

**HUMANO, PÓS-HUMANO E TRANSUMANO: FRONTEIRAS
DÚBIAS E INDEFINIDAS NUM MUNDO DESIGUAL**
**HUMAN, POSTHUMAN AND TRANSHUMAN: DUBIOUS AND
INDEFINITE BOUNDARIES IN AN UNEQUAL WORLD**

JOÃO JERÓNIMO MACHADINHA MAIA
joamaia@hotmail.com
CEIS20/Universidade de Coimbra
ORCID: 0000-0002-5392-9636

Texto recebido em / Text submitted on: 20/03/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 13/06/2017

Resumo:

O debate comparativo entre os conceitos de humano, pós-humano e transumano tem vindo a realizar-se no meio académico e científico em face dos desenvolvimentos da ciência e da tecnologia. O próprio conceito de humanismo, na visão europeísta, sempre comportou teologismos que ambicionaram a transcendência das capacidades humanas. Este artigo pretende evidenciar a dificuldade da delimitação destes conceitos devido à relação entre a evolução humana e o desenvolvimento da técnica. No entanto, perante as dinâmicas de globalização do atual sistema mundial também se demonstra a iminência de se originarem fraturas entre as populações humanas atuais.

Palavras-chaves:

Humano, Pós-humano, Transumano, Globalização, Desigualdades.

Abstract:

The comparative debate between the concepts of human, posthuman and transhuman has been taking place in the academic and scientific field due to the developments in science and technology. The very concept of humanism, in the europeanist view, always had theologisms that sought the transcendence of human capacities. This article intends to highlight the difficulty of delimiting these concepts due to the relationship between human evolution and the development of the technique. However, in front of the globalization dynamics of the current world system, the imminence of the emergence of fractures among the present human populations is also demonstrated.

Keywords:

Human, Posthuman, Transhuman, Globalization, Inequalities.

Introdução

Desde as últimas décadas do século XX tem vindo a tornar-se cada vez mais comum o debate nos meios científicos e académicos sobre os conceitos de pós-humano e de transumano. Uma das razões que tem contribuído para a proliferação deste debate é uma certa noção de dispersão identitária do sujeito devido às novas realidades e à pluralidade de narrativas resultantes do desenvolvimento das novas tecnologias e, em especial, do desenvolvimento das novas tecnologias da informação e comunicação. O próprio conceito de humanismo, na visão europeísta, desde sempre comportou uma tensão enquanto conceito que se pretende dirigir a toda a espécie humana ao mesmo tempo que inspirou perspectivas de humano que têm imanente a si mesmas um desejo ou uma vontade de transcender e/ou ultrapassar a condição humana. Neste âmbito, este artigo pretende, desde logo, evidenciar esta tensão no quadro dos atuais movimentos de globalização. Será feita uma resenha histórica do percurso de determinadas noções, de carácter teleológico, presentes na cultura ocidental que se têm traduzido pela defesa de um progresso, de determinada ordem, para além da condição humana. Numa dimensão

crítica, este texto demonstrará como as relações de poder, no quadro do atual sistema mundial, se têm traduzido em vários desequilíbrios de ordem ambiental, social, económica e cultural, colocando mesmo em causa a coesão e a solidariedade dentro da própria humanidade. Isto não deixará de ser confrontado com as posições anti-humanistas e com a perspectiva do pós-humanismo crítico que se baseiam nas contradições e nos falhanços do progresso social e tecnológico dos últimos séculos discutindo também a importância da agência humana. Por fim, perante aquilo que é um debate que comporta a noção de natureza humana, serão evidenciadas as relações entre a evolução da espécie humana e o desenvolvimento da técnica que tornam difíceis e fluídas as demarcações entre espécies biológicas do género *Homo*.

O humanismo europeísta

O conceito de humanismo, na visão europeísta, desde sempre teve associado a si a ideia e a pretensão da transcendência das capacidades humanas traduzida na procura da perfeitibilidade individual e coletiva. Como corrobora Rosi Braidotti:

That iconic image is the emblem of Humanism as a doctrine that combines the biological, discursive and moral expansion of human capabilities into an idea of teleologically ordained, rational progress. Faith in the unique, self-regulating and intrinsically moral powers of human reason forms an integral part of this high-humanistic creed, which was essentially predicated on eighteenth – and nineteenth-century renditions of classical Antiquity and Italian Renaissance ideals (Braidotti 2015: 13).

Como refere Fernando Catroga (2003), o cristianismo encetou uma rutura com a filosofia greco-romana ao impor a noção de tempo linear em vez da noção de tempo circular e do eterno retorno. «O desenvolvimento providencial da história segundo os desígnios de Deus» (id.: 20), sendo a encarnação deste no homem o centro do qual tudo se desenvolve, impunha a ideia de história como um processo que teria como finalidade

a concretização de um «reino dos céus». Certamente que no contexto sociopolítico da Idade Média esta concepção de tempo tinha adjacente a superioridade do poder espiritual sobre o poder temporal. A redenção era apontada como a via a seguir pelo indivíduo para alcançar a salvação espiritual. Por sua vez, com o humanismo a concepção teocêntrica tendeu a ser substituída pela concepção antropocêntrica. Deu-se todo um movimento no ocidente, e em particular na Europa, que procurava a explicação racional para as ações do homem em sociedade. O avanço das ciências e dos instrumentos científicos levou a uma autonomização do tempo histórico refletindo-se isso no próprio relato histórico. No entanto, a modernidade não rompeu com uma ideia de utopia na sociedade ocidental. As obras literárias de Thomas Morus e Francis Bacon foram disso um espelho. Mais tarde, o auge das filosofias da história, nos séculos XVII e XVIII, também deu um contributo importante a esta forma de pensamento com o romantismo e o idealismo germânicos. A estruturação das filosofias da história teve como ponto de partida a fé no progresso e a ideia de cosmopolitismo criadas a partir do iluminismo. Para Kant, a tendência de sociabilidade do homem estaria a domesticar o «homem lobo do homem» que também habita a natureza humana, sendo a revolução francesa disso um exemplo. Embora, para ele, a edificação de uma república com uma constituição ideal fosse mais tendência do que uma certeza pois, segundo o seu pensamento, eram várias as hipóteses de futuro que se colocavam (Catroga 2003).

Para a crença no aperfeiçoamento da humanidade também contribuíram as teorias do contrato (Hobbes, Locke, Rosseau e o próprio Kant). Se é verdade que alguns autores, como Vico e Herder, realçaram as singularidades presentes em cada época e sociedade, isso não deixou que a historiografia, e em particular a historiografia romântica alemã, deixasse de reivindicar a partir de certa altura a pretensão à construção de uma «história total». Em particular, para o filósofo G. Hegel, a objetivação do espírito universal teria chegado a um grau de consciência de si em que finalmente poderia compreender as leis universais do progresso. Todo o real seria racional e todo o racional seria real. Havia, deste modo, um «devir histórico» comum a todos os homens. Reconhecia-se que era o homem que fazia a história embora os indivíduos não pudessem ultrapassar a época em que viviam. O conceito de «grande homem» era desta forma criado neste contexto ideológico. A obra de Hegel tinha influências na teologia luterana, que

imbuía o espírito do romantismo alemão no movimento «Sturm und Drang», estando impregnada precisamente pela escatologia judaico-cristã visando o apressamento do «reino de Deus». O paralelismo entre Pai, Filho e Espírito Santo e entre «Weltgeist» (espírito do mundo), «Volksgeist» (espírito do povo) e «Zeitgeist» (espírito do tempo) ou entre tese, antítese e síntese são evidentes. A filosofia hegeliana ramificou-se mesmo entre correntes de direita e correntes de esquerda. Ganharam força as ideias hierarquizadas dos povos através de noções de nação, raça e etnia. Mas também se desenvolveu o materialismo dialético de Karl Marx que combinava a filosofia alemã com o socialismo francês e a economia política inglesa. Para Marx, para além do exercício meramente especulativo de pensar a historicidade, era necessário também transformar o mundo (Catroga 2003).

Neste contexto, todos os avanços dados na ciência e na técnica que iam ocorrendo acabaram por instalar um otimismo e um positivismo epistémico que geraram a crença no progresso infinito da humanidade e no deslindar de todos os segredos do universo. Os trabalhos inaugurais da física moderna de Isaac Newton e o desenvolvimento do cálculo infinitesimal por Leibniz terão sido emblemáticos e fundamentais na imposição deste paradigma. Neste sentido, a crença na resolução infinita dos problemas da humanidade por parte da ciência sofreu um grande incremento com a revolução industrial, tornando-se hegemónica já durante o século XIX. Neste momento foi mitificada a ideia de ciência «como se esta, com efeito totalizador e universal do seu uso cientista, pudesse substituir a função legitimadora de mundividências anteriormente desempenhadas pela religião, pela filosofia e pelas representações que, a partir das primeiras décadas do século XIX, serão designadas por ideologias» (Catroga 2003: 137). Houve toda uma dessacralização do universo feita por este ambiente determinista pré-anunciando um grau avançado de sociedade quer fosse a vitória da sociedade liberal, científico-industrial ou, no inverso, da sociedade comunista. Neste contexto surgiram as teorias da evolução das espécies, como a teoria de Darwin. Mas também surgiram as ciências sociais numa base hierarquizada e positivista como foi o caso da sociologia de Comte, apontando estádios segundo os quais as sociedades deveriam evoluir. A ciência estabeleceu-se como independente do modo histórico-epistemológico como os saberes se vão concretizando e relacionando (Catroga 2003). Já hoje, na atualidade, as teorias que encaminham a

história para uma finalidade não deixaram de ter novos interpretes. Por outro lado, o ambiente digitalizado e globalizado dos nossos dias também tem sido um terreno fértil para o desenvolvimento de concepções sobre a vida e o mundo que se revestem de teologismos tecnológicos. No entanto, estas concepções têm inerentes a si relações de poder que propagam desigualdades a vários níveis.

Globalização, tecnociência, tecnocultura e indicadores

Podemos ver que a globalização tem sido geralmente definida «como a intensificação das relações sociais que ligam localidades distantes de tal forma que acontecimentos locais são influenciados por acontecimentos que ocorrem em pontos muito distantes» (Giddens 1990 in Seixas 2001: 211). Neste sentido, a globalização é um processo que se estende para além do campo económico e que terá tido os seus primórdios há vários séculos atrás com o início dos descobrimentos portugueses. No entanto, atualmente, no quadro acima referido, dada a natureza hierárquica do sistema mundial, são os *lobbys* mais poderosos do ponto de vista económico e político que têm a capacidade de definir uma agenda a nível global, ou seja, são determinados grupos, classes, interesses e estados que definem as culturas parciais enquanto culturas globais – os «localismos globalizados». Já os países periféricos, semiperiféricos ou os grupos não-dominantes muitas vezes vêm-se obrigados a assistir ou a adaptar as suas culturas e meios aos imperativos transnacionais decorrentes dos localismos globalizados. Sendo estas culturas e meios desintegrados, desestruturados e por vezes reestruturados – os «globalismos localizados» (Santos, B.S. 2001). Na verdade, o fim do colonialismo não significou o fim do colonialismo como relação social. Podemos verificar que as ciências e, em particular, as ciências sociais assumiram a condição de ideologia legitimadora da subordinação dos países da periferia e da semiperiferia do sistema mundial, ou seja, o Sul sociológico. A ascendência do capitalismo com as potencialidades de transformação social que lhe foram reconhecidas levou à definição do que é o conhecimento válido pela ciência moderna. Produziram-se ou reconfiguram-se relações de subalternidade em relação à mulher, ao «selvagem» e à natureza. A base dicotómica em que assentava esta epistemologia levava a contraposições como natureza/cultura,

tradicional/moderno, selvagem/civilizado. Durante séculos, a tríade colonialismo/capitalismo/imperialismo levou a cabo um epistemicídio caracterizado pela morte de conhecimentos alternativos que acarretou a liquidação ou a subordinação dos grupos sociais cujas práticas assentavam em tais conhecimentos. Esse epistemicídio não acabou. Hoje, no quadro das relações internacionais e da prestação de auxílio externo por parte das instituições internacionais, as relações ainda se dão muito na base de conceitos dicotômicos como doador/recipientes, desenvolvimento/subdesenvolvimento, conhecimento/ignorância, ensinar/aprender, pensar/atuar, recomendar/seguir, desenhar/implementar. Temos uma cosmovisão imposta que anula a possibilidade de complementaridade entre saberes. Esta cosmovisão assenta numa pretensa autoridade dinâmica, neutra e objetiva que contrasta com a persistência de uma visão estática e particular sobre os outros sistemas de conhecimentos presentes no mundo (Santos, B.S., Meneses, Nunes 2004).

Neste quadro, o que as teorias críticas e os investigadores que se têm debruçado sobre o assunto têm vindo a alertar é que:

[...] todos os conhecimentos são socialmente construídos – isto é, eles são resultados de práticas socialmente organizadas envolvendo a mobilização de recursos materiais e intelectuais de diferentes tipos, vinculados a contextos e situações específicos. Como consequência, o enfoque da análise deve estar centrado nos processos que legitimam a hierarquização do saber e do poder entre o conhecimento local-tradicional e o conhecimento global-científico (Santos, B.S., Meneses, Nunes 2004: 29).

Trata-se desta maneira de:

[...] questionar a neutralidade da ciência, tornando explícita a dependência da actividade de investigação científica de escolhas sobre os temas, os problemas, os modelos teóricos, as metodologias, as linguagens e imagens e as formas de argumentação; de caracterizar por via da investigação histórica e etnográfica, as culturas materiais das ciências; de reconstruir os diferentes modos de relacionamento

dos cientistas com os contextos institucionais, com os seus pares, o Estado, as entidades financiadoras, os interesses económicos ou o interesse público; e, finalmente, de interrogar as condições e os limites da autonomia das actividades científicas tornando explícita a sua relação com o contexto social e cultural em que ocorrem (Santos, B.S., Meneses, Nunes 2004: 32).

O termo «tecnociência» num sentido mais lato pode ser entendido como a imbricação mútua que existe entre o desenvolvimento da ciência e o desenvolvimento da tecnologia. No entanto, no atual quadro da globalização neoliberal, em que os problemas relevantes para o conhecimento são estabelecidos em função dos interesses e prioridades vigentes nos países do Norte e em que a orientação prioritária do investimento em ciência e tecnologia é feita em função desses problemas, o termo tecnociência pode ser aplicado num sentido mais estrito para indicar a organização da investigação científica em função das necessidades económicas e do desenvolvimento tecnológico.

Temos, hoje, perante nós, nesta sequência, uma economia mais virada para o conhecimento e para a informação o que contrasta com o paradigma posterior à II Guerra Mundial mais baseado no crescimento industrial e das infraestruturas. É precisamente esta conceção que tem passado, por exemplo, para a área da saúde e para o próprio mercado da saúde muitas vezes numa lógica estrita de produção de lucro.

É hoje evidente que o capitalismo chegou ao corpo humano, transformando as células em microempresas, revolucionando o conceito de trabalho social e esbatendo ainda mais a linha ténue que separa a reprodução da vida da produção da vida [...] Quando a natureza humana é concebida como possível de ser transformada em mercadoria e usada como tecnologia – especialmente no caso da reprodução e da pesquisa genética – a crença no progresso científico insere-se no próprio corpo humano, o que, nas sociedades capitalistas em que vivemos, pode vulnerabilizar a integridade física e humana ante as exigências da lógica de mercado [...] os mercados emergentes de informação genética constituem novas áreas tanto para a acumulação de capital, como para

a construção de novos sentidos e estruturas da natureza, tanto humana como não humana (Santos, B.S., Meneses, Nunes 2004: 41).

Neste contexto, como alertam vários autores, vivemos um tempo em que a cultura tem vindo a ser colonizada pelo capital e tal colonização tende a ter efeitos devastadores sobre a política, as lutas de resistência e os anseios de emancipação (Jameson 1991 in Santos, L.G. 2004). A viragem cibernética, como é apelidada por Laymert Garcia dos Santos (2004), com o desenvolvimento das novas tecnologias da informação e comunicação, selou a aliança entre o capital, a ciência e a tecnologia conferindo à tecnociência a função de motor de uma acumulação que assume o mundo existente, por inteiro, como matéria-prima à disposição do trabalho tecnocientífico. «O mundo se encontra subdividido em fronteiras diferentemente permeáveis à informação. Esta nada mais é do que um tipo de elemento quantificável (unidade, base de unidade) que permite uma tradução universal e, nesta medida, um poder instrumental desabrido» (Haraway 1994 in Santos, L.G. 2004: 108). Estamos, desta forma, perante a possibilidade de se conceber um substrato comum à matéria inerte, ao ser vivo e ao objeto que apaga progressivamente as fronteiras estabelecidas pela sociedade moderna entre natureza e cultura (Santos, L.G. 2004). «Mais ainda: tudo se passa como se houvesse um plano de realidade em que matéria e espírito humano pudessem se encontrar e comunicar não como realidades exteriores postas em contacto, mas como sistemas que passam a se integrar num processo de resolução que é imanente ao próprio plano» (Haraway 1994 in Santos, L.G. 2004: 111). Relembrando Gilles Deleuze, o homem acede ao plano molecular do finito ilimitado. Um número finito de componentes produz uma diversidade praticamente ilimitada de combinações. A máquina, neste sistema, é um escravo que serve para fazer outros escravos (Santos, L.G. 2004). «Nesta perspetiva, a virada cibernética torna-se a quintessência do controlo e da dominação ao converter o modo de acesso ao plano molecular do finito ilimitado, plano da informação digital e genética, em arma contra a natureza e as culturas, todas as culturas, à exceção da cultura tecnocientífica» (Santos, L.G. 2004: 112). Temos, assim, a natureza-como-informação disponível aos processos de recuperação, processamento e armazenamento de informação possibilitados pela máquina universal (o computador eletrónico digital, programável,

multiusos e de alto rendimento). Ou, na referência a Hugh Lacey, o moderno esquema de valor do controlo não pode se manifestar a não ser que o mundo seja passível de ser controlado pela ação humana. Essa metafísica afirma que o mundo «realmente é» tal que todos os objetos nele presentes (inclusive os seres humanos) são inteiramente caracterizáveis por propriedades e relações materialistas. Embora o valor de controlo não seja universal, a ciência escolhe o que vai estudar objetivamente segundo valores cognitivos mas tal escolha já pressupôs sempre que o valor do controlo é indiscutível como forma de florescimento humano (Santos, L.G. 2004).

É neste sentido que as articulações local/global se fazem nos fluxos contínuos de interdependências e conexões promovidas pela lógica hegemónica capitalista que liga tudo e todos em função da mercadoria e do consumo. Nesta perspetiva, as dinâmicas sociais vão mais além e ressignificam localmente o global produzindo os localismos ou, empregando outro conceito alternativo, produzindo «glocalismos» (Santos, B.S. 2002 in Spenillo 2015). Por outro lado, como refere João Arriscado Nunes «[...] as fronteiras, divisões, separações e oposições não deixaram de existir, mas sua defesa e preservação parece ter deixado de constituir objetivo central das práticas culturais» (Nunes 1996: 37-38). As novas tecnologias da informação e comunicação permitem a constituição de seres híbridos, os *cyborgs*, criando novas utopias de transgressão, de movimento e de fluxo nomeadamente entre a realidade e as obras de arte. Assim, a tecnociência dá espaço ao aparecimento da «tecnocultura», da «cibersociedade» e da «cibercultura» recriadas em inúmeras obras de arte da atualidade (Miranda 2002, Nunes 1996). No entanto, o assunto não se fecha completamente:

A questão que, naturalmente, fica de pé é a de saber até que ponto estes processos de transgressão e de hibridização não se confinam às tecnologias de produção estética e às tecnologias materiais, mas se estenderão à dimensão institucional e às formas de poder e relações sociais que a configuram, de modo a permitir a emergência de formas institucionais diferentes e inovadoras, e a potenciar transformações nos mundos da cultura que reforcem o potencial emancipador dos objectos e práticas culturais (Nunes 1996: 61-62).

De qualquer forma, estas dinâmicas permitem-nos também identificar conceitos como o «local», «localidade» e «lugar» como arbitrariedades definidas a partir de construções sociais e tendo por base a relação entre diferentes forças: «The locale is a portion of the space formed due to the influence of various networks: technical, social, imaginary, communicational, geopolitical, etc.» tal como «Locality refers to a construction in space with which a meaning (place) may or may not be associated» (Lemos, Firmino 2015: 21). Já o «lugar» «[...] can be said to be locale filled with individual or collective meaning (related to identity, history, politics, culture, etc.). It could be «my place» (individual), or the manifested place of certain collectives (protests, parties, etc.), which momentarily appropriate a locale to make it their place» (Lemos, Firmino 2015: 20). Nesta medida, os processos de infoexclusão e de segregação social, se não foram previstos e esbatidos, são passíveis de serem originados pelas novas formas de territorialização que se estão a desenvolver no quadro das novas redes de informação e de comunicação. O elemento de politização assume nesta matéria uma importância considerável:

With regards to the use of public spaces, access to information and telematic networks, and the issue of electronic surveillance, we are dealing with a highly sensitive issue of contemporary culture that deserves to be politicized. Failing to take these informational territorialization processes into account would mean excluding key elements of the establishment of locales and places from the political debate. These processes foster forms of sociability and can be important elements in the production of meaning of locales that produce places (Lemos, Firmino 2015: 33).

Os efeitos da tecnociência têm revelado, neste sentido, grandes assimetrias e têm produzido também grandes desigualdades, a vários níveis. Ano após ano, década após década, há padrões nos indicadores que se vão revelando continuamente. Esses padrões são desde logo relativos à fratura social entre o Norte e o Sul sociológicos. Os dados estatísticos do Fundo das Nações Unidas para a População, nos anos entre 2010 e 2015, indicam grandes disparidades nos números da esperança média de vida à nascença quando comparados entre diferentes regiões do globo. De modo

geral, a esperança média de vida apresenta-se superior para as mulheres do que para os homens. Ainda assim, podemos ver que na América do Norte, Austrália, Nova Zelândia, Europa Ocidental e até em alguns países da Europa de Leste supera os 80 anos de idade para as mulheres, ficando um pouco abaixo desse limiar para os homens na maioria dos casos. Outros países que empreenderam processos acelerados de ocidentalização dos modos de vida, como o Japão e a Coreia do Sul, acompanham este nível nos indicadores. Os casos da China, América Latina, Irão, Turquia e alguns países árabes também revelam bons progressos ao colocarem os indicadores da esperança média de vida à nascença acima dos 70 anos tanto para os homens como para as mulheres (UNFPA 2016).

| PAÍS | ESPERANÇA MÉDIA DE VIDA À NASCENÇA (2010-2015) | |
|---------------------------|---|------------|
| | HOMENS | MULHERES |
| Canadá | 79,69 anos | 83,78 anos |
| Estados Unidos da América | 76,47 anos | 81,25 anos |
| Reino Unido | 78,45 anos | 82,39 anos |
| Suécia | 80,1 anos | 83,71 anos |
| França | 78,76 anos | 84,87 anos |
| Portugal | 77,43 anos | 83,5 anos |
| Polónia | 73,06 anos | 81,14 anos |

Quadro 1 – Esperança média de vida à nascença em países da América do Norte e da Europa. Fonte: UNFPA (2016).

As diferenças começam a ser mais acentuadas quando se analisa a generalidade dos países da Ásia e Pacífico e alguns países da Europa de Leste. Quase todos os países da antiga União Soviética, incluindo a Federação Russa, conseguem superar a barreira dos 70 anos de idade para a esperança média de vida das mulheres. No entanto, no que diz respeito aos homens, a esperança média de vida cai, nos mesmos países, para a faixa etária dos 60-70 anos de idade (UNFPA 2016). Ora, quando analisamos os dados atuais para o Sul da Ásia e para os países que estão na confluência com a zona do Pacífico percebemos que estes estão em consonância com os dados da mesma região, relativos a meados do século XX, que mostravam vários atrasos em indicadores relativos à área da saúde (Barata 2003). Tirando os casos mais significativos da Malásia,

Tailândia, Vietname e Sri Lanka, a generalidade dos países nesta região apresentam esperanças médias de vida à nascença na casa dos 60-70 anos de idade tanto para os homens como para as mulheres. A disparidade, em relação ao primeiro «pelotão» do mundo ocidental, fica próxima dos 20 anos de diferença em casos como o Afeganistão (homens – 58,67 anos; mulheres – 61,06 anos) e a Papua Nova-Guiné (homens – 60,5 anos; mulheres - 64,49 anos) (UNFPA 2016).

Neste campo, no entanto, os indicadores atuais mais fracos encontram uma amostra muito significativa na África Subsariana. Aqui as discrepâncias em relação aos países do Norte sociológico são enormes chegando a atingir os 30 anos ou mais de diferença na esperança média de vida à nascença. Muitos países desta região estão na casa dos 50-60 anos de esperança média de vida tanto para os homens como as mulheres, sendo que apenas no caso das mulheres esta fasquia é ultrapassada de forma significativa em alguns países. Há mesmo países que apresentam indicadores de esperança média de vida inferiores aos 50 anos de idade como é o caso do Lesotho, da República Centro-Africana e da Serra Leoa (UNFPA 2016).

| PAÍS | ESPERANÇA MÉDIA DE VIDA À NASCENÇA (2010-2015) | |
|---------------------------|---|------------|
| | HOMENS | MULHERES |
| Serra Leoa | 49,65 anos | 50,74 anos |
| Costa do Marfim | 50,21 anos | 51,85 anos |
| República Centro-Africana | 47, 83 anos | 51,25 anos |
| Angola | 50,2 anos | 53,17 anos |
| Lesotho | 49,19 anos | 49,59 anos |
| África do Sul | 54,85 anos | 59,11 anos |
| Quênia | 59,8 anos | 62,17 anos |

Quadro 2 – Esperança média de vida à nascença em países da África Subsariana. Fonte: UNFPA (2016).

Evidentemente que este tipo de análise não pode ser realizado apenas entre diferentes regiões do globo. Tanto nos países do Norte como nos países do Sul sociológicos existem desigualdades socioeconómicas e discriminações socioculturais que são passíveis de se reproduzir internamente neste tipo de indicadores. Aliás, as recentes derivas neoliberais nas políticas públicas dos países do Norte proporcionam

o desenvolvimento destes fenómenos ao implementarem lógicas economicistas, por exemplo, nas gestões dos sistemas de saúde em desfavor de lógicas de solidariedade social (Nunes 2011). De qualquer forma, estes dados lançam, desde já, uma questão mais profunda. Não será legítimo perguntarmo-nos se uns não são mais favorecidos do que outros na atribuição da humanidade?

O pós-humanismo crítico

Como já foi referido, o legado herdado do humanismo, no seu percurso entre o renascimento e o iluminismo, comporta a crença nos «poderes únicos, autorreguladores e intrinsecamente morais da razão humana». Este legado sofreu fortes contestações da parte de vários círculos intelectuais europeus durante o século XX. A visão enaltecida pelo humanismo assentava num paradigma eurocêntrico que, entretanto, era conivente com as maiores atrocidades cometidas precisamente em nome do bem-estar da humanidade. Por outro lado, alguns trabalhos que foram surgindo, em parte ainda antes do século XX, como a teoria da evolução das espécies de Darwin, a teoria marxista, a psicanálise de Freud ou a teoria da cibernética também colocavam em causa alguns pilares do humanismo (Braidotti 2015). Como refere Peter Sloterdijk:

A tese do homem como criador do homem faz explodir o horizonte humanista, na medida em que o humanista nunca poderá levar o seu pensamento mais além da questão da domesticação e da educação: o humanismo serve-se do homem como pretexto, e aplica-lhe os seus meios de domesticação, de adestramento, de formação, convencido como está da relação necessária entre o ler, o estar sentado, e o amansamento (Sloterdijk 2007: 56-57).

Também o fascismo e o comunismo terão sido rejeições das premissas básicas do humanismo europeísta ao defenderem um modelo de sociedade diferente do liberalismo iluminista. Mais tarde, nos Estados Unidos da América, o movimento político do *New Left*, ao estar

associado à contracultura e ao defender uma agenda reformista, em muitos aspetos radical, também colocou em causa as bases socialmente estabelecidas. No entanto, como corrobora Rosi Braidotti (2015), constitui um marco relevante do desenvolvimento do chamado pensamento anti-humanista, o existencialismo de Jean-Paul Sartre e de Simone de Beauvoir, precisamente pela nova dimensão crítica que procurou para o humanismo.

With Sartre and the de Beauvoir, the image of the philosopher-king is built into the general picture, albeit in a critical mode. As a critic of ideology and the conscience of the oppressed, the philosopher is a thinking human being who continues to pursue grand theoretical systems and overarching truths. Sartre and de Beauvoir consider humanistic universalism as the distinctive trait of Western culture, i.e. its specific form of particularism. They use the conceptual tools provided by Humanism to precipitate a confrontation of philosophy with its own historical responsibilities and conceptual power-brokering (Braidotti 2015: 20).

Esta corrente filosófica existencialista também deu um importante contributo para o feminismo, baseado na crítica radical ao universalismo masculinista, igualmente presente na genealogia do pensamento pós-humano. No entanto, o anti-humanismo, propriamente dito, emergiu, na década de 60, como uma espécie de grito de guerra de uma geração de pensadores radicais que mais tarde ficaram mundialmente famosos como a geração pós-estruturalista, na qual figurava Michel Foucault. Na verdade, para Rosi Braidotti (2015), eles foram pós-comunistas *avant la lettre*. A filosofia de Friedrich Nietzsche e o existencialismo revelam uma marca muito clara nesta corrente de pensamento.

Anti-humanism consists in de-linking the human agent from this universalistic posture, calling him to task, so to speak, on the concrete actions he is enacting. Different and sharper power relations emerge, once this formerly dominant subject is freed from his delusions of grandeur and is no longer allegedly in charge of historical progress (Braidotti 2015: 23).

Fazendo a apologia da diversidade inclusiva, os pós-estruturalistas franceses rejeitaram a definição clássica de identidade europeia em termos de humanismo, racionalismo e universalismo. Relocalizaram a diversidade e as múltiplas pertencas para uma posição central como componente estrutural da subjetividade europeia. Pois o humano será um constructo histórico que se torna uma convenção social sobre a natureza humana. No entanto, a autora Rosi Braidotti, que também objeta o sujeito universal do humanismo, inclui nesta objeção variáveis socialistas que não deixaram de passar no discurso pós-estruturalista como uma espécie de humanismo igualitário. Rosi Braidotti enquadra-se na linha de pensamento do pós-humano, com matrizes do anti-humanismo feminista ou do pós-modernismo feminista, próxima de Katherine Hayles e de Donna J. Haraway, autora do «Manifesto Ciborgue». Ela prefere um sujeito mais complexo e relacional enquadrado pela «incorporação» ou *embodiment* mas também pela sexualidade, afetividade, empatia e desejo como qualidades essenciais. Recusa que se possa ter um discurso unitário sobre mulheres, nativos e sujeitos marginais, em geral. Em vez disso, a ênfase deve recair em questões de diversidade e de diferenças entre os referidos grupos e nas fraturas internas de cada categoria. Para a autora, o problema é que a alteridade dialética e pejorativa induz a ignorância estrutural sobre aqueles que, sendo outros, estão posicionados como o exterior de grandes divisões categóricas na atribuição da humanidade. O melhor exemplo das contradições intrínsecas geradas pela posição anti-humanista será a política progressista e emancipatória que Braidotti considera um dos aspetos mais valiosos da tradição humanista e o seu legado mais duradouro. A ênfase cai, portanto, sobre a dificuldade de apagar o traço da violência epistémica, através da qual uma posição não-humanista pode ser desenhada fora das instituições do humanismo (Braidotti 2015). No entanto, para Stefan Herbrechter (2013), académico com obra desenvolvida sobre o pós-humanismo crítico, em Coventry no Reino Unido, o uso do conceito de dialética continua a fazer sentido. Como este autor refere, os seres humanos criam sistemas que depois reproduzem ou moldam os humanos como sujeitos ou atores para garantir a continuidade desses sistemas. A ultrapassagem das dimensões dialéticas e antropocêntricas não pode na sua análise e na sua atuação descuidar a realidade destas mesmas dimensões: «Only a deconstruction of humanism in its current globalized and technocultural posthumanist

form and phase can unhinge this dialectic play and may eventually expose and disrupt it, provoking an opening towards a radically different, nonhumanist, post-anthropocentric view» (Herbrechter 2013: 72).

O transumano ou a relação entre o humano e a técnica

Neste âmbito, tendo por base a ideia de «melhoramento humano», nas últimas décadas tem-se vindo a constituir a nível internacional um movimento transumanista. Entre filósofos, académicos, cientistas e ativistas que integram este movimento, têm-se elaborado manifestos que apelam ao desenvolvimento de várias tecnologias com o objetivo de eliminar o processo de envelhecimento e melhorar as capacidades humanas aos níveis intelectuais, físicos e psicológicos (Bostrom 2003). O movimento transumanista distingue-se do pensamento do pós-humanismo crítico por ter uma postura militante em relação a este tipo de questões. Os transumanistas reclamam para a sua herança histórica toda uma tradição racionalista e emancipatória que vem desde o renascimento e que prosseguiu com o iluminismo, ao defender-se a ideia de que devemos utilizar a nossa inteligência sem sermos guiados por outros e ao colocar-se a ênfase nas liberdades individuais e no bem-estar de todos os seres humanos (Bostrom 2005). Entre várias correntes deste movimento é possível distinguir os chamados transumanistas democráticos, onde se enquadra Nick Bostrom, filósofo de Oxford. Os transumanistas democráticos, reconhecendo perigos ou riscos no desenvolvimento das tecnologias emergentes, colocam a ênfase das suas reivindicações no acesso igualitário a tecnologias que possam ter fins benéficos (salvaguardando as desigualdades relacionadas com as forças do mercado e com diferenças socioeconómicas e socioculturais) e sendo avessos, à partida, por exemplo, a qualquer tipo de ideais eugenistas. No entanto, há que sublinhar que o movimento transumanista está longe de ser um movimento homogéneo. Existe igualmente a corrente dos extropianistas de Max More, presidente da empresa Alcor que atua no campo da criónica. Os extropianistas têm uma fé inabalável no progresso perpétuo em sociedade aberta e no uso de «tecnologia inteligente» (Bostrom 2003).

Em particular, os transumanistas têm vindo a reivindicar o melhoramento do ser humano através do acesso e do uso de tecnologias emergentes como a engenharia genética, a nanotecnologia, a criónica,

a biogerontologia, a medicina anti-envelhecimento, a cibernética e as tecnologias de computador (Pessini 2006). Neste contexto, defendem que para o melhoramento da condição humana não devemos estar limitados ao uso de métodos tradicionais, como a educação e o desenvolvimento cultural, mas devemos também usar os meios tecnológicos que nos levem a transpor as barreiras mentais, físicas e intelectuais do humano chegando, assim, ao pós-humano (Bostrom 2003). Claro que estas definições não são isentas de polémica. Não estará a tecnologia, desde sempre, incorporada na cultura e na educação? Os próprios manifestos transumanistas deparam-se com estes dilemas. Se levarmos em conta, perante a linha de argumentação que é desenvolvida por Nick Bostrom, que o transumano é um estádio intermédio entre o humano e o pós-humano, na medida em que é um humano melhorado, pode-se colocar a questão se nós, hoje em dia, não somos desde já transumanos. Afinal de contas já se tornou comum a muitos indivíduos usarem próteses, fazerem cirurgias plásticas, utilizarem as telecomunicações, terem um visual e um estilo de vida cosmopolita, recorrerem à androginia, à reprodução mediada e até colocarem em causa os valores tradicionais da família e da crença religiosa (Bostrom 2003). Para além disso, qual será o ponto concreto de definição do pós-humano? Qual será o ponto em que, de facto, o humano desenvolve outro tipo de padrões de funcionamento do ponto de vista mental, físico e intelectual?

Na investigação desenvolvida na academia portuguesa, Eugénia Cunha (2010) recusa sobre a evolução humana qualquer raciocínio antropocêntrico na medida em que o ser humano é apenas uma de duzentas e cinquenta espécies de primatas vivos e, nesse sentido, nada terá sido premeditado ou direcionado na nossa evolução. Destaca, no entanto, a falta de especialização nos primatas sendo o ser humano um generalista quase perfeito logo é o único primata verdadeiramente global. Apesar de certas características evolutivas na anatomia, não há uma definição consensual ou mesmo aceitável para o que é ser *Homo*. A diversidade sempre foi uma constante do género *Homo*, sendo a atualidade uma exceção na medida em que só existe atualmente uma espécie. Na verdade, como Axel Kahn (Jacquard, Kahn 2004) também refere, recuperando a ideia avançada por Darwin (2011) da dificuldade em muitas vezes se distinguir diferentes espécies, entre os diferentes *Homo* sempre houve uma continuidade biológica. No entanto, as diferenças anatómicas que se iam produzindo na evolução da espécie

já não tinham como base fundadora a biologia mas sim a cultura e a técnica desenvolvidas pelos próprios seres humanos. O que Eugénia Cunha sublinha é o seguinte: «Exacto é que não se trata, nem nunca se tratou, duma sucessão unilinear de espécies, nem de qualquer escalada evolutiva para o homem. A nossa evolução tem a forma de arbusto. Iguualmente certo é que esta é uma classificação artificial, que nunca poderemos certificar» (Cunha 2010: 61). No entanto, a mesma autora reconhece que quando se fala de *Homo* é incontornável falar da evolução tecnológica embora esta nunca tenha sido sincrónica com a evolução morfológica. Não há uma associação direta entre tipos de indústrias líticas e espécies biológicas. Ainda assim, a associação entre instrumentos líticos muito rudimentares e os primeiros *Homo* é inegável. O que não invalida a possibilidade de ter havido instrumentos líticos trabalhados pelos antepassados diretos do género *Homo*. Maioritariamente só podemos aceder aos instrumentos que utilizaram matérias-primas não perecíveis. Mas se os chimpanzés fizeram instrumentos de pau porque é que os *Australopithecus* não poderão ter feito o mesmo? Por outro lado, a partir dos primeiros membros do género *Homo*, o ritmo de evolução cultural é progressivamente maior e cada vez mais desfasado do ritmo de evolução morfológica (Cunha 2010). As relações podem-se fazer, por exemplo, entre o domínio do fogo, a formação da mente e a redução do aparelho gastrointestinal:

A defesa contra os predadores terá inclusivamente levado, segundo alguns autores, a que o sono passasse a ser mais profundo, mais descansado o que, por seu turno, terá tido implicações no sonho (Cunha 2010: 88). Terá sido a possibilidade de cozinhar os alimentos, como a carne, que levou a um aumento cerebral e a uma concomitante redução do aparelho gastrointestinal que caracterizavam já o *Homo erectus* há 1,8 milhões de anos (Cunha 2010: 89).

As diferenças tecnológicas terão também ajudado a decidir o predomínio de uma espécie sobre as restantes. Por exemplo, os *neandertais* eram verdadeiros humanos em toda a acepção do termo. Viviam em grutas, cobriam o seu corpo com peles, tinham verdadeiras estratégias de caça, inclusive de animais de grande porte, alimentavam-se maioritariamente

à base de carne, aceitavam indivíduos menos capazes fisicamente no seio dos seus grupos, trabalhavam a pedra de um modo muito mais eficiente e pensavam na morte (Cunha 2010). A extinção desta espécie é ainda algo que não está totalmente esclarecido mas Eugénia Cunha aponta alguns indícios: «Estará relacionada com a chegada ao Próximo Oriente e depois à Europa de uma espécie vinda de África, *Homo sapiens*. Bastaria uma taxa diferencial de mortalidade ligeiramente favorecedora aos *sapiens* para que os *neandertais* se extinguissem» (Cunha 2010: 101). Embora tenha havido contato entre as duas populações, *cro-magnonis sapiens* e os últimos *neandertais*, por último na Península Ibérica, uma nova realidade terá alterado tudo:

Do primeiro confronto referido há que ver o significado e a importância da existência de dois tipos morfológicamente distintos, *Homo neanderthalensis* e *Homo sapiens*, associados a uma mesma tecnologia, os quais, a dada altura, são ambos confrontados com a chegada de uma indústria lítica, do Modo IV, ao Próximo Oriente. As implicações do «encontro» entre uma população autóctone e uma outra imigrante sempre foram muito relevantes, basta fazer o paralelo com casos actuais (Cunha 2010:102).

Eventualmente, os *neandertais* e os humanos modernos poderão ter-se cruzado mas os seus genes não perduraram apesar de ter havido uma semelhança genética de 99,5% entre ambos (Cunha 2010: 104) É neste sentido, em termos de semelhança genética, que é referida a continuidade biológica entre diferentes espécies *Homo*, embora seja claro que não tenha havido uma sequência unilinear entre as espécies. Como exemplificado neste caso, houve coexistência entre diferentes espécies *Homo*.

Eugénia Cunha (2010) refere igualmente que na abordagem da história da evolução da espécie humana há que manter um ceticismo moderado pois há demasiadas incongruências por resolver. No entanto, os dados presentes não deixam de apoiar as relações entre a evolução da postura corporal, o desenvolvimento cerebral e o desenvolvimento da técnica:

O obter alimentos através duma locomoção bípede, seria energeticamente menos dispendioso do que fazê-lo através de um modo

quadrúpede. Esta poupança energética seria extremamente benéfica para o desenvolvimento cerebral o qual, simultaneamente seria propiciado pela qualidade da dieta (id.: 128). O bipedismo terá facilitado, mesmo que por um mecanismo de causa-efeito, outras características humanas, tais como a dextralidade, a melhoria da visão tridimensional, um transporte mais eficiente das crias e dos alimentos, ou um transporte multifacetado (Cunha 2010:130).

No curso da evolução humana, os cérebros maiores também parecem ter sido selecionados porque eram melhores. De facto, mudanças da estrutura cerebral interna, por sua vez, facilitariam uma melhor resolução de problemas, a manufatura de instrumentos e a emergência da linguagem (Cunha 2010).

Tudo indica que a partir de determinada altura, a comunicação gestual e a alocação deixaram de ser suficientes para comunicar eficientemente, pelo que «a mão levou a uma libertação da língua», mais eficaz na coesão entre os grupos, mais infalível na transmissão do mundo da imaginação exclusivo dos humanos, que vai bem além do expressar ideias e experiências, mas que envolve categorizações, sensações e associações entre categorias mentais (Cunha 2010:143).

Nesta medida, não terá sido um acidente evolutivo o grande avanço da cognição humana mas sim uma adaptação a um ambiente em alteração, sendo a evolução humana caracterizada por criaturas cada vez mais flexíveis em termos comportamentais. Depois de milhões de anos, a evolução por seleção natural produziu uma criatura capaz de controlar a sua própria evolução mas que se depara com desafios como o esgotamento dos recursos naturais (Cunha 2010).

Considerações finais

Por aquilo que foi exposto, podemos verificar que o transumanismo e o pós-humanismo, enquanto movimentos sociais e ideológicos, comportam os conceitos ambíguos e controversos de transumano e de pós-humano cujas delimitações conceptuais e cronológicas não estão

claras até porque não são uniformes entre os autores e as diferentes correntes de pensamento. É possível, ainda assim, distinguir entre o pós-humano enquanto conceção filosófica com implicações políticas, resultante do pós-humanismo crítico, que pretende ultrapassar o sujeito universalista e segregador do humanismo europeísta, e o transumano e pós-humano enquanto conceitos evolucionistas defendidos pelas reivindicações do movimento transumanista. No caso do pós-humanismo crítico, também está presente um debate sobre a importância da agência humana numa perspectiva de passagem de uma visão antropocêntrica, do mundo e da vida, para uma visão pós-antropocêntrica fora de qualquer tipo de teologismos. Relativamente ao movimento transumanista, este depara-se com dilemas concetuais tendo em conta a dificuldade em distinguir, do ponto de vista evolucionista, os estádios do humano, transumano e pós-humano. Os estudos nas áreas da antropologia biológica e da evolução humana têm vindo a evidenciar a existência de uma continuidade biológica entre as espécies humanas desde o aparecimento do género *Homo*. As diferenças anatómicas, que entretanto se foram produzindo e refletindo-se do ponto de vista das capacidades mentais e psicológicas, já não tinham como base fundadora a biologia mas sim a cultura e a técnica, desenvolvidas pelos próprios humanos. O facto da evolução tecnológica aparecer como fator decisivo para o predomínio de uma espécie humana em relação às restantes soa de forma alarmante em relação ao mundo atual. Os movimentos de globalização têm vindo a acentuar os efeitos de uma tecnociência e de uma tecnocultura que para além de não respeitarem a diversidade local e cultural também têm originado desequilíbrios ambientais, sociais e económicos ameaçando causar fraturas entre as atuais populações humanas. Daqui se pode depreender que a delimitação de fronteiras entre os conceitos de humano, pós-humano e transumano encontra à sua frente um campo muito fluido e incerto que torna difícil e até duvidosa a sua concretização. No entanto, apesar disso, o espetro da fractalidade na humanidade torna-se plausível num sistema mundial que não responde às necessidades de todos e torna seletivo o acesso ao conhecimento científico-tecnológico. A reinvenção das formas de vida operada pela tecnociência e pela tecnocultura, se não for mediada por uma abordagem política apropriada, tenderá a executar o melhoramento humano sob uma nova forma de eugenismo.

Bibliografia:

- Barata, Óscar Soares (2003). *Demografia e Sistema Internacional*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- Bostrom, Nick (2005). *A history of transhumanist thought*. Acedido em 22 de fevereiro de 2014, de <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>.
- «-» (2003). *The transhumanist FAQ*. Acedido em 22 de fevereiro de 2014, de <http://www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf>.
- Braidotti, Rosi (2015). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Catroga, Fernando (2003). *Caminhos do fim da História*. Coimbra: Quarteto.
- Cunha, Eugénia (2010). *Como nos tornámos humanos*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Darwin, Charles (2011). *A origem das espécies* (Vítor Guerreiro, trad.). Lisboa: Babel.
- Herbrechter, Stefan (2013). *Posthumanism: a critical analysis*. London: Bloomsbury.
- Jacquard, Albert, Kahn, Axel (2004). *O futuro não está escrito* (Miguel Mascarenhas, trad.). Lisboa: Instituto Piaget.
- Lemos, André, Firmino, Rodrigo (2015). «I connect, therefore I am! Places, locales, locations and informational territorialization», *Estudos do Século XX*, 15, 17-34.
- Miranda, José Bragança (2002). *Teoria da Cultura*. Lisboa: Século XXI.
- Nunes, João Arriscado (2011). «Os mercados fazem bem à saúde? O caso do acesso aos cuidados», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 95, 137-153.
- «-» (1996). «Fronteiras, hibridismo e mediatização: os novos territórios da cultura», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 45, 35-71.
- Pessini, Leo (2006). «Bioética e o desafio do transumanismo: ideologia ou utopia, ameaça ou esperança», *Cadernos de Bioética – Revista Portuguesa de Bioética*, XVII, 41, 155-178.
- Santos, Boaventura Sousa, Meneses, Maria Paula, Nunes, João Arriscado (2004). «Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo», in Boaventura Sousa Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Edições Afrontamento, 19-101.

- Santos, Boaventura Sousa (2001). «Os processos da globalização», in Boaventura Sousa Santos (ed.), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*. Porto: Edições Afrontamento, 31-98.
- Santos, Laymert Garcia (2004). «Quando o conhecimento tecnocientífico torna-se predação high-tech: recursos genéticos e conhecimento tradicional no Brasil», in Boaventura Sousa Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Edições Afrontamento, 105-138.
- Seixas, Ana Maria (2001). «Políticas educativas para o ensino superior: A globalização neoliberal e a emergência de novas formas de regulação estatal», in Stephen Stoer et al. (orgs.), *Transnacionalização da educação. Da crise da educação à «educação» da crise*. Porto: Edições Afrontamento, 209-238.
- Sloterdijk, Peter (2007). *Regras para o Parque Humano* (Manuel Resende, trad.). Coimbra: Angelus Novus.
- Spenillo, Giuseppa (2015). «Mobilizações em rede nos espaços virtuais: reflexos da era digital nas lutas sociais de resistência», *Estudos do Século XX*, 15, 95-113.
- UNFPA (2016). *Life expectancy at birth (years), 2010-2015*. Acedido em 22 de janeiro de 2016, de <http://www.unfpa.org/world-population-dashboard>.