

## Introdução

O início do século XX, logo no seu ponto alfa, o ano de 1900, presenciou à morte de Friedrich Nietzsche, influente filósofo alemão. O autor faleceu, sim, mas, contudo, a sua obra permaneceu, influenciando e transformando profundamente a mentalidade ocidental contemporânea. De facto, pode-se ver em Nietzsche, nomeadamente no anúncio e apelo em prole de uma autonomia cada vez mais radical, o precursor da chamada *pós-modernidade*.<sup>2</sup>

Uma das suas profecias que, aliás, constitui um desafio a cada um de nós no presente, consiste em declarar, não apenas a *morte de Deus*, mas sobretudo a *superação da natureza humana*. O seu Zaratustra, com efeito, afirma: “Eu vos anuncio o Super-homem<sup>3</sup>. O homem é algo que deve ser superado.”<sup>4</sup> Trata-se, de facto, de um desejo de *superar* a condição presente; um desejo que explicitamente pressupõe a teoria darwinista da evolução.

“O que é o macaco para o homem? Uma irrisão ou uma dolorosa vergonha. Tal será o homem para o Super-homem. Percorrestes o caminho que vai do verme ao homem, e ainda em vós resta muito de verme. Outrora fostes macacos.”<sup>5</sup>

Passados mais de cem anos deste anúncio, podemos fazer avaliar brevemente a nossa situação actual: com os progressos científicos e com as capacidades tecnológicas hoje alcançadas, estamos já num ponto posterior à superação? Seremos nós ainda *humanos*, no mesmo sentido que a palavra tinha no passado? Estaremos ainda a caminho? Visando que ponto? Com que direcção? Por que motivo?

Autores pós-humanistas, bem como autores que pensam a realidade do *pós-humano* – tais como Peter Sloterdijk, Nick Bostrom, Carl Mitcham, Katherine Hayles, David Roden e Paolo Benanti –, defendem que os últimos desenvolvimentos na biotecnologia nos permitem pensar uma *superação da natureza humana* já realizada. O ser humano, portanto, não contém em si uma natureza fixa e estática. O humano é, então, um ser cuja *matéria e forma* são, por assim dizer, maleáveis e flexíveis, no sentido de serem construídas, alteradas, segundo a vontade subjectiva dos indivíduos que habitam o presente.

Certamente que este caminho implica riscos, desafios e incertezas, além de levantar, seguramente, questões éticas e religiosas. No entanto, parece-me que abordagens críticas, como as de Katherine Hayles<sup>6</sup> e de Paolo Benanti<sup>7</sup>, contêm o mérito de não rejeitar *a priori* a ambição pós-humana. Inspirado em tais abordagens, procurarei traçar aqui, muito brevemente, as características que conciliam a *visão cristã teilhardiana* com o movimento pós-humano.

De facto, parece-me muito interessante notar como esta perspectiva de desejo e empenho pela superação da condição natural e actual do homem contrasta com um certo existencialismo, próprio dos anos sessenta e setenta, de Albert Camus e Jean-Paul Sartre, indelevelmente caracterizado por um pessimismo relativo à vida dos homens e mulheres que acidentalmente vêm

---

(\*) licenciado em Economia e Filosofia, membro da Companhia de Jesus

<sup>2</sup> Cf. J. LECHTE, *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Post-Humanism*, Routledge, London & New York 2008, pp. 282-283.

<sup>3</sup> No original alemão se usa a palavra *Übermensch*, isto é, *sobre-humano*.

<sup>4</sup> F. NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, Tradução de Alfredo Margarido, Guimarães editores, Lisboa 2008, p. 11.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Ver K. HEYLES, *How to Become Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1999.

<sup>7</sup> Ver P. BENANTI, *The Cyborg: Corpo e Corporeità nell'Epoca del Post-umano*, Cittadella Editrice, Assisi 2012.

habitar este mundo. Nesse sentido, o movimento pós-humano, sobretudo incentivado pelo progresso biotecnológico, alimenta e faz renascer um novo *enhancement* humano.<sup>8</sup>

## 1 – Movimento pós-humano, pós-humanista e transumano

O movimento pós-humano e a filosofia pós-humanista nasceu, segundo Paolo Benanti, de uma mudança ao interno da *filosofia da tecnologia*: enquanto que, no passado próprio da modernidade, se analisava a tecnologia a partir das suas condições de possibilidade no sujeito humano, autonomamente capaz de fabricar objectos exteriores a si, agora a tecnologia é concebida como sendo parte constitutiva do mesmo sujeito que se *recria* a si mesmo segundo a sua vontade.<sup>9</sup> A tecnologia, portanto, não provém de um sujeito autónomo no sentido cartesiano. Antes, constitui a possibilidade de um sujeito se tornar cada vez mais autónomo.

Assim, o construtivismo nietzschiano parece triunfar: o ser humano é, de facto, um *sujeito criador*: não apenas fabricante de um mundo exterior, mas criador de si mesmo, transcendendo os limites da sua própria natureza.<sup>10</sup> Não se trata, portanto, de transformar apenas o mundo, em vez de o interpretar, segundo o imperativo de Karl Marx<sup>11</sup>: trata-se de transformar o próprio homem, levando-nos a pensar numa realidade *pós-humana*. Esta viragem ao interno da filosofia segue, portanto, a abordagem nietzschiana, de criar um Super-homem, transfigurando o humano, consumando a sua vontade.

O movimento pós-humano contesta, sobretudo, a existência *a priori* de uma ideia de humano, ou de humanidade – uma *essência* –, que seja imutável. O ser humano é, então, concebido como um ente maleável, suscetível de ser modificado, sobretudo através da tecnologia: esta é, para Paolo Benanti, a *condição pós-humana*.<sup>12</sup>

A terminologia *pós-humano* denota, contudo, fenómenos diversos: (i) em primeiro lugar, significa *pós-humanismo*, no sentido em que não se crê mais numa essência fixa e universal de homem, aplicada a todos os indivíduos humanos; (ii) em segundo lugar, significa que os desenvolvimentos científico-tecnológicos conduzem a uma fusão entre biologia e tecnologia, que altera o modo de conceber o humano; (iii) em terceiro lugar, significa a crença e o empenho pela criação de uma nova espécie pós-humana, superior à humanidade actual.<sup>13</sup> Este último significado é, sobretudo, partilhado pelas *correntes trans-humanistas*, segundo as quais é eticamente justo eliminar as limitações da natureza humana actual e potenciar ao máximo as suas capacidades físicas e intelectuais, através da aplicação tecnológica.<sup>14</sup>

É interessante notar neste sentido que as correntes pós-humanistas se afastam, num certo sentido, de Descartes. Em primeiro lugar, porque se deixa tendencialmente de conceber o sujeito humano capaz de *representar* no seu intelecto a realidade exterior: em vez disso, o sujeito humano, não *representa* o mundo, mas transforma-o e transforma-se a partir da ciência. A ciência, o conhecimento, não serve para aceder a uma realidade estática, mas para transformar o real segundo a vontade do sujeito.<sup>15</sup> Em segundo lugar, não se concebe a *autonomia* do sujeito ao modo cartesiano, segundo o qual o sujeito situado fora do mundo, pensa e compreende a realidade exterior: em vez disso, o sujeito integra elementos exteriores a si para criar uma nova realidade da qual faz parte ou que participa do seu intelecto.<sup>16</sup>

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p. 11.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, p. 120.

<sup>10</sup> Cf. J. RICHARDSON, “Nietzsche contra Darwin”, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. LXV, n. 3 (2002), pp. 539-541.

<sup>11</sup> “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (K. MARX – F. ENGELS, *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*, Boitempo, São Paulo 2009, p. 535).

<sup>12</sup> Cf. P. BENANTI, *op. cit.*, p. 91.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 84-85.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, p. 130.

<sup>15</sup> Cf. D. RODEN, *Posthuman Life: Pphilosophy at the Edge of the Human*, Routledge, London & New York 2015, pp. 42-43.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 35-37.

## 2 – Visão Teilhard enquanto uma possibilidade no quadro pós-humano

Esta visão, que hoje nos parece radical e ainda um tanto ou quanto utópica, talvez nos escandalize, a nós crentes, cristãos. No entanto, creio que muitas das características do pensamento pós-humano e as principais novidades que o mesmo insere no horizonte filosófico foram, ainda que de forma muito embrionária, antecipadas por Teilhard de Chardin, cientista e jesuíta francês, na sua peculiar *visão* da evolução.

No final da década de sessenta do século passado, Ferkiss afirmou que a síntese entre tecnologia pós-moderna e homem industrial seria tanto capaz de produzir uma nova civilização superior, como de destruir a actual raça humana.<sup>17</sup> Este imaginário pós-humano foi sendo alimentado pela literatura, bem como pela indústria cinematográfica, onde podemos assistir a ficções sobre o futuro, sejam no sentido de melhoramento ou de destruição massiva e definitiva.<sup>18</sup>

A visão de Teilhard, antes de mais, prima por um certo *optimismo*, em relação ao desenvolvimento tecnológico e ao uso das suas potencialidades.<sup>19</sup> Nesse sentido, o jesuíta francês aproxima-se das correntes que veem um *progresso* e o estimulam, como as correntes *trans-humanistas*, as quais superaram claramente o pessimismo existencialista de Sartre e Camus.

Teilhard de Chardin vê, realmente, no homem o ser a partir do qual a *evolução* deixa de ser deterministicamente determinada pelas leis da física e da biologia, mas sobretudo pela vontade e decisão humanas. Nesse sentido, o jesuíta francês provavelmente não iria nomear o período futuro de pós-humano, mas talvez de *ultra-humano*. O homem, no fundo, é o universo consciente de si mesmo; é o ser de quem depende o curso da *evolução*.<sup>20</sup> Caminhar no sentido de um ser ainda mais autónomo, significa, de certa forma, humanizar, dado que o processo evolutivo que *humanizou* – que conduziu ao homem – se fez no sentido de uma crescente autonomia.

A tecnologia, enquanto progresso científico, é integrada na visão teilhardiana de forma muito positiva. A partir do humano, a *evolução*, para ser inteligível, deve continuar a seguir um desenvolvimento segundo os princípios da *personalização* e *socialização*. No entanto, esses princípios deixam de se realizar só, ou principalmente, ao nível físico, mas essencialmente enquanto *cultura*.<sup>21</sup> Desse modo, a *tecnologia* constitui, por um lado, o resultado prático da *evolução do intelecto humano*<sup>22</sup> e, por outro, a sua massificação criará necessariamente uma nova cultura, que pode ser entendida como uma nova *etapa* no processo evolutivo.

Deste modo, é fácil compreender que para Teilhard não existe uma *essência fixa ou estática* humana: o ser humano é o resultado de um processo evolutivo que ainda não terminou. Esse processo pode continuar a *progredir*, e o seu triunfo depende da acção do próprio homem.<sup>23</sup> Claramente que este afastamento teilhardiano da ontologia e metafísica clássica se aproxima significativamente das correntes pós-humanistas.

Outro aspecto que o movimento pós-humano partilha com a visão de Teilhard consiste em evitar o dualismo entre *natural* e *artificial*. Com efeito, se as correntes trans-humanas hodiernas concebem o homem do futuro – o *pós-humano* – como o resultado da fusão entre ente humano e máquina-tecnologia<sup>24</sup>, o jesuíta francês concebe a tecnologia como o natural resultado do processo evolutivo posterior ao intelecto humano.

Para Teilhard de Chardin, de facto, a *evolução* caminhou sempre em direcção a uma cada vez maior *complexidade*, na combinação de células, mecanismos, informação.<sup>25</sup> Nesse sentido, parece-me que Teilhard estaria de acordo com Carl Mitcham, sobretudo quando este autor norte-americano estabelece a passagem do *homo faber* ao *homo loquax*: já não somos apenas sujeitos que fabricam coisas, mas sobretudo seres caracterizados pela *linguagem*, enquanto conjunto de

<sup>17</sup> Cf. P. BENANTI, *op. cit.*, p. 91.

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 52-67.

<sup>19</sup> Cf. T. DE CHARDIN, *O Fenómeno Humano*, Livraria Tavares Martins, Porto 1970, pp. 239-240.

<sup>20</sup> O ser humano, para Teilhard, “não é mais do que a Evolução que se tornou consciente de si mesma.” (*Ibid.*, p. 287).

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, p. 187.

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 110-113.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 256-257.

<sup>24</sup> Cf. P. BENANTI, *op. cit.*, p. 136.

<sup>25</sup> Cf. T. DE CHARDIN, *op. cit.*, p. 237.

*informação* que possibilita o recriar-se constantemente, e criar seres com os quais se pode estabelecer relação/ comunicação.<sup>26</sup>

Por último, creio que pensar o *pós-humano* nos leva quase inevitavelmente a reestabelecer o *horizonte teleológico*, esquecido desde os primórdios da pós-modernidade nietzschiana. De facto, apesar de muitos dos autores das correntes pós-humanistas rejeitarem a teleologia, na medida em que só a vontade arbitrária estabelecerá o tipo de mudança, a verdade é que nem que seja só a *techne* em si mesma o *telos* do movimento, a mudança terá necessariamente um *telos*.<sup>27</sup>

Nessa perspectiva, o optimismo teilhardiano em relação à tecnologia pode oferecer um contributo para orientar *teleologicamente* o sentido da aplicação tecnológica nas sociedades futuras. O sucesso do processo evolutivo depende do homem. Como Ferkiss anunciou, o homem pode falhar, ou até desaparecer. Não queremos isso, mas sim uma *mudança*, e uma *mudança* que seja *progresso*. E o progresso só é inteligível no horizonte de um *telos*. O *Ponto Ómega* proposto por Teilhard, no qual se consuma a *personalização* e a *universalização* que garantem a inteligibilidade do processo evolutivo<sup>28</sup>, poderá, então, servir-nos de direcção.

## Conclusão

O ano de 1983 é fulcral para o pensamento pós-humano. A célebre revista *Time*, na anual atribuição do título *The man of the year*, a todos surpreendeu por, pela primeira vez na história, atribuir, nesse exacto ano, tal benemérito a uma *máquina*.

“He is young, reliable, quiet, clean and intelligent. He is good with numbers and will teach or entertain the children without a word of complaint.”<sup>29</sup>

Trata-se, portanto, de um constructo humano, avaliado consoante os desejos humanos e sempre numa linguagem humana. Nesse sentido, como Katherine Hayles e David Roden referem, o *pós-humano* será sempre em referimento ao *humano*<sup>30</sup>: o *pós-humano* é humanamente construído e humanamente pensado. Seguindo Teilhard de Chardin, e a mais sã tradição cristã, podemos afirmar hoje, em diálogo com as correntes *pós* e *trans-humanistas*, que o ser humano não se encontra no seu estado final. É, poder-se-ia dizer, uma obra por finalizar.

No caminho do progresso, a tecnologia constitui, sem dúvida, um elemento indispensável. Contudo, as suas potencialidades tanto podem ser no sentido de fazer o homem progredir na sua vida, como no sentido de a destruir. O imaginário ficcionista da sétima arte ilustra esta incerteza. No entanto, apesar de todos os perigos que o movimento pós-humanista contém, creio que a visão optimista de Teilhard de Chardin nos permite vislumbrar um caminho ‘*pós-humanidade actual*’; e, assim, prosseguir a *crisificação do universo*.

Nesse sentido, ao vislumbrar, no sentido de tal *crisificação*, uma nova etapa posterior ao homem e à humanidade que ele conheceu, Teilhard de Chardin pode ser interpretado como um profeta de um certo modo de pensar o *pós-humano*.<sup>31</sup> Com efeito, trata-se da esperança paulina: “penso que os sofrimentos presentes não têm proporção com a glória que será revelada em nós. A humanidade aguarda na expectativa de que se revelem os filhos de Deus (...) com a esperança de que essa humanidade se emancipará ...” (Rm 8, 18-21). Sim, o homem ainda está por acabar.

---

<sup>26</sup> Estes autores referem sobretudo a realidade do *cyborg* (cf. P. BENANTI, *op. cit.*, pp. 97-98).

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, p. 105.

<sup>28</sup> Cf. T. DE CHARDIN, *op. cit.*, p. 297.

<sup>29</sup> P. BENANTI, *op. cit.*, p. 86.

<sup>30</sup> Cf. D. RODEN, *op. cit.*, pp. 36-45.

<sup>31</sup> Nesse sentido, partilho da opinião de Eric Steinhart, que liga a visão teilhardiana a aspectos do trans-humanismo hodierno (cf. E. STEINHART, “Teilhard de Chardin and Transhumanism”, in: *Journal of Evolution & Theology*, 20 (1), December 2008, pp. 1-22).