

Pós-humano: ameaças e oportunidades para a relação entre ser humano – mundo – tecnologia

*Tiago de Freitas Lopes**

Resumo

Com o desenvolvimento das biotecnologias, surge uma nova forma de se pensar o ser humano, a relação com sua dignidade humana e com o universo: o *pós-humano*. Este artigo, a partir de autores que discutem o assunto, entre eles, Habermas, L. Pessini, F. Fukuyama, G. Aganbem entre outros, procura colocar em evidência o tema do *pós-humano*, discutindo suas ameaças e oportunidades. Em um primeiro momento, é discutido o sentido de ser humano a partir da modernidade e apresentado o conceito de *pós-humanidade* através do olhar multidisciplinar das ciências. Em seguida, são apresentadas, em dois tópicos, as ameaças e oportunidades da leitura do *pós-humano* seguido de uma leitura da antropologia teológica. Conclui-se, portanto, que há benefícios consideráveis do *pós-humano*, principalmente ampliando os horizontes da abertura humana: homem-mundo-tecnologia, e que a teologia, pelo viés antropológico, pode dialogar positivamente com o *pós-humano*.

Palavras chave: Pós-humano. Antropologia Teológica. Ser humano-mundo-tecnologia.

Introdução: A concepção do ser humano a partir da modernidade e o conceito de pós-humanidade

“O homem é a única criatura que se recusa ser o que ela é” (Albert Camus)

A concepção de humanidade proposta na modernidade trouxe consigo uma releitura do tema da dignidade do homem. Segundo Vaz (2006), “é o agir, o *operari*, a capacidade de transformação de seu mundo que passa a ser o indício incontestável da superioridade do homem” (VAZ, 2006, p. 69). Dessa maneira, a antropologia da renascença propõe uma ruptura e uma transição¹: “ruptura com a imagem² cristã-

* Pastor de confissão batista, mestrando em Teologia Sistemática pela FAJE como bolsista da FAPEMIG e membro do grupo de pesquisas *Interfaces da cristologia e antropologia na teologia contemporânea*. E-mail: <tiagodefraitas@gmail.com>. Lattes: < <http://lattes.cnpq.br/6648524500409607> >.

¹ Para ampliar a leitura feita por Vaz, veja-se a evolução da concepção antropológica do ser humano, desde a concepção arcaica até à moderna. Cf. VAZ, 2006, p. 19-138.

² Segundo Dietmar Mieth (2005, p. 191), “[...] Essa doutrina não torna supérflua uma reflexão filosófica, mediante a qual apenas devemos demonstrar qual é a unidade viva na qual pensamos, quando falamos de imagem de Deus. Se tentarmos substituir essa reflexão com um falso biblicismo ou com um falso positivismo doutrinal- o primeiro constitui o perigo protestante, o segundo o perigo católico- daí podem seguir aplicações muito arbitrárias”. (MIETH, 2005, p. 191)

medieval do homem e a transição para a imagem racionalista que dominou os séculos XVII e XVIII” (VAZ, 2006, p.70). Com R. Descartes, argumenta Vaz (2006, p.71-72) é que esta antropologia racionalista desenvolve-se amplamente, invertendo a ordem tradicional do saber filosófico que progredia da física à metafísica pelo método como ponto de partida.

Alguns dos traços fundamentais da concepção racionalista do homem são, segundo Vaz (2006, p.72-73), a subjetividade do espírito como *res cogitans* e consciência-de-si; e a exterioridade (concebida mecanicistamente) do corpo com relação ao espírito. A partir da modernidade, a dignidade do homem não está mais firmada naquela concepção grega clássica arcaica alinhada à uma antropologia cosmológica e baseada nas teogonias; nem na concepção do dualismo platônico corpo alma; nem na concepção bíblica que aponta para “uma unidade radical do ser do homem, definida pela relação constitutiva que o ordena à audição da Palavra de Deus”- relação compreendida como “imagem” (*eikon*), tema que era predominante na antropologia cristã, como afirma Vaz (VAZ, 2006, p. 50).

Na leitura da modernidade, a concepção de humanidade aproxima-se à concepção mecanicista³ do ser humano em que mudanças que estão para além da natureza humana podem ser feitas a partir da aplicação da técnica.

Os estigmas dessa leitura mecanicista estão presentes no mundo moderno, segundo o próprio Vaz, por um tipo de “círculo da modernidade” no qual “o homem ocidental refaz a morada simbólica da sua existência no mundo, situando-a dentro das coordenadas e perspectiva do espaço da representação” (VAZ, 1994, p. 6) e propondo a transposição “do plano da *theoria* para o plano da *thecné*, do paradigma do homem-medida, proposto por Protágoras [...]” (VAZ, 1994, p. 6).

A partir dessa leitura mecanicista, fala-se nos dias atuais o conceito de pós-humanidade⁴.

³ Compreensão mecanicista: um método ou princípio diretivo da pesquisa científica. A explicação mecanicista utiliza exclusivamente o movimento dos corpos, entendido no sentido restrito de movimento espacial. Nesse sentido, é mecanicista a teoria da natureza que não admite outra explicação possível para os fatos naturais, seja qual for o domínio a que eles pertençam, além daquela que os interpreta como movimentos ou combinações de movimentos de corpos no espaço”. (ABAGNANO, 1998, p. 653).

⁴ Diante dessa definição, este artigo tomará a expressão “pós-humanidade” como sinônimo de “pós-humanismo” e “pós-humano”.

Para Pessini (2005, p.44) a enciclopédia de bioética (*Encyclopedia of Bioethics*) conceitua o pós-humano como um cientismo que propõe alterações fundamentais na natureza humana em busca da superação dos limites biológicos. O pós-humanismo também tem por objetivo “desacelerar ou até mesmo parar o processo de envelhecimento [...] e criar biológica e tecnologicamente seres humanos superiores”. (PESSINI, 2005, p. 44).

Dentro dessa conceituação Pessini (2005, p.44) inclui a genética, a nanotecnologia, a clonagem, a cibernética e as tecnologias da computação como parte de uma visão pós-humana que “inclui até a ideia de formar uma mente computadorizada, livre de carne mortal e, portanto, imortalizada” (PESSINI, 2005, p. 44).

Ainda sobre a conceituação de pós-humanidade, Elena Pulcini (2006, p.2), professora de Filosofia social na Universidade de Firenze, percebe que é um conceito recente, que também pode ser entendido por

uma visão eufórica e hiperotimista de um futuro caracterizado pela libertação do orgânico e dos seus limites (transumanismo, cibercultura etc.), [...] na aspiração por um total abandono do biológico, que permitirá finalmente ao homem tornar-se plenamente senhor do próprio futuro e do próprio destino, [...]disposto paradoxalmente a cancelar as próprias origens humanas[...]. (PULCINI, 2006, p.2).

O sociólogo Laymert Garcia dos Santos (2005, p. 164-165), também oferece um conceito: “[...] uma superação do humano que literalmente o deixa para trás”. (SANTOS, 2005, p.164-165). Ainda no ponto de vista sociológico de Santos (2005), alguns pesquisadores do assunto apontam que “o humano seria superado porque, tal como existe hoje, ele estaria obsoleto [...]” (SANTOS, 2005, p. 164-165). Há também outro grupo de pesquisadores segundo Santos (2005, p. 164-165), que sustentam uma transformação biogenética em que não há uma superação do humano, mas uma transformação através dos desenvolvimentos da engenharia genética, focado não na obsolescência do ser humano, mas em um novo tipo de eugenia “positiva”, propondo a “possibilidade de se melhorar o patrimônio genético por meio de transformações nas células germinativas que, acumulando-se ao longo de muitas gerações, dariam origem a uma segunda linha de evolução do humano” (SANTOS, 2005, p. 164-165). Porém, a

opção de Santos, é afirmar uma virtualidade humana que não se pode quantificar em vez de rotular o ser humano de obsoleto.

Para Linhares⁵ (2003, p.9), autora especialista do Direito,

A reflexão sobre os contornos e os confrontos do humano nesse início de século, com o turbilhão da crise de valores desses tempos encontra novo desafio no extraordinário avanço da biotecnologia, gerando inevitável tensão ética entre duas visões de mundo, ou seja, o que está em jogo é a prevalência de uma ética utilitarista ou de uma ética de princípios. (LINHARES, 2003, p.9).

Diante das conceituações já esboçadas, uma crítica é feita pelo filósofo italiano Roberto Mancini (2006, p.2), que percebe que “o pós-humano desponta como o espaço de construção de identidades funcionais, múltiplas, tecnológicas, mas substancialmente sem alma e sem autêntica humanidade” (MANCINI, 2006, p.2).

Pensar no tema da humanidade remete-nos a considerar que a autêntica humanidade só existirá se houver, como afirma Vaz (2006, p.157) a presença no mundo através de algumas categorias da antropologia filosófica, entre elas, corpo próprio; psiquismo e espírito. O corpo próprio pode ser entendido como “estrutura fundamental do ser do homem” (VAZ, 2006, p.157), estrutura que vai além da percepção físico-biológica. Para Vaz (2006), “o corpo próprio pode ser chamado, assim, o lugar fundamental do espaço propriamente humano, e evento fundamental do tempo propriamente humano” (VAZ, 2006, p.159). O psiquismo está ligado, segundo Vaz (2006, p. 167) “a órgãos e funções corporais” e considerado como “primeiro estágio de interiorização do mundo no sujeito ou da constituição de um mundo interior” (VAZ, 2006, p. 167). Este psiquismo para Vaz (2006, p. 169) faz relação entre a alma e o corpo e é onde também começa o homem interior- a consciência. Já a categoria de espírito designada como *noético-pneumática*, “atinge o ápice da unidade do ser humano”, pois, “é neste nível que o ser humano abre-se necessariamente para a transcendência”, tornando-o “um ser estruturalmente aberto para o Outro” (VAZ, 2006, p. 181).

⁵ Cf. Um estudo sobre a modernidade, pós-modernidade e pós-humanidade, além da discussão dos temas da manipulação genética (Projeto Genoma Humano); bioética e o direito da pessoa, na monografia compartilhada por uma das pesquisadoras do grupo de pesquisas *Interfaces da Cristologia e antropologia na Teologia contemporânea* (FAJE/ Belo Horizonte): LINHARES, Jussara Filgueiras Dias Santos. Os limites da personalidade no novo código civil. Escola da magistratura do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2003.

Em relação ao conceito de pós-humano, a proposta de Mancini (2006) de que sem humanidade autêntica e sem alma é impossível ser humano, é considerável uma vez que, sem as categorias de corpo próprio, psiquismo e espírito - (para lembrar os escritos vazeanos), ou considerando o pensamento de Agostinho em *Cidade de Deus*, quando entende que “o homem não é nem só corpo nem só alma, mas um composto de corpo e de alma⁶” - não há possibilidade de humanidade. Portanto, a proposta do pós-humano, que pretende superar aquilo que é próprio ou natural do humano, precisa em primeiro lugar, considerar a humanidade antes de propor uma nova concepção de ser humano.

Refletir sobre estes conceitos é concordar com Albert Camus: “O homem é a única criatura que se recusa a ser o que ela é”. A tentativa do pós-humano parece se apresentar como um progresso científico em apoio à vida humana, mas precisa de limites. Antropologicamente, o ser humano não está fechado a seu meio ambiente, como demonstra G. Agamben (2002) em sua obra “*L’aperto. L’uomo e l’animale*” (O aberto: o homem e o animal), mas está aberto para essa interação. Mas o que significa ser humano para o pós-humano? Um conceito ultrapassado e obsoleto? Ou uma oportunidade de ampliar a dignidade e o respeito pela vida humana e pela relação que este ser humano tem com seu mundo? Para responder essas questões, será apresentado a seguir, algumas ameaças e oportunidades que o sentido pós-humano oferece, e no final, um discernimento das contribuições do pós-humano para o ser humano.

1. Algumas ameaças da perspectiva do pós-humano

“*Ser ou não ser, eis a questão: (...) Dormir... Talvez sonhar: eis onde surge o obstáculo (...)*” (*Hamlet* / W. Shakespeare).

A partir da pretensão da pós-humanidade levantada anteriormente, as biotecnologias⁷ tem a ambição de modificar alguns dados essenciais do ser humano, de sua “identidade humana”, transformando-o naquilo que antropologicamente, ele deveria não ser. Veja-se a seguir alguns riscos neste sentido.

⁶ Cf. SESBOÜÉ 2010, p. 103.

⁷ A expressão “biotecnologias” significa literalmente “o estudo das técnicas aplicadas ao estudo da vida”. Atualmente, biotecnologia é entendida “como um conjunto de técnicas e processos biológicos que possibilitam a utilização da matéria viva para degradar, sintetizar e produzir outros materiais. Engloba a elaboração das próprias técnicas, processos e ferramentas, assim como o melhoramento e a transformação das espécies, via seleção natural” (PESSINI, 2005, p. 276).

Lecourt (2005, p.81) acentua um primeiro risco argumentando que

as biotecnologias atribuíram a si mesma o conceito de modificar as normas vitais implicadas no devir humano de cada um [...] agindo sobre a procriação, o desenvolvimento do embrião, o nascimento, a sexualidade, o envelhecimento e a morte, essas tecnologias transformam as condições em que as normas vitais são engajadas no processo da individuação, constituindo a pessoa como sujeito (LECOURT, 2005, p. 81).

Outro risco, apontado por Pessini (2005, p. 277) é a possibilidade das biotecnologias patentear⁸ os seres vivos por grandes empresas transnacionais que lideram a pesquisa e o desenvolvimento dos produtos baseados em técnicas de manipulação genética⁹. Economicamente, significa que a vida poderá ser uma mercadoria a ser patenteada, pois “os titulares das patentes terão mais poder para decidir” o que os consumidores irão comer, decidir sobre quais informações genéticas estes “consumidores” poderão ter, baseado no pagamento por essas informações. Este risco ameaça o ser humano a não ser dono de seu próprio corpo. Dessa maneira, sementes, alimentos, animais e os próprios seres humanos poderão ser significados não por sua natureza, mas pela condição de manipulação genética, como a tentativa da clonagem.

Estes riscos aproximam-se também da realidade brasileira, conforme previa o sociólogo Laymert Santos¹⁰. Ultimamente pode-se também citar a aprovação no Brasil, da lei de concede direito ao aborto de uma gravidez diagnosticada de anencefalia¹¹ e caso do primeiro brasileiro a ser congelado através do processo da criogenia¹².

⁸ Segundo Pessini, uma patente “é um contrato entre um inventor e a sociedade, mediante o qual quem incentiva torna pública sua invenção. Em troca, a sociedade lhe concede o monopólio para a exploração durante um período de tempo determinado (geralmente 17 a 20 anos). O objetivo das patentes é fomentar o progresso tecnocientífico ao estimular a divulgação do evento, em troca de direitos exclusivos para o inventor” (PESSINI, 2005, p. 276).

⁹ Manipulação genética: “as técnicas e os processos que viabilizam a manipulação do código genético, da molécula de DNA, constituem hoje um ramo importante da biotecnologia chamada de engenharia genética”. (PESSINI, 2005, p. 276).

¹⁰ Cf. SANTOS, 2005, p. 167.

¹¹ Cf. STF decide que aborto de feto anencéfalo não é crime. Disponível em < http://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2012/04/12/interna_nacional,288537/stf-decide-que-aborto-de-feto-anencefalo-nao-e-crime.shtml>. Acesso em 25 de junho de 2012.

¹² Filha luta para poder congelar corpo do pai. Disponível em < http://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2012/06/16/interna_nacional,300489/filha-luta-para-poder-congelar-corpo-do-pai.shtml> Acesso em 25 de junho de 2012. Cf. também: A esperança congelada. Há opções cada vez mais baratas para apostar na ressurreição. Disponível em < http://veja.abril.com.br/310702/p_048.html>. Acesso em 25 de junho de 2012.

J. Habermas (2010, p.23) aponta também alguns riscos do pós-humano. Para ele, a partir de 1973, quando se confirmou a possibilidade de “separar e voltar a combinar componentes elementares de um genoma” por um processo de recombinação artificial de genes, “a técnica genética, especialmente da medicina reprodutiva, acelerou seu desenvolvimento, que naquele ano foram empregados nos procedimentos de diagnósticos pré-natal, e, a partir de 1978, na inseminação artificial”.

O problema levantado por Habermas, é que o método “*in vitro*” torna as células humanas “acessíveis a pesquisas e experiências sobre a genética humana fora do corpo materno”. A partir disso, “o uso de embriões exclusivamente para pesquisa e o diagnóstico genético de pré-implantação desencadeiam fortes reações, pois são percebidos como uma exemplificação dos perigos de uma eugenia liberal¹³ que se aproxima de nós” (HARBEMAS, 2010, p. 33). Para Habermas, é necessário ter “uma moralização da natureza humana” em que a dignidade humana seja respeitada.

Francis Fukuyama¹⁴ (2003, p. 31-32) concorda com a leitura de Habermas ao perceber que

[...] falar de revolução biotecnológica é falar de algo mais amplo que engenharia genética¹⁵. Essa revolução científica faz uso de descobertas e avanços em vários campos relacionados além da biologia molecular: neurociência cognitiva, genética populacional, genética do comportamento, psicologia, antropologia, biologia evolucionária e neurofarmacologia. Todas essas áreas de avanço científico têm implicações políticas potenciais, porque ampliam nosso conhecimento da fonte de todo o comportamento humano, o cérebro, e por consequências, nossa capacidade de manipulá-lo. Hoje e num futuro próximo, defrontamo-nos com escolhas éticas sobre privacidade genética, os usos adequados dos medicamentos, pesquisas envolvendo embriões e clonagem humana. Enfrentaremos questões sobre a seleção de embriões e o grau em que todas as tecnologias médicas podem ser usadas para fins não terapêuticos, mas de melhoramento. (FUKUYAMA, 2003, p. 31-32).

¹³ Eugenia liberal: Entende-se por eugenia, segundo o Dicionário Houaiss, “teoria que busca produzir uma seleção nas coletividades humanas, baseadas em leis genéticas”. Pode-se entender também como “um aperfeiçoamento da espécie via seleção genética e controle de reprodução” (HOUAISS, 2001, p. 1274). Habermas (2010), especialmente em sua obra “O futuro da natureza humana” discute o assunto posicionando-se que os dados genéticos não podem ser manipulados sem o consentimento da pessoa. Ele defende também a dignidade humana acima da técnica genética.

¹⁴ Francis Fukuyama é um dos 18 membros da Comissão Presidencial de Bioética, criada pelo presidente dos EUA e que está dando subsídios ao congresso norte-americano, que ameaça pôr um freio nas pesquisas científicas, aceleradas com o fim da primeira etapa do Projeto Genoma Humano, cujo resultado foi o nosso mapa genético. Cf. LINHARES, 2003, p. 16.

¹⁵ Engenharia genética: Chama-se de engenharia genética a biotecnologia que trabalha diretamente com o DNA. Outra expressão sinônima que acabou tendo amplo uso a partir da década de 90 é “bioengenharia” (PESSINI, 2005, p. 276).

Diante das ameaças, pode-se destacar principalmente a perda da identidade humana, o que afeta não apenas o ser humano, mas também o mundo em que ele vive. Veja-se por exemplo, a comercialização indiscriminada de produtos transgênicos¹⁶. A grande ameaça parece ser a de tornar o ser humano naquilo que ele não é – um produto da técnica e o pior, oferecer progresso científico apenas a quem pode pagar por este¹⁷. Neste sentido, conforme afirma Moltmann na obra “*Deus na criação*”, “futuramente viver nesta terra será cada vez mais difícil. Primeiro morrem os membros mais fracos da comunhão da criação, as plantas e os animais, depois, morrem também as pessoas, a começar pelas crianças, pobres e doentes” (MOLTMANN, 1992, p. 116).

Um dos pontos mais questionáveis do pós-humano para a realidade mundial, é saber se as ampliações tecnológicas estarão a favor dos menos favorecidos ou apenas dos poderosos. Esta é também uma discussão da esfera política, que de certa forma, Habermas critica, mostrando que só pode haver modificação genética se houver consentimento da pessoa. O estatuto da bioética também move-se nesta direção, dando prioridade à vida¹⁸.

Essas ameaças levantadas discutem, por um lado, que a possibilidade do pós-humano parece desumanizar a natureza humana e desconfigurar sua identidade. Mas, se

¹⁶ Cf. a reportagem: “Eles estão entre nós. Rejeitados na Europa, os produtos transgênicos já são vendidos nos supermercados brasileiros”. Disponível em < http://veja.abril.com.br/300699/p_066.html>. Acesso em Outubro de 2012.

¹⁷ Veja-se, por exemplo, o filme “*The Island*” (A ilha/ 2005). A ficção mostra a produção de clones humanos em um laboratório com vistas ao progresso científico e ao prolongamento da vida humana. A trama do filme mostra que o projeto era de produzir clones sem emoção e sentimento, mas as pesquisas apontaram que não era possível que sobrevivessem sem elementos evidentemente humanos. O grande momento do filme é quando um dos clones começa a questionar e consegue fugir do laboratório e descobre, como no *Mito da caverna*, que existem outras possibilidades de vida. Cf. o web site disponível em < <http://www.warnerbros.co.uk/theisland/youhavebeenchosen.html>>. Acesso em Outubro de 2012.

¹⁸ Para Pessini, “a bioética estuda os avanços recentes da ciência em função, sobretudo da pessoa humana. A referência central é o ser humano, especialmente considerado em dois momentos básicos: o nascimento e a morte. É sobre essas duas fases da vida que a ciência está fazendo seus melhores progressos e, obviamente, colocando problemas éticos inimagináveis antes dessas descobertas” (PESSINI, 2005, p. 179). Cf. o documento “*Evangelium Vitae*” que aponta a necessidade e a tarefa da bioética no sentido cristão, valorizando a vida, a pessoa humana e apontando as ameaças à vida humana. Disponível em < http://www.vatican.va/edocs/POR0062/_INDEX.HTM>. Acesso em Outubro de 2012. Cf. também o documento: “Declaração universal do genoma humano e dos direitos humanos”. Disponível em http://www.ghente.org/doc_juridicos/dechumana.htm. Acesso em Outubro de 2012. O art. 2 salienta: “[...] todos têm o direito por sua dignidade e seus direitos humanos, independentemente de suas características genéticas [...]”. Já o art. 4 informa-nos sobre a utilização das possibilidades genéticas para o bem da humanidade: “[...] O genoma humano em seu estado natural não deve dar lugar a ganhos financeiros”. O art. 10 delimita o uso do projeto em pesquisas: “Nenhuma pesquisa ou aplicação de pesquisa relativa ao genoma humano, em especial nos campos da biologia, genética e medicina, deve prevalecer sobre o respeito aos direitos humanos, às liberdades fundamentais e à dignidade humana dos indivíduos ou, quando for o caso, de grupos de pessoas”.

o homem está aberto a si mesmo, à Deus e ao mundo, será que ele poderia abrir-se a um diálogo com a biotecnologia? Quais seriam as oportunidades do pós-humano?

2. Algumas oportunidades da perspectiva do pós - humano

“O homem não apenas não é a medida do mundo, mas não é nem mesmo a medida de si mesmo” (MARCHESINI, 2006, p. 20)

Francis Fukuyama (2003), além de prever riscos no desenvolvimento das biotecnologias como foi visto anteriormente, afirma também que “o fato de se ter usado má ciência no passado para maus fins não nos imuniza contra a possibilidade de a boa ciência vir a servir no futuro somente a fins que consideremos bons” (FUKUYAMA, 2003, p. 44).

De um lado positivo, Marchesini (2006, p. 17), percebe o pós-humano como um “ato de amor” e que “a tecnociência não é uma celebração do homem, mas um meio para favorecer a conjugação do homem e para conhecer melhor e apreciar o não-humano”. Ainda para Marchesini (2006, p. 18), o modelo pós-humano aumenta o laço de nossa espécie com o mundo através de um tipo de “responsabilidade operativa” que admite as qualidades e capacidades humana consideradas como “fruto da relação com outros seres viventes”, valorizando as alteridades e rejeitando a pretensão de considerar o homem como “o único protagonista do universo”.

Para aqueles que consideram o pós-humano apenas um aparelho mecanicista, Marchesini (2006, p. 17) aponta como um erro considerar o homem o centro e medida da realidade, pois essa visão nega a alteridade humana. Este olhar de Marchesini (2006) é relevante primeiramente porque ele é um estudioso das ciências biológicas e de epistemologia em uma perspectiva italiana. Em segundo lugar, porque não se rende a uma interpretação negativa do modelo cartesiano, mas ressignifica o *cogito* diante da uma alteridade; e em terceiro lugar, à semelhança de G. Agamben (2002), mostra que a condição de abertura do ser humano, está no “*entre*”, no “acordar do estupor”, que lhe permite abrir-se não apenas ao cosmos, mas também ao pós-humano. Neste sentido, a técnica, não é um dado negativo, mas uma ajuda na construção do sujeito contemporâneo. Segundo Marchesini (2006), “[...] para entender as máquinas, precisamos começar a entender melhor as nossas relações com os outros seres vivos e sair desta solidão de espécie” (MARCHESINI, 2006, p. 20).

Marchesini (2006, p. 18) acredita ainda que a técnica, diante do conceito de pós-humanidade, não se refere ao que somos mas “como nós nos percebemos” e como isso, o que nos torna pós-humanos, é o fato de “compreendermos que ser homens¹⁹ significa acolher os outros, que se fazer animais significa progredir, e não regredir, que as máquinas não são externas, mas nos modificam” (MARCHESINI, 2006, p. 18). De certa forma, Marchesini (2006, p. 20) reconhece que o pós-humanismo “reforma o valor de alteridade.

Outro tipo de oportunidade das biotecnologias e do conceito de pós-humano, é apresentada por Claudio Tugnoli (2006). Para ele, “A ideia fundamental do pós-humanismo, empenhado numa compreensão profunda da realidade humana, é a concepção da interdependência entre o homem e o animal, no qual o homem e o animal se hospedam um no outro” (TUGNOLI, 2006, p. 20). Para Tugnoli (2006, p. 28), o pós-humano, vai além do velho humanismo, que separa o homem do animal, mas mostra através da zooantropologia²⁰ que o animal é parceiro de consciência do homem. Em concordância com Marchesini (2006), Tugnoli (2006, p. 28) percebe também uma alteridade²¹ entre o humano, o animal e a técnica justificando que “a evolução da cultura nada tem haver com o isolamento e com a pretensão de uma pretensa essência própria” (TUGNOLI, 2006, p. 28).

Tugnoli (2006, p. 29) também critica Heidegger e H. Jonas por considerarem a técnica uma ameaça ao homem e um passo para a desumanização, e reage afirmando

¹⁹ Para Dietmar Mieth (2005, p. 197), expressões como “humanitarismo, humanidade, humanização, ser - homem” tem um sentido positivo atualmente sem que “no usá-los se recorra à expressão ‘imagem do homem’ e a uma matriz cristã”. Ainda para Mieth (2005, p.197), essas expressões são “concebidas como conceitos de uma ética universal, secular e humana. Não tem mais um substrato religioso e metafísico. Porém, para Mieth (2005, p. 198 - 199), o que está em jogo pode ser ressignificado como a “identidade do homem”, pois “falar da identidade do homem significa perguntar-se: o que torna o homem tão inconfundível e tão pessoal”?

²⁰ “A zooantropologia existe como disciplina específica há uns vinte anos. Ela se desenvolve em particular na Europa e nos Estados Unidos com o objetivo de fornecer uma resposta aos problemas da interação homem/animal, sobretudo, para compensar a carência desta relação e para satisfazer a explosão do interesse relacional com o mundo animal (...). A zooantropologia tem contribuído para consolidar esta concepção, que estende a noção de pessoa também aos animais.” cf. TUGNOLI, 2006, p. 25 – 27 para informações do desenvolvimento desta área do conhecimento.

²¹ Nesta alteridade, Tugnoli ressignifica o sentido da tecnociência: “É possível imaginar que o homem, depois de haver aprendido a hibridar-se (híbrido é o que provém do cruzamento de espécies, raças ou variedades diferentes) com os modelos das várias espécies animais, esteja ampliando a esfera de hibridação também com as máquinas. Não há nada de estranho ou de horrível em tudo isso, desde o momento em que o homem, por sua natureza, é sempre dependente do ambiente. O horror humanístico suscitado pelo projeto de máquinas também mais inteligentes que o homem funda-se na convicção de que existe uma diferença objetiva, uma linha de nítida separação entre o natural e o artificial. (TUGNOLI, 2006, p. 30).

que (...) se não se conjugasse com a alteridade, se não adotasse modelos externos, se o homem se iludisse com a ideia de poder ser discípulo de si próprio, não haveria nenhum desenvolvimento cultural”. Dessa forma, a tese de Tugnoli é que “o homem pode desenvolver-se e realizar a própria humanidade somente hibridando-se”²² (TUGNOLI, 2006, p. 29).

De uma maneira muito otimista e retomando Marchesini, Tugnoli entende que “o pós-humanismo abandona toda visão fundada na separação e na dicotomia homem/animal, cultura/natureza, tecnológico/biológico e afirma “o estatuto dialógico da ontologia humana” (TUGNOLI, 2006, p. 29).

Do lado das oportunidades do pós-humano, tem-se o uso das ciências para fins virtuosos, que abandonam as dicotomias homem-animal e os interesses político-particulares e propõe uma realidade mais dialógica, pública e social, mostrando que a abertura que o homem tem para o outro, seja este, outro ser humano, outro animal ou o Outro no sentido religioso que no cristianismo denomina Deus, pode-se acrescentar também ao outro tecnologia, que usada para bons fins, como comenta Fukuyama, poderá ampliar o relacionamento do ser humano como ele mesmo, com o outro, com o seu mundo e com a religião.

É interessante também perceber que os limites do pós-humano serão colocados pelo humano, especialmente pelo viés da ética. Por isso, a bioética torna-se indispensável para balizar o diálogo entre homem-mundo-tecnologia. O hibridar-se proposto nas oportunidades do pós-humanas, deve estar não no cruzamento de espécies, raças ou variedades diferentes, mas na interação positiva e ética que pode haver entre homem-mundo-tecnologia.

3. Reflexões no âmbito da antropologia teológica: abertura do humano para o pós-humano

“Que é o homem, para que com ele te importes?” (Salmo 8,4 a).

²² Hibridação; Híbrido: “Que provém do cruzamento de espécies, raças ou variedades diferentes. 2. Que se afasta das leis naturais. 3. Gram. Diz-se da palavra que apresenta hibridismo. S. m. Animal ou planta híbridos” (Dicionário Michaelis) . Para Tugnoli (2006, p. 29), “a cada passo hibridante, o homem aumenta sua necessidade de alteridade, e não o seu domínio sobre a alteridade: esta consciência deve ser uma admoestação para o homem do século XXI, a fim de evitar perigosas negligências no confronto com a realidade externa, que o conduzam a pensar como uma ilha totalmente autossuficiente” (Marchesini *apud* TUGNOLI, 2006, p. 29).

No âmbito da teologia antropológica cristã, o ser humano tem seu ponto de referência em Deus²³. Para Herder *apud* Pannenberg (1980, p. 55,57), “Deus não abandonou o homem” e a imagem e semelhança de Deus é a meta e destino do homem”. Por outro lado Gesché (2009, p. 38) percebe o corpo e o humano como um “caminho para Deus”. Dessa forma, se o ser humano está primeiramente aberto para Deus, ele não precisa fechar-se ao pós-humano (na melhor definição do termo), mas pode dialogar com esta perspectiva, sem abrir mão de concepção cristã de homem.

Os desenvolvimentos tecnológicos e biotecnológicos trazem grandes benefícios, e atualmente todos os seres humanos são beneficiados por isso. No entanto, a antropologia teológica precisa ser repensada através do diálogo. Dialogar com o pós-humano não significa abrir mão do humano; da identidade cristã do homem e da “imagem de Deus”, mas, pelo contrário, apropriar-se desses desenvolvimentos e dar a eles um sentido antropológico cristão. É como sugere o filósofo italiano Roberto Mancini (2006, p. 34):

[...] somente uma busca do rosto humano e misericordioso de Deus, que, ao mesmo tempo, ouça o surgir da identidade humana no trabalhoso caminho do aprender a amar, poderá abrir com fidelidade o horizonte de uma compreensão razoável da realidade, logo, não só da humanidade e de Deus, mas também da vida do mundo (MANCINI, 2006, p. 34).

Talvez, devêssemos atentar para outra possível leitura e perceber a “dimensão religiosa da ciência”. Segundo o teólogo norte-americano David Tracy (1973, p. 111), “uma imensa série de questões surgiram das ciências naturais e humanas, que trazem consigo consideráveis impactos para a religião” - e pode-se considerar as biotecnologias e o pós-humano nessa situação.

Para Tracy, o ponto de equilíbrio está em perceber a autotranscendência como autenticidade científica e como o “problema de Deus”. Enquanto autenticidade científica, a autotranscendência faz com que o ser humano vá “além do seu estado

²³ Na discussão do direito enquanto disciplina e em interfaces com a teologia, apesar do marco mecanicista que traça na modernidade novos caminhos para o sentido de pessoa humana, a raiz do direito das pessoas (privados e públicos) está inserido no cristianismo. Para Campos, a “questão” da pessoa humana surgiu só com o cristianismo, em que foi colocada no centro das preocupações a nível filosófico, ético, jurídico e social. Cf. CAMPOS, Diogo Leite de. *A gênese dos direitos da personalidade*. Coimbra. Livraria Almedina. Disponível em <<https://www.dropbox.com/s/6xnxwk6pnwwmav9/A%20genese%20dos%20direitos%20da%20pessoa.doc>>. Acesso em Outubro de 2012.

presente de acordo com os imperativos transcendentais, ‘ser inteligente, ser razoável, ser responsável, desenvolver-se e, se necessário, converter-se’. Dessa forma, como um ser sensível, o homem relaciona-se não apenas consigo próprio, mas também com todas as realidades em torno de si” (TRACY, 1973, p. 114). Pensar o pós-humano deste ponto de vista, significa dialogar, mas por outro lado, não consentir que “a tecnologia se desenvolva livremente, sem considerações a fatores éticos” (TRACY, 1973, p. 115).

É interessante perceber na leitura de Tracy que é possível refletir sobre o pós-humano, e reconhecer que

nem a teologia nem a ciência tem algo a temer de uma futura colaboração que reconheça a autonomia e a mútua inter-relação destas duas parceiras extremamente necessárias para um diálogo em nosso estado crítico presente e futuro. Tudo o que terão a perder, com este diálogo será a lembrança da sua trágica história do passado e o espectro, nada promissor de uma não conversação no futuro entre uma ciência desumanizadora e uma teologia “ghettoizada” (TRACY, 1973, p. 118).

Prospectivamente, torna-se necessário um olhar de discernimento em relação ao pós-humano tendo o cuidado de não condenar tudo, mas também não acolher tudo.

Um primeiro discernimento é não aceitar os progressos do pós-humano e dos desenvolvimentos das biotecnologias, sem a mediação de uma ética compatível, ou, uma bioética, que ofereça horizonte, fronteiras, mas também limites. É interessante pensar com Pessini (2005, p. 179), que “a pessoa é o tema central da bioética. Se tivermos um bom entendimento da pessoa teremos encontrado um caminho de uma resposta aceitável para muitos problemas”.

Nas oportunidades do pós-humano, percebe-se que o foco não é substituir a pessoa humana pelo pós-humano, mas de repropor uma interação, um *entre*, (lembrando Agamben) para o ser humano-mundo-tecnologia. Haja vista que o ser humano, como mostra Dietmar Mieth (2005, p. 197), é reconhecido atualmente de uma maneira mais universal, e não exclusivamente cristã o que não compromete a leitura cristã do homem como imagem de Deus, mas oferece amplas oportunidades à teologia lida antropológicamente, de aproximar a concepção cristã do homem ao mundo atual.

Para a teologia, falar da concepção cristã do homem é anunciar Jesus como o “verbo que se fez carne” (João 1,13), ou, que se fez ser humano”; que tornou-se o projeto ideal de ser humano, o “segundo Adão” de Paulo (cf. 1ª Coríntios 15,55). Mas, diante da situação de pluralismo tecnológico, cultural e religioso, a teologia precisa urgentemente comunicar Jesus Cristo para o mundo pós-humano com a mesma clareza e certeza que Tomas de Aquino afirmava: “não há nada maior do que Deus fazer-se homem” (TOMÁS, 2002, q.1, a.2, p. 57). Deus se fez homem para nos tornar não qualquer tipo de ser humano (homem ou mulher), mas para tornar-nos homens e mulheres de Deus.

Um segundo discernimento, é considerar a interação ressignificada do *entre*: homem-mundo-tecnologia, utilizando-se dos avanços biotecnológicos, não apenas para a preservação da vida, mas para a preservação do planeta. Dois teólogos em especial fazem isso: J. Moltmann e Leonardo Boff²⁴. Os dois demonstram em linhas gerais e em seus pronunciamentos atuais, que a tecnologia pode ser utilizada para o bem comum do planeta, um tipo de solidariedade antropocômica.

Um terceiro discernimento é considerar e levar a sério a dignidade humana. O ponto de vista de Habermas não pode ser desconsiderado. Para que o pós-humano seja algo positivo, é necessário respeito pela vida, mesmo que estejamos falando de um embrião ou uma célula. A dignidade humana não pode ser manipulada indiscriminadamente pela esfera política, e usada por pessoas inescrupulosas.

Diante desses breves discernimentos, podemos tentar ver o pós-humano de uma maneira mais dialogal, mas sem deixar de lado o que realmente somos: seres humanos. Não sabemos aonde este diálogo irá nos levar, mas a certeza que cada ser humano pode ter neste sentido, é que, para existir qualquer conceito de pós-humano, tem de partir do ser humano. Termino parafraseando Agostinho em *A cidade de Deus*: “tudo passa pelo homem”²⁵.

²⁴Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação: Doutrina ecológica da criação*. Rio de Janeiro/ Petrópolis: Vozes, 1992; BOFF, Leonardo. *Dignitas Terra e Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1999.

²⁵ Cf. SESBOÛÉ, 2010, p. 103.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AGAMBEN, G. *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- GESCHÉ, A. *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.
- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins fontes, 2010.
- HOUAISS, Antônio, *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.
- LECOURT, Dominique. *Humano pós-humano: a técnica e a vida*. São Paulo: Loyola, 2005.
- LINHARES, Jussara Filgueiras Dias Santos. Os limites da personalidade no novo código civil. Escola da magistratura do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2003.
- MANCINI, Roberto. A tarefa essencial hoje é aprender a ver o valor humano universal, *IHU on line*, São Leopoldo, 200, p. 34-37, out. 2006.
- MARCHESINI, Roberto. O pós – humano como ato de amor e hospitalidade. *IHU on line*, São Leopoldo, 200, p. 17-20, out. 2006.
- MIETH, Dietmar. Imagem do homem e dignidade humana. A perspectiva cristã da bioética. In: GIBELLINI, Rosino (ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*. São Paulo: Editora Santuário, 2006.
- MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação: Doutrina ecológica da criação*. Rio de Janeiro/ Petrópolis: Vozes, 1992.
- PANNENBERG, Wolf. *Antropologia em perspectiva teológica*, 1980.
- PESSINI, L.: *Problemas atuais de bioética*. São Paulo: Loyola, 7ª ed. revista ampliada, 2005.
- PULCINI, Elena. Um poder sem controles. *IHU on line*, São Leopoldo, 200, p. 07-12, out. 2006.
- REVISTA do instituto Humanitas Unisinos (*IHU on line*). ed. 200. São Leopoldo, Outubro de 2006. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihu>>.
- SANTOS, Laymert Garcia. Demasiadamente pós-humano. Revista Novos estudos, n. 72, CEBRAP, julho de 2005. P. 161-175.
- SESBOÜÉ; Bernard (dir.); LADDARIA. L. F; GROSSI V.; et al. 2. ed. *História dos dogmas: o homem e sua salvação (séculos V – XVII)*. São Paulo: Loyola, 2010. Tomo 2.
- SIGNORE, Mario. O sonho a hibridação homem máquina. *IHU on line*, São Leopoldo, 200, p. 13-16, out. 2006.
- TRACY, David. A dimensão religiosa da ciência. *Revista Concilium*, vl. 1. Petrópolis: Vozes, 1978. P. 111-118.
- _____. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006. Coleção Theologia Pública 7.
- TOMÁS, de Aquino, Santo. *Suma Teológica: o mistério da encarnação*. São Paulo: Loyola, 2002. v. 8, parte III, questões 1-59.
- TUGNOLI, Cláudio. O ser humano e o animal se hospedam um ao outro. *IHU on line*, São Leopoldo, 200, p. 25-30, out. 2006.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. 8. Ed. São Paulo: Loyola, 2006. vl. 1.
- _____. Sentido e não sentido na crise da modernidade. *Revista Síntese teológica. Razão moderna e sentido*. Vl. 21, n. 64. São Paulo: Loyola, jan. – mar. 1994. p. 5-14.