ser humano.

¹⁰ O fisicalismo é uma posição grandemente compartilhada entre os filósofos da mente, segundo a qual o dualismo mente-cérebro se resolve pela exclusividade dada ao pólo do cérebro, de modo que todo ato presumidamente psíquico é, na realidade, um fato físico complexo do sistema nervoso.

O homem, que é seu corpo, não é apenas seu corpo, mas é também o conjunto de suas emoções, seus sentimentos, afetos, tendências, ou seja, seu psiquismo. Trata-se de um primeiro nível de superação do mundo externo através da descoberta de um mundo interior¹¹. O *eu psicológico* é aquela consciência concomitante que acompanha o fluxo de vivências psíquicas, percebendo-as como próprias (uma percepção de percepção). O animal possui certa noção de sua diferença em relação ao mundo circundante, mas não uma auto-consciência reflexa. Assim, a sensibilidade humana, ainda que semelhante à do animal, não se iguala totalmente a esta.

Mas ainda o psiquismo não esgota o humano. Todas as dimensões do homem são perpassadas pelo caráter precisamente *humano*, de modo que mesmo a *psique*, que acomuna o homem ao reino animal, assim como seu *corpo próprio*, que o insere no conjunto dos entes intra-mundanos, são perpassadas pela dimensão espiritual que o caracteriza essencialmente.

Assim, o homem é seu corpo próprio e é seu psiquismo, mas *não é* somente isso, já que transcende o mundo empírico através de sua inteligência e seu livre arbítrio. O homem é *espírito*, aberto ao ilimitado do ser, da verdade e do bem. O espírito é o momento mais elevado da auto-expressão do homem, síntese dialética de exterioridade (corpo) e interioridade (psiquismo). Importante é ressaltar que o termo espírito (do grego *noûs*) não possui neste contexto uma acepção religiosa, ainda que a possibilite, mas indica o núcleo íntimo do homem, que o faz ser o que é, e que igualmente implica a abertura para o além de si mesmo.

No seu âmago, o homem se descobre e se afirma como inteligência e vontade livre, ou como razão e liberdade. Se o homem se nega como tal, entra em plena contradição consigo mesmo no próprio ato em que, consciente e voluntariamente, afirma-se como não-racional e não-livre. A consequência é que, “ousando esta negação, o homem exila-se a si mesmo na mudez do vegetal” (VAZ, 1991, 218).

O duplo movimento de mergulho na própria interioridade consciente e livre e de abertura ao mundo, aos outros e ao Absoluto é que faz do homem propriamente uma pessoa humana¹². A condição humana consiste, portanto, em “tomar sobre si,

¹¹ “O psiquismo está constitutivamente ligado a órgãos e funções corporais, mas aqui é considerado como primeiro estágio de interiorização do mundo no sujeito, ou de constituição de um *mundo interior*. A presença do homem no mundo como situação fundamental não se fará mais, desde o ponto de vista do psiquismo, pela imediatidade do corpo, mas pela mediação deste mundo interior”. (VAZ, 1991, 198, n. 1).

¹² É quanto diz Santo Agostinho, na célebre passagem de *De vera religione* 39, 72: “Não vás fora, entra em ti mesmo: no homem interior habita a verdade. E se descobrires que também a tua natureza é mutável, transcende a ti mesmo. Mas recorda-te: quando transcendes a ti mesmo, o que tu transcendes é uma alma racional. Tende, pois, para onde se acende a luz da razão” (AGOSTINHO

compreendendo-o e aceitando-o, o ser confiado a si mesmo como sujeito pessoal, derivado do mistério absoluto e orientado a ele” (BENANTI, 2016, 561). Neste sentido, podemos falar de uma redescoberta da metafísica à base da antropologia, dado que “na alma profunda do *homo technicus* subsiste o *homo metaphysicus*” (VAZ, 1997, 342).

Quando o homem vive não só exteriormente, mas cuida de sua interioridade, encaminha-se à humanização: este processo passa pela cultura, pelo cultivo do pensamento, da interação com os demais, pelas práticas solidárias e também pela religião. Nisto consiste sua dimensão espiritual.

A espiritualidade do homem não indica, em primeiro lugar, outras propriedades além das materiais, mas abertura para outro Tu, para outras pessoas (...); o ser pessoa é fundamentalmente constituído pelo existir em si como aberto ao Ser Absoluto (LUCAS, 2007a, 284).

A natureza humana, redescoberta em suas estruturas e relações fundamentais, é assim entendida como um conjunto de traços objetivos e normativos para o homem. Perder isto, ao se querer encaminhar para uma animalização ou uma tecnologização, significa renunciar à própria humanidade e abrir espaço para algo monstruoso¹³.

Trata-se, portanto, de acolher a natureza humana – entendida como “uma constituição fundamental”, “uma norma de funcionamento de seu ser” (AGUTI, 2010, 149) – como um elemento de relevante consideração para o agir ético, rompendo a dicotomia moderna entre ser e dever-ser (a “falácia naturalista” de Hume, retomada por Kelsen). Abre-se aqui a grande discussão sobre o conceito de lei natural, que não caberia nos limites deste artigo. Desejamos, no entanto, esclarecer com Aguti que

uma reabilitação do conceito normativo da natureza só pode ocorrer a partir da articulação reflexiva desta dimensão de sentido que está presente na natureza. O elemento normativo não simplesmente “existe” na natureza, mas exige ser reconhecido (...). A norma é o produto do julgamento racional que se exerce a partir da ordem natural; ela (...) está de acordo com a realidade que possui em si um sentido (AGUTI, 2010, 136-137).

DE HIPONA, 1995, 108-111).

¹³ “Uma correta visão antropológica buscará evitar os dois extremos: aquele de personalizar a natureza e aquele de objetivar o homem (...). O homem não pode converter-se em um objeto a mais na natureza; isso o levaria à destruição de si e da própria natureza. A sua posição no cosmo é dinâmica e criativa. Dinamismo e criatividade racionais e livres, porque somente ele é *espírito*” (LUCAS LUCAS, 2007b, 191).

A naturalização do homem (no sentido de reduzi-lo a um fato puramente físico, seja biológico ou tecnológico) é uma abordagem verdadeiramente anti-humana. Em vez disso, a retomada da natureza humana racional e livre como princípio que inspira as escolhas éticas pode ajudar a discernir entre o que é agradável e o que é bom, entre o que é possível e o que é lícito, tendo sempre em mente a salvaguarda e a promoção do homem em sua dignidade. Desta forma, haverá aquele equilíbrio tão necessário entre capacidade técnica e capacidade ética; saberemos viver com os animais sem perder a abordagem humana da relação; saberemos utilizar os recursos da tecnologia sem nos deixarmos subjugar por eles. Portanto, a palavra-chave não é animalizar nem tecnologizar, mas sim *humanizar*.

Referências

- AGOSTINHO DE HIPONA, *La vera religione*. Roma, Città Nuova, 1995 (NBA – VI/1).
- AGUTI, A. *Natura umana: un'indagine storico-concettuale*. Portogruaro, Meudon, 2010.
- BENANTI, P. *Ut si homo non daretur?: Un tentativo di dialogo con il post-umano a partire da alcuni spunti della Gaudium et spes*. In: *Gregorianum*, 97 (2016), 543-564.
- BOSTROM, N. *The Transhumanism FAQ. A general introduction*. World Transhumanist Association, 2003.
- FUKUYAMA, F. *Transhumanism*. In: *Foreign Policy*, 144 (2004), 42-43.
- GRION, L. *Guerra ai limiti. Sulle filosofie dell'immortalità terrena*. In: *Acta Philosophica*, 26/2 (2017), 285-306.
- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HARAWAY, D. *A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Social-Feminism in the late Twentieth Century*. In: WEISS J. et al. (Eds.), *The International Handbook of Virtual Learning Environments*. Dordrecht, Springer, 2006, 117-158.
- LUCAS LUCAS, R. *L'uomo, spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*. Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007a.
- _____. *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*. Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007b.

KANT, Immanuel. *Fundação da metafísica dos costumes*. In: Idem. *Escritos morais*. Torino, UTET, 1995.

KASS, L. *The wisdom of repugnance*. In: *The New Republic*, 02.06.1997, 17-26.

KURTZWEIL, R. *La singularità è vicina*. Apogeo Education, Santarcangelo di Romagna 2008.

MORE, M. *A Letter to Mother Nature: Amendments to the Human Constitution*. 2009. Disponível em: <https://strategicphilosophy.blogspot.com/search?q=letter+to+mother+nature>. Último acesso em 29.04.2021.

PALAZZANI, L. *Dalla bio-ética alla tecno-ética: nuove sfide al diritto*. Torino, Giappichelli, 2017.

PARENS, E. *The Goodness of Fragility: On the Prospect of Genetic Technologies Aimed at the Enhancement of Human Capacities*. In: *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 5/2 (1995), 141-153.

REGAN, T. *The case for animal rights*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1983.

SANDEL, M. *Contra a perfeição. Ética na era da engenharia genética*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2013.

SINGER, P. *Ética práctica*. Madrid, Akal, 2009.

SLOTERDIJK, P. *Regras para o parque humano*. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo, Loyola, 1991.

_____. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo, Loyola, 1997.

WOLFF, F. *Nossa humanidade. De Aristóteles às neurociências*. São Paulo, Unesp, 2011.