

Rompendo com o transhumanismo: uma avaliação crítica a partir da ontologia da vida

Breaking off with transhumanism: a critical assessment from an ontology of life

Vinicius Paiola de Oliveira

Mestrando em Filosofia pela UFABC

Bolsista UFABC

vinicius.paiola.oliveira@alumni.usp.br

<https://orcid.org/0000-0002-8290-8025>

Resumo: Este artigo discute a ontologia do ser vivo na contemporaneidade tomando como fio condutor a proposta do transhumanismo tecnofílico. Através da elaboração e exposição dos filósofos vinculados a esta concepção, procuro destruir fenomenologicamente sua ancoragem ontológica encontrando uma insuficiência de fundamentos em suas concepções do corpo e da natureza humana. O gargalo ontológico resultante da tentativa de conciliar a teoria da evolução com os valores da modernidade leva a uma discussão da proposta filosófica de Hans Jonas em *O princípio vida*. Através de sua biologia filosófica, detecto diagnósticos e caminhos possíveis para a saída deste impasse no que tange a uma outra imagem do humano enquanto um ser vivo. Viver e refletir sobre esta imagem se mostra fundamental para melhor responder aos desafios e exigências de nosso tempo.

Palavras-chave: Hans Jonas; Transhumanismo; Ontologia; Vida; *O princípio vida*.

Abstract: *This article discusses the ontology of living beings in contemporary times, taking as a guiding thread the proposal of technophilic transhumanism. Through the elaboration and exposition of the philosophers linked to this conception, I seek to phenomenologically destroy its ontological anchoring by finding an insufficiency of foundations in its conceptions of the body and the human nature. The ontological bottleneck resulting from the attempt to reconcile the theory of evolution with the values of modernity leads to a discussion of the philosophical proposal of Hans Jonas in The Phenomenon of Life. Through his philosophical biology, I detect diagnoses and possible paths to overcome this impasse regarding another image of the human as a living being. Living and reflecting on this image is fundamental to better respond to the challenges and demands of our time.*

Keywords: Hans Jonas; Transhumanism; Ontology; Life; The Phenomenon of Life.

O ser humano configura, experimenta e julga seu próprio ser interior e seu agir exterior segundo uma imagem daquilo que convém ao ser humano. Querendo ou não, ele “vive” a idéia do ser humano: em concordância ou em conflito, em submissão ou rebeldia, no reconhecimento ou na negação, com boa ou com má consciência

(Hans Jonas, *O princípio vida*)

Entre os diversos desenvolvimentos tecnocientíficos recentes, é fato notável que aqueles que se encontram na área da biologia foram os que receberam os maiores louros. Se as possibilidades de intervenção gênica, criogenia, próteses corporais, regulação hormonal, anticoncepcionais, transplantes e outros tantos tratamentos medicinais já nos impressionavam pela sua capacidade de manipular os corpos orgânicos, a pandemia de Coronavírus acentuou esta estupefação ao explicitar a complexidade e eficácia epistêmica sob as quais as vacinas e seus sistemas de testagem estavam submetidos. No Brasil, a tecnologia vacinal ainda ganhou um tônus social ao ter de lidar com uma parcela considerável de negacionismo científico e com a constatação de que a autoridade concedida até então aos pesquisadores havia diminuído significativamente. As tentativas de combater isso também levaram à cena pública pesquisadores e divulgadores científicos, como foi o caso de Átila Iamarino e Natália Pasternak, bem como um ganho de protagonismo de instituições antes esquecidas ou desvalorizadas, como o Instituto Butantã, a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) e Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa). Em termos globais, pode-se dizer também que esse período legou mais questões e desafios filosóficos sobre as interpenetrações do desenvolvimento científico e do mundo social do que propriamente um resultado pragmático em relação à cooperação internacional, como alguns apostaram.

Se esse contexto foi relevante para mostrar como tais saberes estão envoltos de cima a baixo por relações de poder diretas e indiretas, chegando a cunhar a expressão “política da vacina”, também um certo questionamento sobre o que nós *somos* e o que nós *podemos* e *poderíamos* ser ficou evidente. Afinal, se os esforços da humanidade fossem concentrados na erradicação das doenças em seus mais variados tipos, não haveria uma forma de preveni-las, medicá-las e até mesmo imaginar um futuro no qual o próprio envelhecimento — visto aqui como uma doença — seria curável? E, se isto fosse possível, seria adequado continuar a chamar de “humano” ou de “vida” a condição à qual nós estamos submetidos ou também esse marco existencial precisaria ser reconsiderado? Isso nos lança de volta à questão sempre reiterada no terreno filosófico e expressa com clareza por Hans Jonas na epígrafe deste artigo: o que é isso que chamamos de “humano” que nos identifica e que nos coloca em relação com nós mesmos ao preencher parte de nossas vivências? A resposta a essa questão nos leva a um terreno fértil de elaborações ontológicas progressas e atuantes que podem voltar a ser empreendidas e analisadas criticamente em um renovado impulso de maneira a considerar os impactos da tecnologia e as modificações que o nosso próprio saber tem sobre nós.

Para penetrar nesse tema, acredito que o proceder filosófico conhecido por *destruição fenomenológica*, tal como sugerido por Martin Heidegger em suas elaborações durante a década de 1920, pode ser bastante útil. De maneira muito sintética, esse método busca explorar as compreensões ontológicas presentes e implícitas nas atitudes

cotidianas e discursos filosóficos de maneira a resgatar seu sentido mais originário, o que responde não apenas a uma demanda hermenêutica que fundamenta este sentido nas vivências compartilhadas de uma determinada comunidade, mas também sugere uma transformação radical do horizonte deste por meio de sua desestabilização. Como o próprio filósofo delinea em seu texto mais famoso, *Ser e Tempo*: “a destruição não quer sepultar o passado no nada, ela tem um propósito *positivo* e sua função negativa permanece inexpressa e indireta” (HEIDEGGER, 2012, p. 89, grifo do autor). Justamente por essa razão, o método também exige a escolha de um fio condutor que possa ser penetrado e percorrido segundo sua própria fundamentação. A fim de oferecer um caminho seguro para esta escaramuça, parto do discurso e das atitudes filosóficas de um grupo específico dos assim chamados “transhumanistas” que pode ser melhor circunscrito pelo seu afã tecnofílico — ou tecnoprofético, como preferem Vilaça e Dias (2014).

Assim, esse artigo pretende fazer uma avaliação crítica dos fundamentos ontológicos da proposta transhumanista que considera a possível “superação” ou “transcendência” de nossa condição humana a partir do aparato tecnológico. Ao constatar as insuficiências de sua tentativa de compatibilizar os valores da modernidade com a teoria biológica da evolução, o que nomeio como um gargalo ontológico, aponto para uma proposta filosófica alternativa feita por Hans Jonas que procura tratar desse desafio. Procuo defender que a elaboração de uma “biologia filosófica” por parte do filósofo alemão não apenas é uma consideração mais consequente com o paradigma da teoria da evolução no que tange à “vida” e ao “humano”, como também possibilita uma outra concepção de nossa vivência nestes conceitos. Ao fim, sugiro que tal concepção poderia situar um “além” do humano de maneira mais radical e pertinente no que se refere aos desafios globais de hoje.

1. Um déficit no legado ontológico dos transhumanistas

Como exposto inicialmente, meu objetivo nesta primeira seção do texto é fazer uma escaramuça no interior da proposta transhumanista a fim de expor suas raízes ontológicas e problematizá-las. Como um todo, seria possível descrever esta perspectiva filosófica como originada de um movimento de base cuja caracterização ressalta o papel da biotecnologia no melhoramento humano, como sintetiza Manzocco:

O transhumanismo é um movimento de base, um agregado de ideias vagamente articuladas, que se interessam pela possibilidade de melhoramento das capacidades humanas através de vias tecnológicas, pelo prolongamento radical da vida humana, juventude e saúde e, claro, pela oportunidade e desejo por uma evolução humana auto-direcionada, isto é, a oportunidade de nossa espécie tomar em suas próprias mãos a evolução humana. (MANZOCCO, 2019, p. 26, tradução minha)

A vagueza com que esses propósitos são descritos é proposital e profícua, pois a menção a valores positivos quanto à melhora na saúde através do controle do processo evolutivo e de um desejo pela expansão de certas capacidades humanas teria permitido sua vinculação a diversas ideologias, correntes filosóficas e/ou religiosas. Mancozzo sugere, por exemplo, filiações do movimento a uma interpretação do conceito

nietzscheano de *Übermensch* [super-homem], paralelismos com o futurismo italiano, o cosmismo de Fedorov e outros autores russos, os escritos do polonês Stanisław Lem, o cristianismo de Pierre Teilhard de Chardin e o aspecto mais tecnofílico através do qual Julian Huxley cunhou o termo que dá nome ao movimento. Alguns desses autores, como More (2013), Vita-More (2019) e Bostrom (2005a), também atestam a disseminação do transhumanismo sobre outros campos, como a arte, política e a pesquisa acadêmica desde a década de 1970. Não sendo possível fazer uma investigação abrangente sobre todo este espectro, foco-me na referência tecnofílica como uma das que mais se faz presentes no debate filosófico contemporâneo.

Embora haja uma discussão sobre outras formações etimológicas que aludem à noção do transhumanismo¹, a literatura secundária parece atestar que o primeiro uso *ipsis litteris* de do termo deve suas origens a Huxley em um pequeno escrito de 1957 intitulado simplesmente *Transhumanismo* (BOSTROM, 2005a; MANZOCCO, 2019). Neste escrito, Huxley o utiliza da seguinte forma:

A espécie humana pode, se assim quiser, transcender a si mesma – não apenas esporadicamente, um indivíduo aqui de uma forma, um indivíduo lá de outra, mas em sua inteireza enquanto humanidade. Nós precisamos de um nome para esta nova crença. Talvez *transhumanismo* sirva: o humano permanecendo humano, porém transcendendo a si mesmo ao efetuar novas possibilidades de sua natureza humana e para ela. (HUXLEY, 2015, p. 15, tradução e grifo meus)

A passagem permite compreender que a sua concepção original aliava as duas acepções do prefixo *trans-*. Na primeira acepção, o transhumanismo situa uma condição que está para “além” do humano, como algo que *transcende* sua natureza; na segunda, trata-se de mostrar o humano como o entremeio que o *transpassa* sem que a própria identidade humana seja perdida pelos desenvolvimentos tecnocientíficos da qual ela é capaz. O texto também exhibe outros aspectos ontológicos interessantes, como é o caso do estatuto privilegiado desta natureza humana em relação aos outros seres vivos. Para o biólogo, a humanidade é “algo novo e revolucionário” tanto por sua capacidade linguística e o pensamento conceitual, quanto por sua percepção autoconsciente vinculada a um propósito, o que geraria uma série de experiências conscientes (HUXLEY, 2015, p. 12). Além disso, esse estatuto do humano também lhe vincularia a um “dever cósmico” de melhoramento da espécie como um todo, não se restringindo aos humanos atuais, mas ampliando-o para as gerações seguintes pelo uso da ciência e da tecnologia (HUXLEY, 2015, p. 15).

É por meio desse contexto de origem que podemos nos aproximar do afã tecnológico que diversos autores transhumanistas como Nick Bostrom, Anders Sandberg, Max More, Natasha Vita-More, David Pearce, Julian Savulescu etc. se vincularam ao longo das últimas décadas. Tanto Manzocco (2019) quanto o próprio Bostrom (2005a) localizam algumas instituições centrais que ajudaram a organizar e estimular a pesquisa nesse campo, como seriam os casos do *The Future of Humanity Institute* [Instituto para o Futuro da Humanidade] — um centro de pesquisa da Universidade de Oxford —, da

¹ Vita-More (2019) e Manzocco (2019) mostram que há usos prévios do termo, como o verbo *transumanar* por Dante Alighieri na *Divina Comédia* publicada em 1472 ou também a substantivação *transhumanized* por T. S. Eliot em *The Cocktail Party* em 1949.

antiga *World Transhumanist Association* [Associação Transhumanista Mundial] e hoje *Humanity+* (WTA / H+), do *Institute for Ethics and Emerging Technologies* [Instituto para a Ética e Tecnologias Emergentes] e também do *The Extropy Institute* [Instituto da Exotropia]. Através destes, alguns documentos institucionais foram elaborados e permitem compreender de maneira geral a visão dos autores, inclusive seu débito com a cunhagem de Huxley.

Começando pelas 8 teses da *The Transhumanist Declaration*, é possível perceber certas ampliações e especificações sobre o que significa “melhoramento humano” para esses autores. Temas já previstos anteriormente como a cura de doenças e a suspensão do envelhecimento são citados, porém surgem questões novas, como o aumento da sabedoria e do poder de previsão humana (Tese 5), bem como a ampliação de capacidades mais banais, como memória, concentração e energia mental (Tese 8). Outra questão enfatizada pelo documento é o poder de decisão individual sobre as modificações corporais (Tese 8) e a responsabilidade coletiva sobre as novas tecnologias (Teses 4, 5 e 6). O documento como um todo está centrado em uma perspectiva do aprimoramento humano, mas também advoga pelo bem estar de todos os seres sencientes, sejam eles animais humanos e não humanos, sejam eles formas de vida modificadas ou geradas pelo desenvolvimento tecnológico, como ciborgues e inteligências artificiais (Tese 7). O texto oficial do *The Transhumanist Manifesto*, elaborado por Natasha Vita-More e incorporado ao site oficial da H+, também corre nas mesmas linhas dessas teses, mas especifica algumas temáticas de maneira mais central, como a forte ênfase sobre a concepção de que o “envelhecimento é uma doença”, de que o melhoramento da vida humana é também um melhoramento da “ecologia simbiótica de todos os sistemas de vida” e de que os transhumanistas estão na esteira dos movimentos sociais contra as mudanças climáticas, bem como os dos direitos civis, do feminismo e de todos aqueles que combatem qualquer forma de discriminação como a religiosa, racial, econômica etc.

As duas acepções do prefixo *trans* que abordamos na concepção de Huxley se tornam, para os autores, uma forma de explicitar duas etapas distintas desse processo de melhoramento, a do transhumano e a do pós-humano. A primeira etapa operaria como um estágio intermediário no qual haveria prontidão para tomar todas as medidas necessárias para o melhoramento próprio e, desta forma, o transhumano ainda permaneceria humano. Todavia, ele também figura como uma ponte em direção ao estágio seguinte, o do pós-humano, entendido como um ser qualitativamente distinto e que lhe sucederia. Na seção de Perguntas Frequentes (FAQ) da H+ nós encontramos justamente esta definição para a pergunta “o que é um pós-humano?”:

É útil por vezes falar sobre seres futuros cujas capacidades básicas excedem tão radicalmente aqueles dos humanos atuais de maneira que não possa mais se confundir com o humano segundo nossos parâmetros atuais. A palavra normativa para tais seres é “pós-humano”. (TRANSHUMANIST FAQ, [s.d.], tradução minha)

A concepção é compartilhada por Bostrom em seu artigo *In Defense of Post-Humanism Dignity* (2005b), mas me parece melhor organizada e estruturada em um escrito literário deste autor chamado de *Letter from Utopia* (2008). Neste, é simulada uma carta do futuro aos humanos atuais sugerindo um longo processo de estágios transformativos sobre o próprio corpo. Em primeiro lugar, seria preciso garantir um

“asseguramento da vida” que combata o envelhecimento e outras causas mortais, como doenças, infecções e falhas cardíacas. O estágio seguinte seria marcado pela “expansão da cognição”, que contempla o aumento e melhoramento de capacidades, como inteligência, sensibilidade artística, humor e outras habilidades correlatas. Por último, é recomendado um estágio de “elevação do bem estar” através de uma reconfiguração dos próprios estados emocionais para, assim, garantir um prazer quase ilimitado. Neste último estágio, a distinção entre aqueles humanos que recebem a carta e os que a enviaram se torna clara, sugerindo justamente a cisão ontológica entre o transhumano e o pós-humano, como supõe o texto da H+.

Dessa forma, é interessante notar que tanto os problemas enfrentados quanto as soluções concebidas pelos transhumanistas são pensadas sob o horizonte do estatuto físico de nossa condição humana. Como Vilaça e Dias apontam, a junção desse aspecto progressista do desenvolvimento científico é fundamentada em uma proposta de cunho biológico:

Calcados em princípios como esses, os transumanistas, ligados ao secularismo, rejeitando argumentos de cunho estritamente religioso, visam a promover uma nova forma de Iluminismo, de *cunho biológico*. À semelhança do Esclarecimento moderno, o humano deve sair da sua “menoridade biológico-estrutural”, corajosamente investindo na autotutoria. (VILAÇA; DIAS, 2014, p. 347)

Assim, compreende-se de que forma entram em aliança tanto uma defesa dos valores da modernidade e do progresso através de Pico della Mirandola, Bacon, Condorcet, Kant e outros autores do que é chamado de um “humanismo racional”, quanto este nexos biológico em relação a concepção da natureza humana centrada na materialidade corporal. A “menoridade” já não mais se refere a um esclarecimento da razão e de seus limites, mas sim ao esclarecimento do corpo e de suas possibilidades de exploração. Nesse sentido, a formulação segue a proposta original de Huxley, segundo a qual há um “Novo Mundo” a ser explorado e em cujo centro estão a natureza humana e suas possibilidades.

Um aspecto que se destaca e justifica as interpretações desses autores é a concepção do corpo como um *limitante* da maior parte do potencial da humanidade que ainda não foi efetivado, para voltar à tese 2 do *The Transhumanist Declaration*. Como se vê em uma série de textos, a menção ao corpo mostra uma ênfase dos autores sobre o seu caráter disfuncional e/ou inoperante. Na *Letter from Utopia*, Bostrom alerta para o estado de coisas corporal que precisa ser superado em prol do futuro: “[o] seu corpo é uma armadilha mortal. Essa máquina, a menos que emperre ou se acidente primeiro, certamente irá enferrujar logo. Isso não é o suficiente para começar seriamente, muito menos para completar a jornada” (BOSTROM, 2008, p. 3, tradução minha). More procura defender que a perspectiva transhumanista não traria uma visão pejorativa para o corpo, mas acaba reiterando seu caráter ineficiente: “[n]a verdade, o transhumanismo não concebe o corpo biológico humano como nojento ou assustador. Ele o vê como uma peça de engenharia maravilhosa, *ainda que defeituosa*” (MORE, 2013 p. 15, tradução e grifo meus). Na sequência dessa citação, More ainda utiliza como justificativa a concepção do “relojoeiro cego” de Dawkins, o que sugeriria uma fundamentação a partir da distinção entre o processo evolutivo “natural”, com as inúmeras falhas de

suas tentativas e erros, e o planejamento racional do qual o ser humano seria capaz. Na mesma linha de More, Cordeiro diz “[o] corpo humano é um bom começo, mas nós certamente podemos melhorá-lo, aprimorá-lo, transcendê-lo” (CORDEIRO, 2019, p. 70, tradução minha) e justifica igualmente tal perspectiva a partir de uma vantagem que a evolução direcionada pela humanidade teria com o uso das tecnologias. De maneira semelhante e com um tipo de fundamentação sobre a condição humana que remete a determinadas características “limitantes” de nossa espécie, diz Pearce: “[l]ivre das amarras do canal de parto, biohackers podem reesculpir o crânio prisional do *Homo Sapiens* para acomodar um cérebro/ mente maior, o que pode poder iniciar uma auto-expansão recursiva” (PEARCE, 2012, p. 201, tradução minha).

Na maior parte dos casos, a concepção do corpo procura alicerçar-se em uma interpretação que distingue o processo evolutivo “natural” daquele possível apenas pelo planejamento humano. Tal distinção possibilitaria aprimoramentos físicos, cognitivos e emocionais, seja por meio de uma interface biótica com uma eugenia positiva sobre o próprio corpo, seja por meio de interfaces abióticas como implantes, substituições de membros ou funções neurais etc. Para Bostrom, a familiaridade adquirida com as nossas limitações seria a verdadeira causa de não as compreendermos enquanto tais, requerendo uma certa ingenuidade no questionar de seus fundamentos (BOSTROM, 2003, p. 5). Por conta dessa familiaridade, poder-se-ia pensar que o estado de coisas já é perfeito, seja isso derivado de um argumento divino, seja por uma certa “sabedoria” da própria natureza. O argumento é melhor exposto em um texto em co-autoria com Sandberg no qual é proposto uma interpretação da teoria da evolução de maneira heurística a fim de combater essa concepção de perfeição da natureza e sua proibição sobre possíveis intervenções humanas. A interpretação é explicitada como um tipo de avaliação na qual remoções ou adições de determinadas características ou melhoramentos devem levar em consideração a razão subjacente de sua existência ou não (BOSTROM; SANDBERG, 2009, p. 377). Nessas situações, o papel da humanidade seria avaliar se a adaptação ou característica se encontra em alguns possíveis casos: a) se o melhoramento interfere em uma condição ambiental distinta em sua comparação com o passado, podendo ser “corrigida” para adaptação nos dias atuais; b) se determinados valores atuais contradizem com alguns princípios da adaptação por sobrevivência, levando à adoção de um outro modelo funcional para o corpo; c) se novas técnicas e tecnologias podem maximizar a eficiência de capacidades já atuantes ou inéditas. Mesmo na exemplificação de cada um desses casos, os autores fazem questão de comparar o processo evolutivo a uma adaptação maquínica na qual o modelo de um carro pode ser adaptado, remodelado e melhorado segundo as ferramentas disponíveis aos engenheiros responsáveis por seu projeto.

Podemos refletir agora sobre algumas das acepções ontológicas dos transhumanistas que podem ser explicitadas em um pano de fundo mais crítico. Uma delas, certamente, é a de que há uma vinculação estrita entre a natureza humana e as suas capacidades corporais e biológicas, um diagnóstico que os une aos assim chamados “bioconservadores”², mas cuja ideia de intervenção os coloca em lados opostos:

² A conceituação desse grupo me parece bastante variada, mas é usualmente utilizada pelos próprios transhumanistas para nomear seus adversários.

A ideia de que a alteração da biologia humana alteraria radicalmente a natureza humana é compreendida, de um modo antagônico, por bioconservadores e transumanistas. Negativamente, para os primeiros, pois os bioconservadores entendem que isso solaparia, desde a origem (*genos = genética*), a liberdade e autonomia humanas. Positivamente, para os segundos, porquanto os transumanistas defendem que levaria o humano ao estágio pós-humano, sendo capaz de promover e elevar essas capacidades, dentre os benefícios citados alhures. (VILAÇA; DIAS, 2014, p. 355)

Opondo-se a uma argumentação de tipo religioso e/ou tradicionalista, utilizada pelos “bioconservadores”, os transhumanistas alicerçam-se em uma fundamentação supostamente científica calcada na teoria da evolução. Interpretando-a como uma cegueira que visa os processos de sobrevivência, acreditam que seria necessário ressaltar sua incompatibilidade com os valores humanos atuais. Assim, uma vez compreendidas as regras e padrões evolutivos, seria possível e desejável tomar as rédeas desse processo e fazê-lo mostraria um compromisso com os ideais transhumanos e pós-humanos. Suas concepções metafísicas, portanto, estão ligadas a uma determinação do ser vivo a partir de um materialismo intransigente, explicitado sob a forma de leis naturais causais, como é exemplificado, em diversos momentos, com a analogia do “relojeiro cego” de Dawkins e os aspectos maquinais com os quais os processos biológicos corporais podem ser tratados – sendo suas alterações e melhoramentos possíveis sob o lume de uma grande oficina automobilística. Além disso, como também mostram Vilaça e Dias (2014, p. 349), apesar de algumas menções a problemáticas envolvendo outros seres vivos, a perspectiva analítica dos autores centra-se no aspecto biológico dos seres humanos individuais ou da humanidade e as possibilidades de melhoramento aí projetadas, havendo pouca ou nenhuma preocupação com o impacto desses melhoramentos em outros seres vivos. Tais são reflexos diretos da cunhagem huxleyana do termo que dá nome ao movimento.

Ao voltar nosso olhar para os fundamentos ontológicos que supostamente alicerçam as concepções e entendimento dos transhumanistas acerca dos processos biológicos, algumas problemáticas centrais podem ser identificadas no que tange às ideias condutoras da teoria da evolução de Darwin-Wallace. Considerando a primeira edição de *A Origem das Espécies* como um livro fundador deste campo de pesquisa, podemos reiterar as palavras de Pimenta, quando escreve na apresentação do livro que a revolução causada por esta teoria não deve ser lida como a afirmação de um programa de pesquisa muito bem delineado e acabado, mas sim um giro na compreensão do estudo dos seres vivos:

Seria um erro, porém, buscar nesse livro o programa de uma ciência. A importância da teoria da descendência com modificação por seleção natural reside, sobretudo, na mudança de perspectiva que ela trouxe, a ponto de se tornar possível uma nova ciência, a biologia, fundada no princípio de que os organismos são unidades constituídas historicamente, da combinação e variação de certas componentes que os perfazem. Essa variação, como mostra Darwin, não é funcional, não se dá a partir de um ajuste entre meios e fins. Ao contrário, é contingente: os seres vivos não tem razão de ser para além da manutenção (ou diríamos: a reiteração) do estado que os define enquanto tais. (PIMENTA, 2018a, p. 31)

Dessa forma, poderíamos dizer que os transhumanistas estão corretos quando diagnosticam que a teoria evolutiva não prevê uma eficiência ótima ou uma imutabilidade na natureza humana, porém não porque tais processos estejam sujeitos a “falhas” e “erros”, mas simplesmente porque eles não respondem a um tipo de racionalidade de meios e fins. A hipótese de que a razão ou o planejamento humanos poderiam assumir o processo parte do pressuposto equivocado de um certo cálculo da natureza. O erro é aprofundado quando distinguem fortemente esse processo “natural” daquele “artificial” impulsionado pelos humanos e, assim, descartam o continuísmo entre os seres vivos que é central para esta perspectiva biológica. Além disso, torna-se problemática a suposição de que haveria uma finalidade na natureza, como parece reiterar Bostrom ao sintetizar que a humanidade não é “o ponto final da evolução, mas, ao contrário, uma fase inicial” (BOSTROM, 2005a, p. 3). Dada a contingência do processo, seu aspecto histórico não poderia ser reduzido a um modelo linear e progressivo, o que, por sua vez, não permitiria a concepção de melhoramento dos transhumanistas e nem os tornaria desejáveis por si só.

Para aprofundar a discussão, podemos nomear estas problemáticas por meio do par *continuísmo e perspectiva histórica*. Em relação ao *continuísmo*, podemos situar que a teoria da evolução avança em uma tese central segundo a qual a diversidade de espécies pode ser explicada e compreendida por meio de alterações lentas e progressivas ao longo do tempo, de maneira a formar um grande halo composto de todos os seres vivos atuais e extintos, como sugere Darwin ao final de seu livro:

a teoria da seleção natural, que abarca as contingências de extinção e de divergência de caráter entre as espécies, mostra, como vimos, que todos os seres orgânicos, antigos ou atuais, constituem um único imenso sistema natural, com cada grupo subordinado a um grupo e com grupos extintos situando-se entre os grupos mais recentes. (DARWIN, 2018, p. 622)

A proposta de um *continuum* entre os seres vivos opõe-se frontalmente à noção de que haveria uma distinção ontológica radical entre os outros seres vivos e os seres humanos, sendo a própria distinção entre espécies apenas uma ferramenta de estudo da taxonomia. Compreende-se, contemporaneamente, que isso não implica apenas uma continuidade genética — se assim compreendermos apenas uma determinada estrutura do DNA —, pois mesmo ilações dos comportamentos de um determinado ser vivo podem ser compreendidas por meio de uma perspectiva evolutiva. Nesse último caso, para dissolver qualquer perspectiva que reiteraria uma distinção ontológica da espécie humana, vale mencionar os estudos da primatologia que atestam e procuram traçar paralelismos não apenas entre as estruturas sociais de outros primatas e os humanos, mas também de determinadas emoções que estariam sujeitas a uma avaliação evolutiva³.

Ao menos no que tange à possibilidade de intervenção humana sobre a evolução, um outro argumento passível de ser utilizado pelos transhumanistas é o da diferenciação entre a seleção natural e a seleção artificial ou doméstica, utilizada por Darwin na

³ Sobre o caráter emocional e sua conexão com os processos evolutivos em outros primatas, cf. tanto o livro posterior de Darwin *A expressão das emoções no homem e nos animais*, quanto o mais contemporâneo de De Waal *O último abraço da matriarca*.

apresentação de sua teoria. Como o próprio naturalista sugere na exposição de alguns casos de raças de plantas e pombos cultivados e selecionados segundo características aprazíveis ou úteis ao humano: “a chave reside no poder do homem de fazer uma seleção cumulativa: a natureza dá variações sucessivas, o homem as acumula em uma direção que lhe seja útil” (DARWIN, 2018, p. 76). Apesar da aparente coerência com os propósitos transhumanistas, o plano argumentativo do autor se utiliza dos exemplos da seleção artificial apenas como um microcosmo mais evidente da teoria da evolução natural, uma vez que o tempo geológico desta tornaria a ação da natureza muito mais potente e decisiva, ainda que imperceptível: “Quão débeis são os desejos e esforços do homem! E quão exíguo é o tempo à sua disposição! Por isso, suas produções não se comparam àquelas acumuladas pela natureza ao longo de períodos geológicos inteiros” (DARWIN, 2018, p. 147). Parece-me, portanto, que o caso da seleção artificial é muito mais um caso particular — e menor — da seleção natural do que a possível origem de uma distinção ontológica nos moldes defendidos pelos transhumanistas. Se observarmos o sentido ecológico das palavras de Darwin sobre a teoria da seleção natural enquanto um modo compreender as interações entre os seres vivos como pressões seletivas em cada situação e ambiente, seria muito mais adequado dizer que todos eles participam da seleção natural em maior ou menor grau, ainda que não em conjunto. Em uma passagem breve do prefácio sobre os objetivos do livro, é dito que “é da mais alta importância que se adquira uma perspectiva nítida dos meios de modificações e *adaptação recíproca dos organismos*” (DARWIN, 2018, p. 42, grifo meu). Assim, a argumentação dos transhumanistas parece exigir tanto um estudo mais aprofundado destes diferentes processos da seleção natural, quanto uma perspectiva analítica que não se restrinja à história das espécies por elas mesmas e que as aborde a partir da interação ambiental e ecológica dos organismos entre si. Somente a partir de tais passos poderiam ser extraídas uma especificidade e uma potencialidade singulares a ponto de fundamentar uma distinção forte entre a seleção “natural” e a “artificial”.

Dito isso, me dirijo à segunda questão para a qual alertei como problemática: a *perspectiva histórica*. Sob esse mote, quero explicitar que o modo pelo qual Darwin pensou os processos evolutivos não resultava em uma avaliação de que há um ponto final ou uma linha de chegada, seja essa atual ou futura. A única menção do naturalista a um certo aspecto perfeccionista da evolução ocorre nas páginas finais de seu livro, quando prevê que os seres vivos futuramente selecionados tenderão à perfeição (DARWIN, 2018, p. 634). Essa frase, todavia, é infeliz no contexto da argumentação mais geral do texto, pois são analisados casos de adaptações que não apresentam uma utilidade prática aparente aos seres vivos, isto é, características explicadas somente por meio de alguma vantagem evolutiva adquirida pelos ancestrais daquela espécie e herdadas hereditariamente desde então em contextos diferenciados que as tornaram indiferentes ou até mesmo prejudiciais. Da mesma forma, mesmo sob o ponto de vista da perfeição ou do aprimoramento, seria preciso considerá-las à luz do processo evolutivo de cada espécie e não como uma sistemática geral (DARWIN, 2018, p. 286-268), o que também conduz ao questionamento de que processos de aprimoramento podem ensejar malefícios de uma espécie sobre outra, como é o caso do coronavírus em relação aos seres humanos. Não à toa, o autor se faz bastante claro em uma outra passagem sobre este ponto: “[a] seleção natural não necessariamente produz perfeição

absoluta; e tampouco, até onde podemos ver com nossas limitadas faculdades, encontram-se por toda parte produtos aprimorados” (DARWIN, 2018, p. 292). Ou seja, qualquer tipo de perspectiva que veja na evolução um certo progresso, só o poderia ver na medida em que se dá entre diferentes variedades de uma mesma espécie e enquanto uma vantagem daquelas modificações a ser herdada pelos descendentes.

O transhumanismo parece orientar-se por uma interpretação adaptacionista, segundo a qual há uma determinação rígida do organismo pelos processos evolutivos e pressões ambientais no qual está inserido e que levariam ao seu melhoramento. Todavia, os estudos atuais parecem desacreditar esse tipo de interpretação, uma vez que seria necessário considerar: a) que existem mutações gênicas e contingências casuais, b) que um mesmo tipo de adaptação pode trazer benefícios e malefícios concomitantes e também que c) há processos relevantes de exaptação a serem considerados, isto é, uma característica já existente pode ser readaptada e não necessariamente cumpre a mesma função que lhe consolidou na história da espécie. De certa forma, como retomado por Meyer e El-Hani em seu livro *Evolução: o sentido da biologia*, estas questões podem levar a olhar o processo biológico da evolução menos segundo uma engenharia e mais como uma *bricolagem*:

a bricolagem, sendo uma atividade criativa de construir novos objetos utilizando peças disponíveis, pedaços de sucata, sobras de outros projetos, contrasta com a atividade de construção planejada, na qual as peças necessárias são detalhadamente desenhadas e montadas, para desempenhar exatamente a função que desejamos. (MEYER;EL-HANI, 2005, p. 73)

Assim, ao invés de buscar uma razão subjacente para a existência ou não de uma determinada característica, seria preciso adicionar a perspectiva da bricolagem para compreender as adaptações em sua totalidade, não as tomando como um modelo de perfeição, nem como uma máquina simplesmente aperfeiçoável.

Em um outro sentido ainda mais profundo e íntimo, a teoria evolutiva de Darwin problematiza a concepção de humanidade, ou de qualquer outro ser vivo, como estágio inicial ou final de qualquer processo que esteja fundamentado em um princípio teleológico. O naturalista era um defensor do adágio latino segundo o qual a natureza não se produz por saltos. Isso fica claro na seguinte passagem da obra:

A teoria da seleção natural permite compreender com clareza o significado pleno do adágio da história natural, *Natura non facit saltum* [a natureza não procede por saltos]. Se olharmos para os atuais habitantes do mundo, veremos que esse adágio não é estritamente correto, mas se incluirmos os de tempos passados ele se torna, em minha teoria, estritamente verdadeiro. (DARWIN, 2018, p. 292)

A perspectiva da teoria da evolução justifica a forma deste adágio ao exigir uma visão *retrospectiva* sobre o processo que levou às características atuais de cada ser vivo. A própria representação gráfica feita por Darwin do modelo de modificação e formação de novas espécies, uma imagem que poderíamos aproximar do que seria hoje um cladograma⁴, só pode ser compreendida neste horizonte temporal passado,

4 Cladograma é a representação gráfica das descendências e laços de determinadas populações entre si a partir de um mesmo ancestral comum. Na *Origem das Espécies* Darwin faz uma representação de ramificações na forma de galhos atravessados por linhas horizontais que exibem grandes escalas de gerações daquelas populações (2018,

motivo pelo qual as descobertas geológicas dos fósseis lhe foram fundamentais na época da escrita do texto. Como argumenta Pimenta, Darwin bane da compreensão da natureza qualquer princípio teleológico no sentido de uma causa final e, ainda que se utilize desse vocabulário, trata-se apenas do processo de evolução natural:

Uma causa final, para Darwin, nada mais é do que isto: a lei interna que impele o vivente à própria conservação, atuando no plano das populações e introduzindo nelas, em bloco, tênues variações que as tornam mais aptas a sobreviver em meio à escassez de recursos. (PIMENTA, 2018b, p. 438)

Essa perspectiva histórica parece invalidar uma compreensão etapista ou linear do próprio processo evolutivo como um todo. Necessitar-se-á, portanto, de uma outra ordem de interpretação do paradigma da biologia contemporânea para que a proposta dos transhumanistas de um futuro pós-humano seja encabeçada.

Somos, então, levados à seguinte dúvida: de que forma os transhumanistas chegaram a esta concepção a ponto de contradizer alguns de seus princípios ontológicos mais básicos? Aqui, talvez, possamos avaliar que isso resulte de uma tentativa de coadunar de maneira simplista a perspectiva biológica e algumas concepções modernas, algo que poderia ser sustentado pelo modo como a apropriação da modernidade pelos transhumanistas mantém valores cuja expressão é antropocêntrica, como o poder da tecnologia, a racionalidade, a liberdade ou a dignidade, enquanto usa um modelo epistêmico da biologia que é tendencialmente não antropocêntrico. Tais valores modernos, pensados apenas à luz das capacidades humanas, acaba por obscurecer a perspectiva de um melhoramento biológico por não levar em conta que uma definição ampliada da humanidade não pode ser dada sem que sejam consideradas as suas interações com os outros seres vivos e o meio ambiente. A título de exemplo, podemos olhar a definição de *dignidade* de Bostrom:

dignidade, no sentido moderno, consiste naquilo que somos e naquilo que temos o potencial de nos tornar, e não a nossa genealogia ou em nossa origem causal. O que somos não é uma função somente do nosso DNA, mas também do nosso contexto social e tecnológico. *A natureza humana*, nesse sentido mais amplo, é dinâmica, parcialmente feita pelo homem e aprimorável. (BOSTROM, 2005b, p. 213, tradução e grifo meus)

Assim, apesar de mencionar que a vida humana não seria determinada isoladamente por uma definição material ou social, em nenhum momento o valor ele mesmo é explicado em sua origem evolutiva ou correlacionado com sua importância na esfera ambiental – biótica ou abiótica. Nesse caso, poderíamos indagar: deveriam também os outros não humanos serem considerados dignos? Como considerar esta dignidade? Que arcabouço teórico permite essa compreensão? Em relação a essas perguntas, parece-me que a perspectiva moderna teria uma grande dificuldade de responder sem desprezar os princípios evolutivos que destacamos acima.

Percebe-se problemas patentes neste mesmo ponto quando More se debruça sobre a importância da biologia evolutiva para o transhumanismo:

p. 186-187). Assim, ele exhibe tanto populações que foram extintas quanto as ramificações e modificações que produziam novas espécies.

Com a publicação da *Origem das Espécies de Darwin*, a visão tradicional dos humanos como únicos e fixos na natureza deu lugar para a ideia de que a humanidade, tal como existe atualmente, é um passo ao longo do caminho evolutivo do desenvolvimento. Combinado com a percepção de que os humanos são seres físicos cuja natureza pode ser melhor compreendida através da ciência, a perspectiva evolutiva tornou mais fácil de ver que a natureza humana ela mesma pode ser deliberadamente alterada. (MORE, 2013, p. 10, tradução minha)

Também aqui o filósofo recai no problema de considerar a teoria de Darwin apenas no que se refere aos seus efeitos para os caracteres humanos e para o pensamento transhumanista. A evolução é aliada à manipulação da natureza especificamente humana – ao “caminho evolutivo do desenvolvimento” – sem que sejam consideradas questões centrais em relação à ecologia ou aos efeitos éticos, políticos e epistêmicos de uma reorientação do modo como se encaram os outros seres vivos.

Nesse sentido, os transhumanistas parecem assimilar a perspectiva da teoria da evolução apenas parcialmente, absorvendo aquilo que lhes ampara e fornece um modelo de modificação da humanidade pela ciência. Assim, pretende-se compatibilizá-la com os valores modernos que mantém o estatuto do humano por sua espiritualidade e/ou racionalidade de maneira a inibir sua dissolução em um grande *continuum* natural. Por contraste, os outros seres vivos permanecem inexpressivos, não racionais, não dignos, incapazes de ações livres etc.⁵ Por essas razões, acredito que estamos diante de um problema ontológico patente que, devido à incompatibilidade entre os valores da modernidade e integralidade da teoria da evolução, poderia ser caracterizado como um *gargalo ontológico*. A identificação deste gargalo nos põe frente à exigência de fundamentar o próprio modelo filosófico da noção de “vida”, pois quando o transhumanismo assume o aspecto biológico-materialista da humanidade e não a insere no amplo espectro histórico que a compreende, ele acaba por reiterar a distinção entre espírito e natureza na forma do binômio *evolução humana* e *evolução natural*. Seria possível, portanto, obter resultados melhores e mais adequados ao desafio de compreender o que nós somos ao centrarmos nossa perspectiva filosófica na vida e partir de sua indivisibilidade originária? É nisto que a obra de Hans Jonas pode nos auxiliar.

2. Reinterpretando o ser vivo: uma proposta de Hans Jonas

A escolha da filosofia de Hans Jonas como condutora do trabalho crítico pode ser justificada pelo fato de que nela o ser vivo emerge como um ponto privilegiado a ser elaborado e conceituado. Enquanto “princípio unificador” de sua obra (OLIVEIRA, 2014, p. 57), o ser vivo é situado como o ponto arquimediano de escape aos dualismos que separam o ser humano dos outros entes naturais. Durante seu percurso filosófico, a questão se explicita em seus estudos sobre a gnose e, posteriormente, na interpretação da teoria da evolução de Darwin-Wallace, algo que se desdobra ainda em seus estudos sobre a ética e sobre a responsabilidade diante dos fenômenos tecnocientíficos

5 Neste sentido, mesmo o debate crítico que Vilaça (2013, p. 32) procura fazer em *Qual natureza humana? Que aperfeiçoamento? Que futuro* acaba sendo atravessado por este tipo de preconceito ao dizer que “a nada inumano deve ser atribuído racionalidade, intencionalidade ou sabedoria”.

contemporâneos. De certa forma, o autor pode ser comparado com os transhumanistas por partir do diagnóstico de que o futuro da civilização está intrinsecamente enredado nos desenvolvimentos científicos do campo da biologia. Uma vez que não posso percorrer toda sua obra, utilizo-me de seu livro *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica* como base para abordar sua interpretação da teoria da evolução e seus fundamentos ontológicos.

Nesse livro, a meta do filósofo alemão é a constituição de uma *biologia filosófica* que dissolva o dualismo entre matéria e espírito, localizando uma raiz comum a ambos na própria vida. Matéria e espírito são aqui tratados como uma maneira ainda mais ampla de compreender o gargalo ontológico tal como o apontamos anteriormente. O fio condutor adotado por Jonas é justamente o conceito de liberdade e sua correlação com a necessidade. Ao contrário das acepções modernas que partem de determinados valores ou estatutos exclusivos dos seres humanos, o projeto de uma biologia filosófica teria como tarefa “acompanhar o desenvolvimento deste germe de liberdade nos graus ascendentes do desenvolvimento” (JONAS, 2004, p. 107), isto é, a partir dos pressupostos ontológicos da teoria da evolução darwiniana. Portanto, a avaliação dos conceitos não pode partir de sua acepção comum, mas precisa localizá-los na própria constituição da vida desde seus níveis metabólicos até suas camadas perceptivas, locomotoras, sentimentais e espirituais. Isso significa que, sendo consequente com a perspectiva contemporânea da biologia evolutiva, seria preciso encontrar nas etapas e modificações dos seres vivos o solo comum que ligaria o organismo primordial e unicelular aos valores e conceitos filosóficos que caracterizam o ser humano, algo visto como a tentativa de oferecer um biocentrismo ontológico (BARBARAS, 2013, p. 202). Se bem sucedida, sua análise poderia rejeitar o modo emergentista com o qual os valores da modernidade foram e são justificados em prol de uma fundamentação na história orgânica das espécies.

Começo a exposição a partir do capítulo dedicado a analisar a proposta de um “Deus matemático”, pois ali é introduzido um potente argumento em favor do primado ontológico da vida nessa discussão. O capítulo parte da sugestão do físico James Jeans na qual o universo poderia ser compreendido em sua constituição essencial a partir de um Deus calculador cujo trabalho perfeito teria legado leis subjacentes de tipo matematizável que podem ser compreendidas pela razão humana, incluindo aí aquelas que regulam as formas vivas. Jonas contra argumenta que uma análise exclusivamente mecânica do mais simples organismo unicelular revelaria um ponto cego na hipótese, pois agracia o observador com uma “surpresa ontológica” na medida em que é encontrada nele uma “individualidade autocentrada, existindo em si e em oposição a todo o resto do mundo” (JONAS, 2004, p. 101). O argumento implica que há um princípio auto organizador proveniente das formas vivas — o *metabolismo* — que não precisa do olhar epistêmico humano ou divino para sua efetivação. Por respeito ao princípio fenomenológico de “ir às coisas mesmas”, seria preciso evidenciar não apenas um conjunto material reunido na forma de moléculas inertes, mas uma estrutura viva que delimita a si mesma, ainda que dependente da matéria. Este aspecto permite explicar, por exemplo, o porquê de uma identidade formal permanecer mesmo com a mudança de todas as células de um determinado corpo vivo e, da mesma forma, permite explicar o porquê de um agregado físico-químico de todos os componentes

de um ser vivo poder, não obstante, ser incapaz de constituir uma vida. Em acréscimo a isso, a delimitação instaurada por sua forma situaria um dentro e um fora, cujo resultado seria a origem da interioridade e da exterioridade. Se a primeira destas certamente não cumpre os requisitos de uma existência em sentido humano quando se fala em uma “vida interior” ou de um “espírito”, é apenas porque se trata de um estado precário em relação à sua dependência com a exterioridade, mas que permite um avanço na compreensão de uma transcendência em germe nesta passagem do interno ao externo. É justamente por conta desta precariedade, portanto, que o ser vivo poderia ser compreendido e não a despeito dela, como sugere Oliveira (2014, p. 65): “[é] da fragilidade e da dependência que emerge a liberdade como possibilidade de que a própria vida se efetive enquanto tal”.

Poder-se-ia objetar se isso, de fato, constitui uma “surpresa” no sentido de possibilidades e aberturas para o novo, uma vez que apenas o ajuste de uma lei tradicional para uma de tipo dinâmica ou estatística poderia ressituar o ser vivo em termos de cálculo e, assim, concebê-lo como matéria passiva. Se lembrarmos o modelo adaptacionista dos transhumanistas, tratava-se justamente de uma tentativa de compreender os seres vivos evolutivamente por meio desta via ao avaliar mecanicamente os fins que levam ou não às suas adaptações. Todavia, a argumentação do alemão parece decisiva quando retomamos o modo como ele interpreta o aspecto da perspectiva histórica presente na teoria da evolução:

Teoricamente, o mecanismo da seleção, onde nenhum fim intervém, tem que ocupar o lugar da teleologia e decidir sobre as vantagens do material contingente que lhe é oferecido, e isto de acordo com critérios que, apesar de mecânicos, não obstante favorecem o “progresso” em determinadas direções. Deve-se observar, no entanto, que “favorecem” por eliminação. A seleção é essencialmente um sucedâneo negativo para a teleologia: ela explica o desaparecimento de formas, não o seu aparecimento — ela reprime, não cria. (JONAS, 2004, p. 61)

O filósofo procura frisar que o paradigma evolucionista não dá margem para a determinação de uma finalidade positiva inscrita na história dos seres, o que não significa reduzi-la a um nada epistêmico, mas sim compreendê-la segundo direções favorecidas quando vistas de maneira retrospectiva. Ou seja, por seu próprio princípio ontológico, a teoria da evolução teria a possibilidade de determinações passíveis de cálculo apenas em um sentido negativo, devendo resguardar a possibilidade do novo e do contingente das formas futuras. Assim, este primado da vida ganha um fundamento ontológico que foge do adaptacionismo e que permite explicar sua imprevisibilidade e reinvenção. Tomar as formas futuras da vida como linearmente progressivas ou passíveis de determinação é justamente o erro ao qual estaria sujeito mesmo o observador mais bem equipado e que medisse todos os fatores da vida no momento de seu surgimento.

Seguindo tal orientação, compreende-se como o Deus matemático seria carente de uma compreensão dos seres vivos. Em um sentido bastante curioso, argumenta Jonas, esta divindade seria incapaz de compreender o próprio fenômeno que brota de seu universo, pois sendo incorpóreo e reduzindo toda a sua criação nos termos de uma materialidade matematizável, ele não compreenderia o paradoxo resultante de um ser vivo que possui uma interioridade e uma exterioridade e que não pode ser

totalmente determinado por leis de tipo causal ou mecânico. Por contraste, o ser humano deteria um privilégio epistêmico e ontológico enquanto forma viva, pois, estando em uma posição similarmente precária e contando com uma interioridade atuante e uma passividade receptiva aos seus correlatos vivos, pode comparar e projetar a sua própria situação em sua relação com os outros organismos (JONAS, 2004, p. 115-116).

O argumento é relevante na medida em que diferencia o corpo vivo a partir de um primado distinto daquele do materialismo e que une os seres vivos como um todo sob um mesmo princípio. É isso que o comentário crítico compreende pela máxima “somente a vida pode conhecer a vida”, cujas repercussões envolvem um certo antropomorfismo ao qual Jonas teria se filiado. Barbaras vê uma contradição implícita entre essa via metodológica e o estatuto biocêntrico que ela procura fundar, pois confundiria a compreensão da alteridade dos outros seres vivos com uma extensão daquilo que as capacidades humanas são capazes de projetar neles (2013, p. 205). Em outras palavras, Jonas teria repetido o erro da modernidade ao considerar os seres vivos apenas indiretamente, isto é, do ponto de vista humano. A crítica se aprofunda diante da seguinte questão: a linha que conecta os seres vivos já não está inscrita em uma história de complexificação da liberdade e em uma teleologia que leva à espécie humana? Em resposta à questão e a favor de Jonas, Oliveira avalia que não se trata de um modelo analítico apenas do aspecto “positivo” de capacidades a serem projetadas sobre os outros seres vivos em prol de sua compreensão, mas também dos caracteres de necessidade que lhe permitiriam conectar-se uns aos outros de maneira não apenas analógica, mas efetiva. Na medida em que a expressão destes seres vivos se daria por essa correlação entre liberdade e necessidade, então também a intercomunicação entre ambos seria possível de maneira constitutiva, algo que, todavia, Jonas teria complementado apenas posteriormente em seus trabalhos (OLIVEIRA, 2019, p. 181-183). De qualquer forma, é importante compreender que a teoria jonasiana fornece um método, mas também um problema na forma da compreensão dos seres vivos, já que seria preciso passar em vista toda a história das espécies a fim de confirmar suas análises.

Um dos casos que merece destaque como passo intermediário deste tipo de explicação é o dos animais, motivo pelo qual agora podemos nos focar neles. Se nos organismos unicelulares encontrava-se o germe para o tratamento sugerido entre autonomia e dependência, subjetividade e exterioridade e uma individualidade distinta da indeterminação do mundo material, então é nas formas animais⁶ que uma afloração destes princípios precisa ocorrer mais explicitamente de maneira a complexificá-los. Esta linha estabelecida entre os organismos unicelulares, os animais não humanos e os seres humanos serviria de conexão para explicar os valores metafísicos mais elevados. Jonas sugere que o caso dos animais pode ser visto tanto de uma frente que considere sua relação com a exterioridade quanto do caráter interior que aí se manifesta.

⁶ Jonas sempre se refere “à” forma animal, no singular, o que, do ponto de vista crítico, é muito problemático por reduzir uma multiplicidade imensa em uma essência específica. Tal seria o vício filosófico que Jacques Derrida (2002) aponta ao argumentar a favor não só da multiplicidade como da multiplicação dos limites que separam o humano dos animais. Este movimento não parece contradizer o argumento principal de Jonas, apenas corrigi-lo, motivo pelo qual optamos por usar a forma plural do termo.

Na frente da exterioridade, o autor procura localizar a história que tem sua origem no movimento transcendente que constitui um dentro e fora de si. Orientada pelas capacidades de percepção e do movimento, esta possibilidade torna o exterior cada vez mais separado do organismo, formando a primeira concepção de um *espaço*. Nesse tipo especial de espacialidade, que ainda é apenas um passo menos desenvolvido em relação ao modelo humano, os animais projetam aquilo que seus sentidos, como a visão e o olfato, lhes dispõem e, conseqüentemente, lhes permite orientar-se em seus movimentos segundo uma determinada localização. O resultado dessa empreitada é a constituição de um ambiente interativo e qualitativo que constitui seu modo de ser e, ao mesmo tempo, que coloca uma mediação entre ele e o fim que ele busca. A liberdade alarga-se entre os animais na medida em que eles ganham acesso a uma atividade regulada segundo determinados fins, algo que se complementa e se correlaciona com a sua interioridade temporal em sua explicitação dos valores aos quais estes fins estariam ligados.

Difícilmente poder-se-ia explicar a locomoção e qualificação do espaço animal sem instaurar nele um princípio sentimental, pois o autômato capaz de locomover-se não teria um princípio motivador em si mesmo. É sob este lume que se pretende analisar a interioridade do animal, pois sua locomoção ganha sentido junto a um determinado objetivo, que o filósofo procura explicar em termos inicialmente sentimentais, como o de desejo pela presa ou o do medo do predador. O fundamental deste aspecto é que ele expande a perspectiva do *tempo*, que anteriormente se restringia ao definir e morrer da vida no sentido metabólico. Com o afeto, é possível estabelecer uma distância temporal entre o organismo e o seu objetivo, qualificando o ambiente dos animais que agora pode ser ordenado a partir de certas figuras que devem ser evitadas e outras que devem ser perseguidas. O ambiente assim constituído pela percepção e percorrido pela possibilidade da locomoção e cumprimento dos objetivos ganha, através do aspecto afetivo, uma nova compreensão. Ele não mais é um autômato ou ser vivo autorregulado que responde a estímulos imediatos de maneira mais ou menos complexa, mas orienta-se no mundo segundo um objeto e uma finalidade. Não à toa, o filósofo reconhece aí um componente fundamental do animal, que poderia ser descrito como “essencialmente um ser *apaixonado*” (JONAS, 2004, p. 130, grifo meu).

O que Jonas busca deixar claro, portanto, é que ambos os horizontes sugerem a instauração de uma distância e uma mobilidade para com ela:

Nestes dois aspectos a distância se apresenta e é superada: a percepção oferece o objeto como “não aqui, e sim mais além”; o desejo oferece a meta como “ainda não, mas podendo ser alcançada”: orientada pela percepção e impelida pelo desejo, a mobilidade transforma o além em aqui e o ainda não em agora. (JONAS, 2004, p. 126)

O movimento constituiria a distância a ser mobilizada em prol da redução ou do afastamento de um fim. Esta distância não é apenas espacial, mas abre um percurso de ação no qual os animais se veem distanciados do seu próprio “agora”, eles ganham passado e futuro. Segundo Jonas, é neste horizonte que se distingue o agir do objetivo de agir, o que permite à liberdade dos animais ganhar sua “curvatura”. Ao fazerem seus processos metabólicos de reiteração da vida, os animais não teriam garantido, por si

mesmos, os elementos que lhes perpetuariam, algo para o qual a imobilidade da planta constitui uma vantagem. Por isso, o seu movimento surge como uma projeção para além de si mesmo em busca de um alimento que sustentará seu processo metabólico futuro. Toda a transcendência em direção ao exterior é ampliada na medida em que este último não é mais uma massa indeterminada que entra em contato direto com o organismo, mas uma diversidade de entidades que ganha uma mediação possível a partir do organismo. Oliveira aponta que isso se origina na própria concepção de Jonas a respeito da teoria da evolução, pois com ela ocorreria o passo decisivo que incorporaria uma perspectiva situacional — o caso dos caracteres ambientais — à própria constituição de ser dos animais (OLIVEIRA, 2014, p. 78). Nesse sentido, as capacidades dos organismos vivos não poderiam ser tratadas como separadas deles mesmos, como ocorria na concepção corporal exibida pelo transhumanismo. Seria preciso incorporá-las à própria condição orgânica e à história da espécie.

Apesar dessa intuição relevante, o filósofo parece considerar pouco a maneira coletiva ou gregária através das quais muitas vezes os animais se organizam em função de uma determinada pressão seletiva, não necessariamente sendo selecionada uma capacidade localizada historicamente no indivíduo, mas em uma determinada comunidade ou população. Estes casos que passaram a ser estudados sob a rubrica de seleção por parentesco lançam luz para certas intuições que próprio Darwin admitiu ao discutir casos de indivíduos estéreis em edições posteriores de *A Origem das Espécies*. Tais estudos alertam para o fato de que a discussão dessa etapa animal deveria levar em conta certa sociabilidade e interrelação dos animais uns com os outros, o que parece aprofundar a tese de Jonas, no sentido de haver atribuição de valores éticos nesse nível de consideração. Nesse sentido, tais estudos não operariam contra a argumentação do autor, mas lhe complexifica — sobretudo no que se refere ao vínculo entre os animais e os seres humanos.

Cumprida esta etapa de conexão dos animais aos princípios da vida, o autor pode voltar à consideração do que seria a essência humana. Com os resultados atingidos até aqui, seria possível vislumbrar uma série de âmbitos que, anteriormente, pareciam restritos ao humano como a interioridade, o horizonte de liberdade, uma autonomia frente à matéria, uma temporalidade e uma espacialidade relacionais etc. O humano surgiria da acentuação destes aspectos já apresentados pelos animais, como sua mediação em relação ao seu ambiente e a complexificação de sua relação interna. Embora não sejam perguntas feitas por Jonas, sua proposta parece conduzir o elo entre os animais e o humano recolocando a série de perguntas filosóficas sob um novo ângulo, afinal, poder-se-ia perguntar: o que são as complexas relações simbólicas que constituem nós e nosso mundo senão formas de estabelecer relações com o que está ao nosso redor, distanciando-o a ponto de torná-lo uma “coisa em si” inacessível ou muito dubitável? De forma semelhante, seria a discussão das razões e finalidades das nossas ações uma acentuação da distinção entre o agir e objetivo do agir presente nos animais? Que sinal maior da autonomia diante da matéria senão a ilusão de poder ver-se separado dela como uma *res cogitans*, uma coisa pensante e inextensa?⁷ Tudo

⁷ Que estas perguntas sejam possíveis a partir desta ideia do exterior mediatizado e não perguntas infundadas ou a serem rejeitadas é um dos motivos pelo qual Barbaras (2013) rejeita a proposta de Jonas como incapaz de fundar uma fenomenologia e uma intencionalidade que, de fato, transcende ao exterior.

leva a crer que, nessa ontologia, o humano ainda constitui um ponto único na história da vida, mas, nem por isso, um salto na natureza.

Todavia, responder ao que Jonas considera propriamente humano exigiria muito mais do que esta modesta exposição pode oferecer e, por isso, nos eximimos de sua completa análise. Restrinjo-me a um dos fenômenos decisivos nomeados pelo autor, aquele da *imagem*, sugerido como um dos pontos centrais a partir do qual o humano coloca para si aquilo que ele é por meio de uma capacidade reflexiva. Partindo dos primórdios da humanidade com as pinturas rupestres, o filósofo indaga: “quais são seus elementos distintivos?”. Primeiramente, a imagem se *assemelha* aos objetos encontrados no exterior (os animais, os humanos, as montanhas etc.), mas ela somente se parece com eles, sem identificar-se com o próprio objeto: “Onde nós percebemos mera semelhança, o animal percebe ou um mesmo ser ou um ser diferente — mas não as duas coisas *em uma*, como nós fazemos quando apreendemos a semelhança” (JONAS, 2004, p.189, grifo do autor). Nesse sentido, a semelhança indicaria um princípio simbólico que reúne, na forma do objeto, tanto a coisa quanto sua representação imagética. A imagem, portanto, representa um passo ainda maior na direção dada pelos animais em relação à mediatização de sua relação com a exterioridade, o ambiente é substituído por um mundo sempre presente ao humano, independentemente de estar ou não materialmente dado. Aos poucos, é possível reconhecer, nessa capacidade, um princípio abstrato que coloca uma distinção entre matéria e forma que, apenas posteriormente, seria problematizado e sistematizado pela filosofia. Como pergunta Jonas, como negar que a imagem instaura alguma busca por universalidade na medida que a pintura do búfalo não representa este ou aquele, mas o búfalo em si?

Se, por um lado, esse primeiro aspecto aprofunda a mediatização com o mundo, por outro, um segundo aspecto aprofunda a centralidade da interioridade, podendo colocar um Eu como objeto para si mesmo. Tratar-se-ia de um avanço lento, mas que se delinea na imagem mediada pela atividade humana. Esse reconhecimento diferencia a atividade assinalada que produziu a imagem, que passa a ser vista como um artefato. A adição desse elemento abre margem para que se aprofunde um horizonte expressivo. Ou seja, por ser semelhante e criada por um humano, a representação é uma incompletude em relação ao seu representado, ela necessita de uma expressão própria para que não seja confundida com seu objeto. Na lacuna que os separa, distinguem-se o estilo e seu suporte material. Ora, a representação imagética varia, portanto, segundo as intenções de cada indivíduo e os materiais disponíveis a ele: comunicar a presença de um animal de grande porte na região variaria terrivelmente a depender de sua relação de predador ou presa.⁸ Ao fim ou ao começo, a depender da referência, o humano também chega até a imagem de si próprio, ao que as imagens se adicionam aos ritos, aos monumentos de memória, aos utensílios que ganham dimensão estética etc.

Ambos os aspectos ajudam a entender a importância da imagem, possivelmente um dos pontos a partir dos quais se reconhece um humano, pois, seja em sua relação com

⁸ Jonas ainda adiciona que, nesta progressividade, poder-se-ia acrescentar à contestação entre o verdadeiro e o falso presente na própria imagem. Por conta da extensão dessa temática também deixamos ela de lado.

o mundo, seja em sua subjetividade, a imagem é decisiva para a sua auto compreensão. Posso, então, retomar a epígrafe deste artigo:

O ser humano configura, experimenta e julga seu próprio ser interior e seu agir exterior segundo uma *imagem* daquilo que convém ao ser humano. Querendo ou não, ele “vive” a idéia do ser humano: em concordância ou em conflito, em submissão ou rebeldia, no reconhecimento ou na negação, com boa ou com má consciência”. (JONAS, 2004, p. 208, grifo meu)

Ao avaliar-se através de sua imagem, o humano não só objetiva a si mesmo, mas também se forma e altera sua forma. Por isso, acreditando ser “imagem e semelhança de Deus”, compreende não só um papel no mundo, mas também a forma de sua atuação no mesmo, neste caso, a compreensão judaico-cristã-islâmica. O argumento de Jonas não busca tratar a capacidade imagética por si mesma, mas envolve uma ontologia do ser humano que, visto do ponto de vista do organismo vivo, adere à noção de vida e dela precisa para a consideração de sua ancestralidade. A história e natureza não poderiam ser apartadas senão do ponto de vista considerativo e o humano, assim resultante, seria a ponta de um processo muito anterior a ele mesmo que o permitiria refletir sobre si e viver à imagem que o compõe e é composta por ele.

Com essa análise da imagem, Jonas encontra a singularidade do humano em seu próprio fundamento biológico: a acentuação daquelas formas características da vida herdadas do organismo primordial e selecionadas nas formas animais. As capacidades reflexivas, os jogos simbólicos e os conceitos filosóficos são resultados dessa centralização interior em uma subjetividade, vista na mediação de sua relação com o exterior. Isso também permite rejeitar a tese de que o corpo seja algo exterior e que possa ser abandonado uma vez que suas habilidades e capacidades não pairam metafisicamente sobre a humanidade, mas são a sua própria constituição. Na medida em que essa história natural lhe “conduz” ao ser humano, Jonas também vê um princípio ético a ser assumido a partir da própria perpetuação da vida, radicalmente diferente do “dever cósmico” do humano com a sua espécie, tal como proposto por Huxley. No epílogo de seu livro, o filósofo alemão é breve quanto ao assunto⁹, mas alude a uma ética que precisa responder a todos os organismos vivos com os quais o humano convive, visto que a vida como um todo nada mais seria do que uma afirmação positiva do ser. A sugestão é que este aspecto romperia com a distinção entre ontologia e ética, feita na filosofia moderna, em que o subjetivo arcaria com o peso ético e o objetivo com o peso ontológico e epistêmico. Isso permitiria colocar o primado da vida como central em qualquer tipo de discussão do agir e dos objetivos desse agir, bem como o de suas potencialidades científicas. Afinal, se é o humano quem possui o princípio reflexivo e discursivo, então recai sobre ele a ideia de um zelo pela vida como um todo.

Encerrando a exposição de Jonas, não posso considerar que o seu projeto sustente, por si mesmo, as respostas que procuro. Apoiando-me nos comentários de Renaud Barbaras (2013), encontro uma série de problemáticas que, do ponto de vista de um primado da vida, são muito relevantes para a avaliação do projeto do filósofo alemão. Além da já mencionada crítica ao antropomorfismo que é inerente ao seu método, destaco uma outra que levaria a uma revisão de princípios: a noção de movimento.

⁹ Tais considerações são largamente desenvolvidas em seu livro *O princípio responsabilidade*.

Para o comentador francês, Jonas entenderia o movimento segundo um modelo de motricidade exterior às formas vivas, já que ele estaria reservado aos animais (BARBARAS, 2013, p. 232). Isso perderia de vista que o movimento precisa ser considerado como um princípio ontológico, isto é, enquanto afirmação da vida em si mesma. A vida é movimento desde suas formas mais basilares, se é que ela abriria a possibilidade para o novo e para a “surpresa”. Embora Jonas argumente que é isso que faz, o modelo através do qual ele delineou a vida seria o modelo de seu metabolismo e, portanto, de sua sobrevivência e de sua reiteração constante. Em outros termos, o organismo individual já teria sua forma dada e faltaria ao filósofo alemão uma maneira de explicar a dinâmica da vida, isto é, não mais uma conservação desse ser, mas um ser que continuamente se faz. Não apenas um indivíduo, mas um *processo de individualização*.

Outra importante consequência é que, por tratar o indivíduo como dado e sem elaborar qual seria a natureza da mudança e do movimento, a transcendência aludida por Jonas seria uma ilusão. Isto é, na medida em que a mudança ocorre por meio de aspectos relacionais inscritos na própria história biológica individual, não há o irrompimento do novo, mas um giro em torno de seu próprio sistema de relação, como um círculo que encerra-se em si mesmo:

A relação com este outro é tal que, por exemplo, o alimento segue sendo relação consigo mesmo; não a relação com o outro, mas consigo mesmo no outro. A exterioridade não tem mais que o status de uma mediação na relação consigo mesmo: está momentaneamente aberta pela separação temporal entre a matéria e a forma, mas essa abertura é uma falsa abertura, porque essa separação não é mais que um momento da coincidência, separação fugidia, sempre já preenchida. (BARBARAS, 2013, p. 228, tradução nossa)

Não é preciso ir muito longe para imaginar que seria justamente esse aspecto que colocaria o mundo tão distante do humano a ponto de haver a proposta de uma “coisa em si”, isto é, um desdobramento metafísico que tornaria a humanidade incapaz desse contato exterior. Se é no exterior que estariam todas as formas vivas não humanas, e até os outros humanos, então esta sugestão de imediaticidade individual trairia os propósitos de Jonas e o levaria a um tipo de “idealismo vital”, cujas relações gravitam e estão subordinadas a uma ideia de sobrevivência metabólica. Essa seria uma problemática que se correlaciona com a crítica ao princípio antropomórfico assumido pelo autor.

Apesar disso e em concordância com Barbaras, é impossível negar o mérito do filósofo alemão na resolução daquele gargalo ontológico que apontamos na seção anterior e cujo teor era a incompatibilidade de um dualismo moderno com a perspectiva da biologia evolutiva. O biocentrismo ontológico de Jonas é fundamental para uma constituição ética e epistêmica que não cave um fosso entre o humano e as outras formas vivas e que as leve em consideração de maneira radicalmente filosófica. Assim, surgiria do próprio pensamento jonasiano uma outra maneira de lidar com esta acepção do humano como agente *transpassado*, não mais apenas a partir de si mesmo, mas pelo elemento orgânico representado pelo animal, como mostra Oliveira, a partir do conceito de *transanimalidade*:

O conceito de transanimalidade, assim, autoriza uma perspectiva de análise sob a qual o homem se vê como animal entre os animais e ao mesmo tempo distinto

deles. Seu *trans* é seu *trânsito*, a um tempo seu movimento, seu atravessamento, seu pertencimento e sua ruptura. Um *através* que é um *para-trás* mas também um *para-além*. Algo que evoca uma transnatureza, evocada também como supranatureza, já que essa supranatureza do humano se efetiva pela sua maior capacidade de obter êxito na luta da vida. (OLIVEIRA, 2010, p. 90)

O interessante dessa proposição é o modo pelo qual a transcendência não desvincula o humano das outras formas de vida. Enquanto um elemento essencialmente lacunar para a proposta dos transhumanistas, o olhar retrospectivo explicita que a teoria da evolução joga luz sobre a história dos seres vivos e compreende os seres humanos *através* da vida, de sua natureza e de seu corpo. Não se trata mais de um *limite* a ser corrigido, modificado ou alterado, mas do resultado de um processo complexo, cujos princípios metafísicos precisam ser considerados em pormenor, tanto no que tange ao seu saber quanto ao seu dever ético.

3. Repensando as categorias transhumanas

Diante do que foi desenvolvido, cabe perguntar se estou melhor situado para compreender a conjuntura humana na era tecnológica. Possivelmente. Meu propósito, ao fim desse percurso, é sugerir uma alternativa à própria ideia do transhumanismo. Em outras palavras, trata-se de um reconhecimento da necessidade de alargar seu horizonte e de dissociá-lo de um fatalismo técnico.

Indago então: o que está em jogo na pauta do movimento transhumanista? Mais do que a decisão de aderir ou não a uma tecnologia, a uma discussão das capacidades para concretizar uma determinada técnica ou tecnologia, ou mesmo a defesa de uma identidade que perpassa a tecnologia, o pano de fundo de suas discussões é o *futuro*. Tal como a ilha de Utopia de Thomas Morus, à qual Bostrom se filia em *Letter from Utopia*, a ideia de um futuro utópico não precisa ser medida segundo o grau de sua realização efetiva, mas simbólica. O “não lugar” que define as utopias e distopias precisa ser avaliado segundo sua capacidade de mobilização em direção ao futuro ou realidade que ela promove ou que atravança. Nesse sentido, os não lugares são experimentos imaginativos que partem de um diagnóstico do humano contemporâneo e que o projetam em uma ou outra determinada direção, eles são como a capacidade imagética proposta por Jonas na medida em que são projetos vividos, incorporados, defendidos ou rejeitados.

À luz disso, volto-me para o movimento percorrido ao longo do texto. Enquanto utopia e conexão com um futuro, o transhumanismo delimitado aqui parece falhar em fazer um diagnóstico do ser humano quando tenta conjugar acriticamente um entusiasmo técnico e científico de cunho biológico com os valores da modernidade. Para os autores que aderem a esta concepção, a via tecnológica é o ápice e essência exclusiva das capacidades humanas e, por isso, elas se tornam o veículo de todas as alterações possíveis e imagináveis de seu próprio corpo e natureza em prol da resolução e desafios da situação humana como a morte, a fome, a desigualdade etc. O corpo maquinal se tornaria alvo de um cálculo livre e sempre disponível para o regente dessa máquina, que é uma subjetividade descolada dele, mas que o comanda no entremeio de seus limites.

Procurei argumentar, então, que este diagnóstico entrava em contradição com algumas das perspectivas mais basilares da biologia evolutiva, como a perspectiva histórica e o continuísmo. Por esse motivo, voltei-me a uma proposta que as levasse a sério e buscasse resolver seu gargalo ontológico face ao legado moderno. Nesse sentido, cheguei à proposta de Jonas como uma forma de destruição consciente desse legado através de uma acentuação dos aspectos apresentados pela biologia e sua conciliação com os fenômenos espirituais mais elevados da condição humana. Tal como Barbaras avalia, pode-se nomear de biocentrismo ontológico o principal resultado dessa consideração. Ainda que passível de correções, ela situa no centro do debate não tanto o ser humano isolado em si mesmo, mas este enquanto ser vivo e, portanto, um ser com suas potencialidades orgânicas e não a despeito delas.

Este percurso sugere que a proposta do transhumanismo tecnofílico é problemática, mas que ela aponta para uma ideia de transcendência que não precisa ser abandonada. Na medida em que se pensa em um “além” humano, não é preciso formulá-lo como uma mudança de tipo material e nem mesmo como uma acentuação do humanismo iluminista, mas sim como uma mudança na imagem que o humano tem de si diante do mundo. A potência do transhumanismo, portanto, pode ser aproveitada desde que ela seja desvinculada de uma exaltação ou demonização das tecnologias e transformações tecnológicas como única instância a ser considerada. Romper com a separação entre a ética e ontologia, como sugere Jonas, permitiria uma renovação ainda mais radical desta proposta através do que ele mesmo sugere como *transanimalidade* — um permanecer no interior da história orgânica e natural e um ultrapassar dessa como criação e possibilidades de abertura para o novo. Obviamente, sob este lume, uma série de mudanças precisaria ser reconsiderada no próprio diagnóstico que orienta sua imagem. Para retomar o exemplo do coronavírus que utilizamos ao início do texto, não seria necessário avaliar sua ocorrência e problemática sob o ponto de vista de uma luta tecnológica diante da morte e da doença, mas da interrelação que se estabeleceu entre nós e os outros seres vivos. Se a hipótese mais aceita sobre a origem desta e de várias outras doenças aponta justamente para o caráter exploratório e inconsequente que permitiu o desastre, então deveríamos indagar quais imagens poderiam oferecer novas formas de relação com nossos pares viventes.

Longe de ser uma medida ingênua, o aproveitamento desta radicalidade parece necessário na decisão acerca da construção imaginativa do futuro. Como se sabe, as transformações climáticas, a extinção em massa de espécies animais e vegetais e o consumo de recursos não renováveis colocam a humanidade diante de cenários catastróficos. A aposta exclusiva em saberes científicos como potência redentora, seja do humano ou da natureza, ignora que foi esta mesma configuração de saberes que levou à nossa situação atual. Tais saberes não se fizeram sozinhos. A eles, somam-se um ideal civilizatório, o capitalismo e sua exploração desenfreada da natureza e uma tradição ontológica que moldou uma imagem humana compatível com tais atitudes. É justamente por isso que qualquer possível resolução precisa permear este conjunto e a imagem que o humano tem de si próprio. Em termos que serei incapaz de expandir no presente trabalho¹⁰, parece-me que somente quando esta imagem estiver ameaçada

10 Os contornos desse aspecto, que levaria em conta as lutas sociais, ambientais e ecológicas e a noção de um

e desestabilizada é que se abrirá a possibilidade de uma mobilização radical em prol de um outro futuro. Este artigo, portanto, operou por meio da destruição justamente por ver nesta rediscussão dos solos ontológicos um terreno fértil para mobilização de um outro futuro mais biocêntrico.

Por fim, relembro um relato registrado pela jornalista Eliane Brum de Antonio, um habitante da região alagada pela usina de Belo Monte:

Quando o reservatório da usina começou a encher, Antonio testemunhou os bichos da floresta morrerem. Macacos, cotias, tatus, preguiças atiravam-se na água em busca de terra firme. “Conseguimos salvar alguns botando dentro da canoa, mas vimos muitos morrerem”, diz. Como parte da floresta que ele também é, Antonio sente essa dor no corpo. Como os animais, ele também ainda não encontrou terra firme e percebe-se afogado na solidão seca da cidade. Com toda a miséria de sua vida urbana, adotou dois filhotes de cachorro porque diz que não sabe “viver sem bicho”. Para comprar leite em pó para alimentá-los, pediu dinheiro emprestado. Agora, são mais dois desgarrados na família. (BRUM, 2018, n.p.)

Destaco, do relato, a relação umbilical que Antonio vive em sua relação com o local e com os outros habitantes que coabitam junto a ele. É uma dor corporal que o perpassa ao ver a floresta, os animais e outros organismos retirados de si — mortos e esquecidos. Como uma dor na própria imagem que ele vive cotidianamente, a construção de uma barragem como Belo Monte lhe é inconcebível, um crime inimaginável e incoerente com tudo aquilo que ele é. Penso que o seu relato nos ensina tanto sobre a contingência e dificuldade desses atos de resistência quanto sobre o caminho através do qual um pensamento biocêntrico se faz em ato. Disputar a imagem do humano, portanto, é disputar a possibilidade de um futuro mais atravessado e perpassado pelo nosso convívio ético do que pela atitude distintiva e exploratória em relação ao mundo.

Referências bibliográficas

BARBARAS, R. *Introducción a una fenomenología de la vida: Intencionalidad y deseo*. Madrid: Ediciones Encuentro S. A., 2013.

BOSTROM, N. *A History of Transhumanism Thought*. *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, p. 1-25, 2005a.

_____. *Letter from Utopia*. *Studies in Ethics, Law, and Technology*, vol. 2, no. 1, p. 1-7, 2008.

_____. *Transhumanist Values*. In: ADAMS, F. (Ed.). *Ethical Issues for the 21st Century*. Charlottesville-VA: Philosophical Documentation Center Press, 2003, p. 3-14.

_____. *In Defense of Post-Humanism Dignity*. *Bioethics*, vol. 19, no. 3, p. 202-214, 2005b.

BOSTROM, N.; SANDBERG, A. *The Wisdom of Nature: An evolutionary Heuristic for Human Enhancement*. In: BOSTROM, N; SAVULESCU, J. *Human Enhancement*. Nova York-NY: Oxford University Press, 2009, p. 375-416.

reconhecimento, parecem-me possíveis a partir da teoria crítica de Herbert Marcuse e Axel Honneth.

BRUM, E. *Vidas Barradas de Belo Monte*. *Uol*, 18 fev. 2018. Disponível em: <https://www.uol/noticias/especiais/vidas-barradas-de-belo-monte.htm#vidas-barradas-de-belo-monte>. Acesso em: 05 dez. 2019.

CORDEIRO, J. L. *The Boundaries of the Human: From Humanism to Transhumanism*. In: LEE, N. *The Transhumanism Handbook*, Cham: Springer Nature, 2019, p. 63-74.

DARWIN, C. *A origem das espécies*. São Paulo: Editora Ubu, 2018.

DERRIDA, J. *O animal que logo sou*. São Paulo: Unesp, 2002.

JONAS, H. *O princípio da vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2004.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Campinas-SP; Petrópolis-RJ: Editora da Unicamp; Editora Vozes, 2012.

HUXLEY, J. *Transhumanism*. *Ethics in Progress*, vol. 6, no. 1, p. 12-16, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.14746/eip.2015.1.2>. Acesso em: 22 set. 2023.

MANZOCCO, R. *Transhumanism - Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status*. Cham: Springer Nature, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-04958-4>. Acesso em: 22 set. 2023.

MEYER, D.; EL-HANI, C. N. *Evolução: O sentido da biologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MORE, M. *The Philosophy of Transhumanism*. In: VITA-MORE, N.; MORE, M. *The Transhumanist Reader*. Hoboken-NJ: John Wiley & Sons, 2013, p. 3-17.

OLIVEIRA, J. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2014.

_____. *A Transanimalidade do homem: uma premissa do princípio responsabilidade*. *Dissertatio*, Pelotas-RS, v. 32, p. 77-97, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v32i0.8743>. Acesso em: 22 set. 2023.

_____. *Sobre a Interpolação Interioridade e Exterioridade: A Crítica de Barbaras à Fenomenologia da Vida de Hans Jonas*. *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. 25, n. 2, p. 178-184, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18065/RAG.2019v25n2.8>. Acesso em: 22 set. 2023.

PEARCE, D. *The Biointelligence Explosion*. In: EDEN, A.; MOOR, J. *et al. Singularity Hypotheses: A scientific and philosophical assessment*. Heidelberg: Springer-Verlag, 2012, p. 199-235.

PIMENTA, P. P. *O Grande livro de Charles Darwin*. In: DARWIN, C. *A origem das espécies*. São Paulo: Editora Ubu, 2018a

_____. *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo: Editora Unesp, 2018b.

THE TRANSHUMANIST DECLARATION. [s.d.]. Disponível em: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>. Acesso em 24 ago. 2022.

THE TRANSHUMANIST MANIFESTO. [s.d.]. Disponível em: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-manifesto>. Acesso em: 22 set. 2023.

TRANSHUMANIST FAQ. [s.d.]. Disponível em: <https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq>. Acesso em: 24 ago. 2022.

VILAÇA, M. ; DIAS, M. C. M. Transhumanismo e o futuro (pós-)humano. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 341-362, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312014000200002>. Acesso em: 22 set. 2023

VILAÇA, M. M. Qual natureza humana? Que aperfeiçoamento? Qual futuro? Reflexões em torno do conceito de natureza humana ampliada. *ethic@ - Revista internacional de filosofia moral*, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 25-51, jun., 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2013v12n1p25>. Acesso em: 22 set. 2023.

VITA-MORE, N. History of Transhumanism. In: LEE, N. *The Transhumanism Handbook*. Cham: Springer Nature, 2019, p. 49-62.

_____. The Transhumanist Manifesto. [s.d.]. Disponível em: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-manifesto>. Acesso em: 25 set. 2023.

Recebido em: 03 set. 2022 — **Aceito em:** 25 set. 2023.