



**Instituto Universitário de Lisboa**

**Escola de Ciências Sociais e Humanas**  
Departamento de Antropologia

**Vocação Ontológica da Técnica: Transumanismo e Possibilidade**

**Nádia Sofia Primavera Carvalho Nunes**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de  
Mestre em Antropologia

Orientador:  
Doutor José Filipe Pinheiro Chagas Verde, Professor Auxiliar,  
ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa

Outubro, 2014

## RESUMO

O final do séc. XX assistiu ao estabelecimento de um movimento que propõe o recurso à tecnologia para “melhorar” o humano. Por salientar a desejabilidade do surgimento de seres que, eludindo-se às definições atuais de humanidade, seriam considerados pós-humanos, tal movimento é designado por “transumanismo”. Esta dissertação procura averiguar a possibilidade ontológica da superação do humano pela tecnologia, colocando a seguinte questão: Caso as modificações propostas pelos transumanistas se concretizem, lograrão alterar o humano no seu Ser? Após identificar as motivações subjacentes à filosofia transumanista, demarco-a da técnica, defendendo que o advento de uma condição pós-humana não é dependente da existência de um movimento transumanista. O pressuposto da superação do humano pela técnica é explorado a partir da hipótese da integração das Tecnologias da Informação e da Comunicação, analisada na intersecção entre as características inerentes à Web e a pertença ao “Eles” enquanto elemento estrutural da quotidianidade do humano. Dessa integração resulta a perda de um Self autêntico na forma de uma entrega a uma nova entidade resultante da integração da Web, o “Nós”, perigando a existência do humano enquanto *possibilidade*. O exemplo do impacto da integração da Web revela o advento de uma condição pós-humana como ontologicamente possível, mostrando que a plasticidade que caracteriza o humano nas suas relações com a técnica não é ilimitada.

**PALAVRAS-CHAVE:** Transumanismo, Pós-humano, Tecnologias da Informação e da Comunicação, Web, Tecnologias Integradas, Autenticidade, Possibilidade, “Nós”.

## ABSTRACT

The end of the 20<sup>th</sup> Century witnessed the establishment of a movement which advocates the use of technology to “enhance” humans. Due to its focus on the desirability of the emergence of beings which, eluding current definitions of humanity would be considered “post-humans”, that movement is known as “transhumanism”. This dissertation looks into the ontological possibility of overcoming humans by technology, posing the following question: If such technological modifications can be done, will they alter humans in their Being? After pointing out the motivations underlying the transhumanist philosophy, I establish a discontinuity between the philosophy and technique, advocating that the emergence of a post-human condition is independent from the existence of a transhumanist movement. The hypothesis of overcoming humans by technology is explored through the integration of Information and Communication Technologies, by which I examine the intersection between the characteristics of the Web and the “They” as a structural element of human everydayness. Such integration grounds the loss of authentic Self through a delivery into a new entity emerging from the integration of the Web – the “We”- which endangers human existence as *possibility*. The example of the Web’s integration shows that the emergence of a post-human condition is ontologically possible and that the plasticity that characterizes humanity in its dealings with technique isn’t unlimited.

**KEYWORDS:** Transhumanism, Post-human, Information and Communication Technologies, Web, Integrated Technologies, Authenticity, Possibility, “We”



## ÍNDICE

RESUMO .....	II
ABSTRACT .....	III
INTRODUÇÃO .....	1
CAPÍTULO I. DO MOVIMENTO TRANSMANISTA E DA ESSÊNCIA DA TÉCNICA .....	5
1.1. ORIGENS E FILOSOFIA DO TRANSMANISMO.....	5
1.2. MOTIVAÇÕES TRANSMANISTAS: O ÜBERMENSCH E O PÓS-HUMANO .....	9
1.3. O TRANSMANISMO E A ESSÊNCIA DA TÉCNICA.....	17
CAPÍTULO II. A ENTREGA AO “NÓS” COMO RESULTADO DA INTEGRAÇÃO DA INFORMAÇÃO E DA COMUNICAÇÃO .....	21
2.1. DA ABERTURA DO HUMANO À PARTICIPAÇÃO .....	21
2.2. TECNOLOGIAS INTEGRADAS .....	24
2.3. NEOTENIA E POSSIBILIDADE.....	25
2.4. O FENÓMENO DE <i>LOCK-IN</i> E A SUSPENSÃO DA IDENTIDADE .....	28
2.5. AUTENTICIDADE E O “ELES” .....	30
CAPÍTULO III. DASEIN NA NOOSFERA: A DESAPROPRIAÇÃO DA INFORMAÇÃO.....	35
3.1. O HUMANISMO E A VERDADE DO SER .....	35
3.2. O “NÓS” E A POTENCIALIDADE-DE-SER .....	36
3.3. NOOSFERA E COMPREENSÃO .....	39
3.4. AUDIÊNCIA E AGRUPAMENTO .....	42
3.5. “CENTAURO ONTOLÓGICO”? .....	43
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	49
BIBLIOGRAFIA.....	51

## INTRODUÇÃO

O final do século XX assistiu à emergência de correntes de pensamento que, inspiradas na crescente complexificação dos sistemas tecnológicos, vaticinam que a humanidade será grandemente afetada pela tecnologia no futuro. Estas tendências tendem a enveredar por dois ramos: aquelas que colocam a ênfase nas alterações que visam o próprio humano como objeto de fabricação, que logrará assim viver mais e expandir as suas capacidades cognitivas, e aquelas que preconizam a superação dos humanos pelas máquinas, que a dado momento se tornarão inteligentes. As duas perspectivas encontram-se num ponto – os humanos poderão ser as máquinas, a sua consciência transferida para um computador, escapando ao confinamento a um corpo destinado à decadência e morte. Não obstante as disparidades ao nível das transformações desejadas e das divergências sobre os métodos privilegiados para concretizar tais transformações, estas correntes unem-se em torno da consideração da grande potencialidade da tecnologia para moldar o futuro para lá das ponderações hodiernas do que significa ser humano, tendendo agrupar-se sob uma mesma bandeira, a qual vieram a nomear de “transumanista”. São, na sua maioria, tecnólogos e cientistas computacionais aqueles que antecipam não só a probabilidade como a *desejabilidade* da radical alteração dos humanos sem, afinal, ponderar os seus impactos sobre o Ser do humano.

Face à recorrência da alegação do advento de uma condição pós-humana como uma possibilidade tanto por proponentes do movimento como pelos seus objetores, posiciono-me no momento analítico anterior às discussões éticas em torno da fabricação de humanos para colocar e ensaiar uma resposta à seguinte questão: representa a imagem do pós-humano uma possibilidade real? Não é esta uma pergunta pela exequibilidade ou eficácia das transformações que os transumanistas advogam: é antes uma pergunta pela possibilidade de, caso tais modificações sejam possíveis, alterarem o humano no seu Ser. Responder a tal pergunta implica, em primeiro lugar, esclarecer o que define o humano, passo necessário para compreender o que a sua reconfiguração representa. Nesse sentido, a concepção de humano da qual parto não se baseia na nossa presença biológica ou num conjunto arbitrário de características, mas sim, com Heidegger, na existência enquanto essência do humano. Enquanto aquele que existe no sentido de estar à escuta do Ser, o humano é Ser-aí – Dasein-, aquele que tem o carácter fundamental da existência. Assim tomado na

sua existência, ser-nos-á possível destrinçar que itens constitutivos da estrutura de Dasein são alterados pelo aprofundar da relação entre a tecnologia e o humano.

Para além de nos permitir analisar as possibilidades inerentes à união manifesta entre humano e técnica a partir de um método – o fenomenológico- que procura que as entidades se revelem ao invés de lhes impor uma perspectiva, o recurso a uma análise existência-ontológica na exploração do transumano justifica-se ademais pela utilidade de uma incursão alternativa, pela Antropologia, na problemática: uma verdadeira indagação pela possibilidade da transcendência do humano pela técnica parece-me, na disciplina, obstruída por algo que lhe é estrutural: a sua pertença à tradição humanista, que promove a assunção da prioridade do pressuposto antropológico. De facto, a atenção dedicada, no domínio das ciências sociais, à mutação ontológica em curso tem sido, em larga medida, impulsionada pelo sentido de urgência em estabelecer limites aos avanços da biotecnologia, fazendo-se ressaltar a aliança da tecnociência com o capital globalizado. Isto, a par do emprego da imagem do *cyborg* como metáfora política traduz o transumanismo percebido em primeiro lugar como um meio de pensar o advento de um novo paradigma, aquele do *ethos* da ciência vigente na economia neoliberal. Neste sentido, a ontologia, tratando o Ser enquanto Ser, comporta a vantagem de permitir pensar o humano sem recurso ao humanismo, e avaliar os méritos ou deméritos do pós-humano partindo da verdade do Ser.

À presente dissertação corresponderão três momentos, compreendendo a colocação da questão central, a análise preparatória da resposta, e a sua resolução. Num primeiro momento procurar-se-á, após a exposição das origens e pressupostos centrais ao movimento transumanista e a elucidação daquela que considero ser a essência da filosofia que lhe é subjacente, estabelecer uma distinção entre a filosofia transumanista e a técnica, com base na ideia de que a criação progressiva de uma simbiose humano/tecnologia não representa necessariamente uma caminhada de forma *propositada* em direção ao pós-humano. Partindo dessa ênfase nas particularidades da técnica, procederei apoiando-me da abordagem heideggeriana da tecnologia, numa tentativa de definir aquilo que, perpassando a tecnologia hodierna, afetou já o humano na sua essência. Neste sentido, defenderei a abertura da mente humana à participação e a propensão das tecnologias digitais para o engajamento nessa parceria como a instância na qual reside a característica distintiva da tecnologia hodierna. A possibilidade da ocorrência de uma mutação ontológica conducente à superação do humano deve ser explorada aqui, na probabilidade de fusão cada vez mais progressiva com as

máquinas que, nos propósitos desta análise, são representadas pelas Tecnologias da Informação e da Comunicação, por duas razões: em primeiro lugar, porque circunscrevem a essência da tecnologia contemporânea; em segundo porque, nos termos da filosofia transumanista, é mencionado geralmente um espectro alargado de tecnologias emergentes de vocação antropotécnica. Ora a condução de uma análise existencial-ontológica requer a consideração de certos elementos estruturais inerentes ao ente que se está a percorrer, pelo que a averiguação do pós-humanismo enquanto possibilidade ontológica demanda o recurso ao modelo de um ente na posse de determinadas características – e, se esse exemplo se provar frutífero na sua vocação ontológica, a possibilidade de uma viragem rumo ao pós-humano fica comprovada.

O segundo momento representará a análise preparatória da resposta à questão contida no primeiro capítulo: seremos, afinal, tão flexíveis que tudo nos é permitido? Partilhando da conceção que vê no humano um circuito que só se completa na participação com entidades que lhe são exteriores (Abram), e defendendo que a orientação ontológica de uma parceria é tanto maior quanto mais o objeto com o qual nos relacionamos nos é transparente, analiso os efeitos sobre o indivíduo da integração com as Tecnologias da Informação e da Comunicação. A tecnologia a ser concebida na sua potencialidade de integração é aquela que ocupa hoje uma posição preponderante – a Web. Os efeitos da integração da Web dependeriam de duas instâncias: por um lado, as características da Web e seu efeito sobre a mente dos usuários; por outro, a característica distintiva do humano pensada como neotenia, o que permite a nossa definição enquanto possibilidade. A questão a responder é se, nas nossas transações de *homo faber* – condição que é apanágio da neotenia humana-, podemos afinal chegar demasiado longe, permitindo-nos ser dominados pela técnica e assim perigando a nossa existência enquanto possibilidade. Analisando o impacto da integração da Web sobre uma estrutura quotidiana de Dasein -a permanência no “Eles”-, o terceiro capítulo confere uma resposta à pergunta pela flexibilidade ontológica do humano e possibilidade do advento de uma condição pós-humana, colocada no primeiro capítulo.

Concebendo os desenvolvimentos das Tecnologias da Informação e da Comunicação no sentido de uma progressiva transparência em uso, identificarei o momento no qual se concretiza uma alteração passível de desencadear um novo modo de Ser. É uma pergunta pela construção do humano pela técnica da qual é o criador, mas também -e porventura principalmente- pela flexibilidade

ontológica do humano, numa tentativa de aferir a constância daquilo que nos permite reconhecer como aqueles que somos.

## I. DO MOVIMENTO TRANSUMANISTA E DA ESSÊNCIA DA TECNOLOGIA

(...) transcender a nossa condição animal, biológica. Nesta auto-superação, transformando-nos gradualmente em entidades mecânicas, electrónicas, químicas, etc., em seres não só superinteligentes, mas também equipados com uma aparelhagem sensorial e locomotora fantástica, trans-humanos e eventualmente trans-terrestres, viajando através do cosmos, procurando sempre conhecer-e-poder fazer mais e mais até ao Fim dos Tempos (...). Aventura que prosseguirá até à extinção ou consumação do *logos-techne* científico e a sua dissolução em luz pura, o Ponto Ómega de Teilhard ou o Ponto Ómega modernizado do conhecimento Absoluto ou da Informação Total, deífico (...) (Martins, 2011:103-104)

Que o pós-humano é observado como um insulto ao pressuposto antropológico é elucidado pela proliferação das análises que, tendo por referência o humanismo secular, esperam da bioética uma resposta às questões prementes resultantes do progresso da ciência e da tecnologia hodiernas. Argumento, considerando a precedência da ontologia sobre as demais ferramentas analíticas, que qualquer discussão ética genuína só pode ter lugar após a desocultação da verdade do Ser. Assim, a resposta a um duplo indagar sobre a flexibilidade ontológica do humano e a essência da tecnologia contemporânea é o que nos tornará aptos a verificar se as tecnologias passíveis de desencadear as modificações consideradas radicais no impacto que terão sobre a condição humana são, de facto, uma ameaça ao pressuposto antropológico. Antes, porém, é necessária uma breve incursão na história e características do movimento transumanista e uma reflexão sobre aquela que considero ser a essência do mesmo.

### 1.1. Origens e filosofia do transumanismo

“Transhuman”, abreviação de “transitional human”, representa a fase de transição entre a humanidade e a pós-humanidade, cenário futuro povoado- em virtude do desenvolvimento e aplicação de tecnologias que os seus proponentes chamam de *life-enhancing*- por seres tão diferentes dos humanos hodiernos ao nível das suas capacidades básicas que não poderão sem ambiguidade ser considerados humanos pelos padrões atuais. Enquanto concepção filosófica que preconiza a desejabilidade de ir além da natureza humana, as raízes do transumanismo são remotas.

Mas porque os objetivos transumanistas dependem de uma projeção informada das possibilidades dos avanços técnicos e científicos, o transumanismo como filosofia articulada e enquanto subcultura e disciplina académica só se viria a formular no final da década de 80 do século XX.

O termo, cunhado independentemente múltiplas vezes para referir uma jornada para além do humano num sentido religioso ou espiritual, foi apropriado em 1972 pelo futurista F.M. Esfandiary para nomear a transição entre humano e pós-humano, definindo “transumano” e não “transumanismo”. Seria Max More quem, num ensaio de 1990, recorreria pela primeira vez ao termo “transumanismo” na sua tentativa de definição e unificação de uma filosofia que, não obstante as variações entre os seus proponentes, possui um fulcro de valores e interesses centrais, que se prendem com a crença no advento de “radical alterations in the nature and possibilities of our lives resulting from various sciences and technologies such as neuroscience and neuropharmacology, life extension, nanotechnology, artificial ultrainelligence, and space habitation” (More, 1990). No âmbito deste texto, o termo “transumanista” será referido em relação a alguém que partilha dos ideais centrais ao movimento. “Transumanismo” será usado para nomear o movimento e “pós-humano” o resultado esperado do empreendimento transumanista.

A primeira articulação sólida de uma filosofia transumanista seria definida no mesmo ano com a formulação de uma primeira versão dos Princípios da Extropia, que encapsularam os valores e objetivos centrais ao movimento, colocando a ênfase nos valores de progresso perpétuo, autotransformação, otimismo, abertura da sociedade e pensamento racional, em detrimento de tecnologias ou políticas específicas. Foi o Extropy Institute, a primeira organização manifestamente transumanista e que em 1995 promoveu a primeira conferência explícita e exclusivamente tal, que ditou o mote para o movimento intelectual e cultural desde fins dos anos 80 até ao seu encerramento, após o qual seria sucedido, na viragem para o séc. XXI, pela World Transhumanist Association que, hoje renomeada Humanity+, permanece a organização central do movimento (secundada, no meio académico, pelas contribuições do Institute for Ethics and Emerging Technology e do Future of the Humanity Institute).

Fundada por Nick Bostrom e David Pearce, a World Transhumanist Association, proclamando-se dedicada à defesa do uso ético da tecnologia para aumentar as capacidades humanas, reuniu na Declaração Transumanista (um documento conjunto com o Extropy Institute e pequenos grupos transumanistas) os preceitos centrais subjacentes a esta filosofia. Na mais recente versão da

Declaração (2009)<sup>1</sup>, os subscritores defendem a persecução de meios passíveis de aumentar o potencial humano que, afirmam, encontra-se longe de alcançar a completude da sua realização. Estes “melhoramentos” seriam conduzidos com vista alcançar três classes de objetivos, destinados a dotar de uma maior longevidade seres mais inteligentes: erradicar a velhice e o sofrimento involuntário, aumentar exponencialmente o intelecto e cessar o nosso confinamento ao planeta Terra. Para os subscritores, estes objetivos devem ser encarados como prioridades urgentes, requerendo financiamento para investigação cuidada que, simultaneamente, não descure a avaliação dos potenciais riscos passíveis de advir do uso mal-intencionado ou mal informado das novas tecnologias. A sua ênfase na liberdade de escolha individual no que concerne aos meios de “melhoramento” inclui o recurso à criogenia e terapias de extensão da vida, o uso de tecnologias para assistir a memória e concentração e escolha de tecnologias reprodutivas. Salientam a necessidade de garantir o bem-estar de todos os seres sencientes, incluindo os animais não humanos, formas de vida modificadas e futuros intelectos artificiais. O tom geral é, enfim, um que insiste na urgência de desenvolver tecnologias que possam ser, num quadro liberal, aplicadas ao humano para o aliviar de aspetos centrais à sua condição atual, consideradas indesejáveis pelos signatários. Com a sua ênfase na liberdade individual e no bem-estar de todos os seres sencientes, existentes e futuros, o manifesto transumanista bloqueia a visão de aspetos menos consensuais defendidos pelos seus proponentes. É na secção de perguntas e respostas<sup>2</sup> oferecida pela Humanity+ que o leitor mais atento pode aceder, nos esclarecimentos acerca das noções subjacentes ao movimento, a um vislumbre mais completo da ideologia subjacente. A propósito da possibilidade de moldar geneticamente a prole, o argumento em torno da liberdade reprodutiva vacila na forma de uma alusão ao *dever* de ter filhos geneticamente melhorados, pois tal seria uma contribuição para o bem-estar e felicidade destes. O mesmo argumento em torno da liberdade, neste caso a liberdade individual de se melhorar a si próprio, é atenuado com a sugestão da toma de drogas cognitivas como auxílio para tomar uma decisão relativamente a querer ou não expandir as suas capacidades.

---

<sup>1</sup> Disponível em: <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>

<sup>2</sup> Disponível em: <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>

Em que medida é este movimento merecedor de atenção? Se contemplarmos a origem das suas ideias, encontramos-as no domínio da ficção científica. O pai da criogenia, Robert Ettinger, derivou a ideia desta técnica de preservação da leitura de uma história de Neil R. Jones intitulada “The Jameson Satellite”, na qual um homem é, aquando da sua morte, atirado para o espaço onde o seu corpo é preservado, sendo descongelado milhões de anos mais tarde por robots que o presenteiam com a imortalidade sob a forma de um novo corpo mecânico. O *upload* da mente, ideia muito cara aos cenários de pós-humanidade, fora pensado por Arthur Clarke em *The City and the Stars*, que esboça um futuro no qual as pessoas são geradas por máquinas dominantes. O conceito de Singularidade -o culminar da evolução tecnológica, um fim do tempo e da História considerado por muitos transumanistas como uma quase inevitabilidade- chega-nos da ficção científica de Vernor Vinge, *Marooned in Realtime*.

Aquando da sua presença num seminário introdutório ao transumanismo na universidade de Yale, o filósofo e bioético Carl Elliot, confrontado com os objetivos do movimento, questiona-se: “Do transhumanists actually *believe* all this? Life spans of 7,000 years? Mind uploads? Colonizing space and living forever as robots?” (Elliot, 2003: 17). Devemos, então, prestar atenção aos aparentes devaneios de académicos exaltados com as possibilidades da tecnologia? Por perceber no transumanismo a convergência de três tendências ideológicas presentes na sociedade norte-americana - uma ideologia individualista e libertária associada a Silicon Valley, um pensamento quási-religioso semelhante ao que, por vezes, conduz à formação de novas comunidades religiosas como sejam os Mórmons (há, aliás, desde 2006, uma Mormon Transhumanist Association) e uma mais inócua fé idealista na capacidade da tecnologia para melhorar o mundo e a sociedade - a sua resposta é afirmativa: ao olharmos para o movimento transumanista e seus opositores tornar-nos-emos detentores de uma compreensão prévia do terreno no qual se travarão as futuras batalhas sobre as tecnologias de “melhoramento” do humano.

Parece-me, no entanto, que o melhor indicador da relevância do debate reside numa larga tendência para a aceitação da ideia segundo a qual o aparecimento e disseminação de certas tecnologias, dependendo da utilização que delas se decidir fazer, significará o advento de uma condição pós-humana. De facto, o movimento transumanista não é ignorado no meio académico, contando com os seus antagonistas autoproclamados- entre os quais se destaca Francis Fukuyama- que repelem as tecnologias nas quais os transumanistas depositam as suas esperanças por verem

nelas contida uma ameaça à condição humana. Que os transumanistas contem com a oposição dos seus “bioconservadores” ou “bioluditas” (numa lembrança dos opositores da mecanização proporcionada pela revolução industrial) é sinal claro de que não apenas os proponentes da engenharia de humanos consideram que as escolhas resultantes da conjugação da existência e liberalização dos meios para tal nos transformarão em pós-humanos.

## **1.2. Motivações transumanistas: o *Übermensch* e o pós-humano**

Mas qual o critério? Quais as características distintivas de alguém que deixou para trás uma natureza meramente humana? Onde se desenha a fronteira? Qual a baliza que assinala o momento a partir do qual alguém deixa de ser considerado humano pelos padrões atuais? Diferentes respostas a tais questões têm sido tentadas. Remetendo-nos para as lições da História, que mostrou que a diferença não é condição suficiente para que alguém não seja efetivamente humano, Nicholas Agar (2007) defende que a aptidão para pensar o problema de maneira isenta exige definições claras de humanidade, transumanismo e pós-humanidade. Uma forma de estabelecer essa diferenciação é através da demarcação da fronteira para além da qual o humano ganha (ou perde) características não compatíveis com a concepção biológica atual de ser humano. Neste sentido, Fukuyama (2002) considera serem os genes os delineadores da fronteira da humanidade, porquanto assinalam as diferentes espécies. Adotando esta definição, as tecnologias que modificam os genes são pós-humanizadoras, ao passo que, por exemplo, implantes cibernéticos não são. Outra definição chegamos de Agar: pós-humanos serão seres que, devido às alterações obtidas por via genética ou cibernética, se encontram reprodutivamente isolados dos humanos. Esta definição está, ainda mais que a de Fukuyama, de acordo com a definição biológica de espécie, pensada enquanto conjunto de indivíduos que se reproduzem entre si e não com indivíduos de outros grupos biológicos.

A presente incursão no tema do transumanismo não pressupõe uma delimitação do humano com base na biologia. Keith Ansell Pearson (1997) lembra-nos que Nietzsche, considerado por muitos como um percussor do transumanismo, invoca o além-do-humano para nos trazer de volta ao humano. Em Nietzsche, um problema real relativo ao humano é a ausência de reconhecimento de que a nossa evolução foi pautada por um processo de seleção artificial. Nesta linha, Pearson afirma que é precisamente a recusa em reconhecer o cariz técnico da evolução artificial humana que,

paradoxalmente, impossibilita o tratamento da verdadeira questão relativa ao humano. Defendendo a partir de uma interpretação de Darwin o papel do tempo como o principal diferenciador entre a seleção efetuada pela natureza e aquela do artifício, Pearson acorre a defender que, porquanto a história do humano foi modelada por mecanismos não-naturais, ao contrário daquela da natureza, uma passagem para lá dos limites da biologia não coincidiria com o fim da humanidade, porquanto a verdadeira questão concernente ao humano nunca foi biológica. Qual é, então, a questão real do humano?

O elemento estrutural- aquele que perpassa o movimento não obstante as suas diferenças internas- do transumanismo enquanto ideia filosófica prende-se com a forma de conceber a natureza humana: “Transhumanists regard human nature not as an end in itself, not as perfect, and not as having any claim on our allegiance. Rather, it is just one point along an evolutionary pathway and we can learn to reshape our own nature in ways we deem desirable and valuable” (More, 2013: 4). Esta definição, julgo, encerra as pistas necessárias para percebermos a dupla natureza do movimento transumanista.

Max More, que descreve o transumanismo como uma eupraxsôfia- um tipo de filosofia de vida não religiosa que rejeita a fé e o sobrenatural, enfatizando uma abordagem à vida informada pela razão, ciência e progresso- chama a atenção para a componente “humanismo” presente no termo, de forma a sugerir as origens do transumanismo na filosofia renascentista. Dela herdou a ênfase no progresso e na prevalência da criatividade sobre a fé como veículo para a criação de futuros melhores, a serem construídos com o recurso à razão, às tecnologias e ao método científico. Mas o transumanismo, prossegue More, vai além do Humanismo, na medida em que desacredita a natureza humana enquanto fim em si mesmo, encarando-a como um ponto num carreiro evolutivo que pode seguir o caminho que nos aprouver, contanto que moldemos a nossa natureza de formas que considerarmos desejáveis.

Mesmo se desconsideramos a contradição patente em afirmar que uma filosofia construída sobre o pressuposto da desejabilidade da superação do humano (a concretizar com o advento da condição pós-humana, destino último, por definição, do transumanismo) reclame o humanismo como a sua raiz, desenham-se-nos claras objeções à conceção de More, aglutinadas em torno de uma só observação: o transumanismo não se pode apoiar (pelo menos não se pretender mover-se em terreno seguro) num ideal de criação de um mundo melhor para todos pois a tecnologia é perpassada

pelas dinâmicas do dinheiro e do poder. Referi atrás, a partir de Elliot, a conceção segundo a qual no transumanismo espelha um conjunto de tendências enraizadas na sociedade norte-americana. Determe-ei por instantes numa delas, nomeadamente a “ideologia idealista e libertária associada a Silicon Valley”, indissociável do *ethos* neoliberal. Não só a defesa do transumanismo não pode, devido à dinâmica social e económica da tecnologia, ser encarada como uma renovada formação humanista, como os transumanistas não parecem embarcar em considerações éticas relevantes.

No que respeita à engenharia genética, por exemplo, essa falha é particularmente flagrante, com os seus proponentes defendendo uma eugenia liberal na qual a escolha de *se* e *como* usar as tecnologias genéticas em seres humanos assentará, necessariamente, na decisão autónoma dos indivíduos, sem atentarem que a abertura de tal possibilidade situar-nos-á a um curto passo de algo mais semelhante a uma velha eugenia. Rob Sparrow apresenta tal argumento referindo que, considerando que o potencial de sucesso de um indivíduo será sempre o que emerge da interação entre os seus genes e o seu ambiente, será mais fácil, para uma parte da população, alterar a genética que as condições sociais que moldarão o impacto da genética sobre o indivíduo. Porque a nova eugenia teria por base a escolha individual, e sendo propício ao bem-estar individual partilhar das características do grupo privilegiado, depressa emergiria uma elite genética (na ausência de regulação estatal, pela intervenção da qual a eugenia deixaria de ser liberal), provando que, no que respeita à escolha individual quando o assunto é engenharia genética, “there are any number of social or economic mechanisms whereby the well-being of some impacts on the well-being of others” (Sparrow, 2011: 38).

O desejo de autocriação do humano, motor da engenharia genética não é, bem entendido, uma aspiração recente. Não só o transumanismo dá voz a algumas das mesmas aspirações que encontramos nos cultos e nas religiões organizadas, como o humano sempre foi objeto de seleção não natural por parte do humano. Mas a reconceptualização do humano a que apela o transumanismo – quer este chegue por virtude da biotecnologia, nanotecnologia, tecnologias da informação ou se configure numa ciborgificação- só poderia surgir num determinado tempo histórico, sendo também relevante a sua emergência num país como os Estados Unidos da América.

“Transumanare” (palavra empregue pela primeira vez por Dante Alighieri n’*A Divina Comédia*) - ir para além do humano – implica, no contexto da filosofia transumanista, a conjugação das aspirações eminentemente humanas de não morrer e autocriação com as forças do dinheiro e do poder

(motivações que são, em muitas configurações, interligadas. Por exemplo, a aspiração à autocriação pode ser percebida como respondendo aos desejos de não morrer e de poder).

Autocriação, dinheiro e poder: a exploração das motivações subjacentes ao movimento transumanista revela que, partindo deste, são poucas as explicações para a desejabilidade de expandir e mutar as capacidades do humano. Na sua defesa das tecnologias passíveis de expandir as capacidades humanas, os transumanistas tornam claras as razões para esperarmos tais mudanças (o contínuo avanço da ciência desde o século XIX e os avanços esperados nas tecnologias emergentes como sendo a nanotecnologia, biotecnologia, nanomedicina e engenharia genética), mas não as razões pelas quais defendem a desejabilidade de tais avanços. Consideremos a seguinte frase, parte da explicação da missão da organização Humanity+: “Our programs combine unique insights into the developments of emerging and speculative technologies that focus on the well-being of our species and the changes that we are and will be facing”<sup>3</sup>. A passagem torna, parece-me, evidentes as razões para a ausência de uma explanação das motivações subjacentes à defesa do “melhoramento” do humano. Em primeiro lugar, porque uma motivação parece, do ponto de vista dos transumanistas, autoevidente: tornar-se pós-humano é intrinsecamente bom e representa um contributo notável para o bem-estar do indivíduo e, conseqüentemente, da espécie. Mais relevante, no entanto, é o tom de inevitabilidade que transpira do movimento: *iremos* atravessar mudanças drásticas passíveis de questionar a concepção ortodoxa do que significa ser-se humano. Os transumanistas veem-se, assim, como mediadores numa transição que acontecerá e como aqueles que podem assegurar que a mesma seja pacífica e vantajosa para os humanos. O próprio manifesto transumanista abre com a premissa de que a espécie humana será grandemente afetada pela tecnologia. Tendo em conta que o transumanismo defende, manifestamente, senão a substituição dos humanos atuais, o desenvolvimento (não tão opcional, como mostrado em relação à engenharia genética) de pessoas pós-humanas, esperar-se-ia um maior cuidado na explanação das motivações por detrás do desejo de ampliar a vida inteligente para lá das limitações humanas, particularmente porque tal projeto inclui a possibilidade implícita – e, por alguns entre o movimento, até desejada – de eclipsar o humano. Neste quadro, as motivações subjacentes à desejabilidade de nos dirigirmos à não-acabada natureza humana para a transformarmos mediante a tecnologia podem, sugere Stefan Sorgner, ser elucidadas através dos escritos de Nietzsche em torno do *Übermensch*, contanto que

---

<sup>3</sup> Em <http://humanityplus.org/about/mission/>

aceitemos as similaridades deste conceito com a filosofia transumanista. Uma ponderação das similaridades e clivagens entre o *Übermensch* e o conceito transumanista de pós-humano pode revelar-se, assim, passível de clarificar certos aspetos do empreendimento.

Da explicitação da filosofia e metas transumanistas, emerge a centralidade da ideia do humano como um trabalho inacabado. Ora é esta suposição de uma dinâmica ontológica que encontramos também no centro da imagem do *Übermensch*. Em *Zarathustra*, vemo-lo referir-se ao Homem como sujeito intermediário que medeia entre o animal e o Super-Homem: “o homem era uma experiência”, “uma ponte e não um termo” (Nietzsche, 2008: 72, 16). Em Nietzsche, a motivação que subjaz a esta dinâmica é o desejo de poder. Esta vontade criadora, em virtude da qual todo o ser vivo procura expandir a sua força – não sendo a própria vida senão vontade de poder e o instinto de autoconservação dos organismos senão uma das *consequências* indiretas e mais frequentes dessa força criadora - parece elucidar o conceito de “life-enhancement” tão caro aos transumanistas, contanto que, escusando-nos a embarcar na discussão filosófica em torno da vida enquanto vontade de poder, identifiquemos no transumanismo a mesma linha de pensamento presente em Nietzsche. A vida enquanto vontade de poder implica, na conceção de Nietzsche, não só que qualquer ser vivo quer *expandir* a sua força, mas que toda a nossa vida instintiva se configura em e decorre da vontade de poder. Num paralelo entre Foucault e Nietzsche, Sorgner sugere que o desejo de poder dos seres humanos conduz a que todas as coisas estejam, permanentemente, a atravessar alguma mudança, de tal modo que todos os organismos vieram a existir porque, de acordo com as condições, o advir dos respetivos organismos representava a melhor maneira de concretizar a luta pelo poder dos organismos precedentes. Ora o desejo de poder implica que é do interesse da pessoa melhorar-se – e o que o transumanismo oferece é a expectativa de uma nova forma de melhorar o humano. A conceção transumanista da natureza humana enquanto um trabalho em progresso, que implica que o nosso potencial ainda está grandemente por realizar e, particularmente, a forma desejada para cumprir esta realização- que inclui a mutação do humano e introdução de “melhorias” internas e externas ao corpo- mostra que para os transumanistas a nossa autocriação, sonhada há milénios, se configura enquanto contínua autossuperação, até, finalmente, desembocar em algo mais que humano. Neste sentido, as antropotécnicas, técnicas de manufatura do humano de grande carga transumanista, podem ser vistas como trabalhando no sentido de nos tornarmos aquilo que sempre

devíamos ter sido, lembrando a famosa exortação de Zarathustra - “torna-te naquele que tu és” (Ibidem, 231).

No *Übermensch*, Sorgner vê aquilo que pode ser a derradeira fundação da visão do mundo de Nietzsche. Vendo em Platão o representante de uma filosofia ancorada no espírito religioso (o cristianismo seria a versão do platonismo característica do povo) e a si próprio como representante de uma filosofia baseada no espírito científico, Nietzsche assume o propósito de inverter o Platonismo, referindo-se inclusive à sua filosofia como Platonismo invertido. Consequentemente, versões invertidas dos elementos centrais do pensamento Platónico-Cristão estão presentes do pensamento de Nietzsche, representando o *Übermensch* a inversão do Além cristão, da existência individual após a morte corpórea que reveste de sentido a vida dos seres humanos. O propósito é, no entanto, o mesmo: um de atribuição de sentido à vida. O humano não suporta uma vida sem sentido e no *Übermensch* as pessoas de vocação científica encontrá-lo-iam. Não podendo ser, elas próprias, o Super-Homem, poderiam ser os seus antepassados: “whoever has been keen on permanently overcoming himself can regard himself as an ancestor of the overhuman. In this way, the overhuman is supposed to give meaning to human beings” (Sorgner, 2009: 39).

Nietzsche refere-se, de facto, à criação do *Übermensch* em oposição à criação de uma divindade: “Deus é uma hipótese; mas quero que a vossa hipótese não vá mais longe do que a vossa vontade de criador” (Nietzsche, 2008: 78). Não somos capazes de criar um deus, mas somos capazes de criar o super-homem. Os seus antepassados são aqueles que querem criar ultrapassando-se. Em *Zarathustra*, Nietzsche afirma mesmo ver no super-homem o sentido da existência humana. O argumento de Sorgner constrói-se em torno da ideia de que também para compreendermos o transumanismo temos de ter em consideração a sua dimensão de atribuição de sentido à vida. Como a religião, também o transumanismo aspira à vida eterna, e as nuances escatológicas do transumanismo representam uma clivagem em relação ao *Übermensch*. Afinal, não obstante os arautos do transumanismo sustentarem o movimento no progresso real e projetado da tecnologia, o empreendimento não deixa de comportar certo sentido transcendental, especialmente se pensarmos nos conceitos de Singularidade e *mind-upload* (a transferência da personalidade, memória e competências de um indivíduo para uma plataforma digital de computação). Ao contrário, Nietzsche apresenta o *Übermensch* como o sentido da terra, vaticinando que os “desprezadores no corpo” – e é difícil encararmos tal expressão sem pensarmos de imediato no conceito de *mind-*

*upload*-se tornarão mudos. Apesar da sua ênfase no corpo, Nietzsche reconhece que a vida humana não é mera biologia, porquanto os tipos de transformação experimentados pelo tipo-homem não surgiram apenas por razões biológicas nem escolheram primariamente esse veículo para se manifestarem, tendo ocorrido sob certos tipos de circunstâncias sociais e culturais. É esta a interpretação de Richard Schacht que, opondo-se a Foucault e os existencialistas (os quais em virtude da sua rejeição nietzschiana de uma essência humana imutável e a-histórica consideram que Nietzsche vai, tal como eles, mais longe até à negação de qualquer essência humana) opina que Nietzsche não defende o abandono da ideia de *der Mensch*, mas sim a sua reconsideração. Schacht alega que Nietzsche parece defender algo mais prosaico quando comparado aos desejos transumanistas: que essa reconsideração se configure numa reformulação da nossa realidade humana que, sendo radical deveria ainda assim ser naturalisticamente apropriada àquilo que a realidade humana, num nível fundamental, é. Trata-se, assim, um projeto que envolve a tarefa de traduzir o humano de novo para a natureza, alcançando uma compreensão da realidade humana purgada de bagagem religiosa e metafísica.

Ao nível da prática, é claro, o *Übermensch* não é comparável ao pós-humano pois a existência deste pressupõe alterações radicais proporcionadas pela tecnologia. Em Nietzsche, a transformação em *Übermensch* pressupõe um processo de engenharia cultural, ao passo que as mudanças antecipadas pelos transumanistas para o humano envolvem simbioses humano-máquina e a alteração da biologia. Sorgner, cuja interpretação do *Übermensch* é mais literal, resume assim a passagem para o *Übermensch*, tal como descrita por Nietzsche: uma espécie pode desenvolver-se apenas dentro de certos limites. Dadas certas condições, que não especifica, a evolução (que não concebe como um processo gradual, antes em degraus) pode ocorrer. Se as condições dentro de uma espécie permitem um novo degrau evolucionário (porque, em outro caso, os humanos superiores não podem simplesmente passar tais capacidades para os seus descendentes por via de reprodução sexual), vários casais podem, simultaneamente, dar à luz membros de uma nova espécie. É aqui que se torna interessante: Sorgner diz que “The couples who give birth to the overhuman must have qualities that Nietzsche would refer to as those of higher humans” (Sorgner, 2009: 37). Se houver muitos humanos superiores e estiverem presentes outras condições, podemos subir tal degrau evolucionário. Estes humanos superiores, ainda pertencentes à espécie humana mas senhores de capacidades que o *Übermensch* também poderia possuir, têm o potencial que têm por

acaso. É a sua natureza especial que lhes permite, contanto que se esforcem consideravelmente para desenvolverem as suas capacidades (intelectuais), transformar-se em humanos superiores. Como sugerido por Keith Ansell Pearson, o *Übermensch* parece ser para Nietzsche uma condição de maturidade, resultado da incorporação do conhecimento. O foco de Nietzsche é, então, na educação, o que é confirmado ainda pela ênfase de Nietzsche, em *Para Além de Bem e Mal*, em que todas as melhorias do “tipo Homem” sempre advieram e virão em virtude de uma sociedade aristocrática, melhorias que requerem, pelo menos no início, meditação social e cultural. Como Nietzsche não refere —e, conseqüentemente, não exclui— a possibilidade de melhoramento tecnológico, tem sido defendido por alguns transumanistas a concordância de Nietzsche com o movimento, sendo ressaltada a ideia que o melhoramento tecnológico pode ser visto como um tipo especial de educação. Seja como for, mesmo que por divergência no tempo histórico, falta no *Übermensch* uma característica que atravessa o transumanismo (não tanto enquanto movimento filosófico e cultural mas no que respeita às conseqüências da aplicação das tecnologias que lhe são associadas): a ligação à tecnociência e ao capital globalizado.

Mesmo se não partilharmos da ideia segundo a qual os humanos, desejando poder, ambicionam vantagem sobre os outros, o transumanismo, assente na tecnologia, parece ser apenas para aqueles que dispõem dos meios para alcançar esta posição superior de contraste. Junta-se a isto um fator por vezes ostensivamente negado mas claramente patente nos escritos transumanistas: uma crença inusitada no caráter autônomo da evolução da tecnologia, a culminar com a escolha de um novo objeto-alvo da técnica, tornada antropotécnica: o próprio humano. O biofísico Gregory Stock (1993), um dos maiores proponentes da utilidade e desejabilidade da engenharia de humanos, enfatiza este ponto, considerando que assumir a responsabilidade sobre o destino da humanidade equivale a reconhecer a inevitabilidade de um futuro meta-homem. Para Kevin Warwick, arauto da ciborgificação, a emergência de máquinas mais inteligentes que os humanos é tão certa que ligar pessoas via implantes cerebrais às máquinas será essencial, se queremos sobreviver a médio prazo, na qualidade de super-humanos co-evoluindo gradualmente com os computadores. Vernor Vinge, um dos primeiros a refletir sobre a Singularidade Tecnológica, e que em 1953, num texto com caráter profético, escrevia que “within thirty years, we will have the technological means to create superhuman intelligence. Shortly after that, the human era will be ended”, toma como garantido que, se a Singularidade Tecnológica puder, de um ponto de vista puramente tecnológico, acontecer,

acontecerá, como a consequência inevitável da competitividade natural dos humanos e das possibilidades inerentes à tecnologia (Vinge, 1953: 1). Que a Singularidade Tecnológica (dita muitas vezes, com traço de escatologia, A Singularidade) seja considerada por muitos transumanistas como o eventual e desejável culminar da evolução da tecnologia, e que a considerem de acordo com os valores transumanistas, é indelével indício não só de que esta filosofia não é herdeira do humanismo secular, como denota que as motivações deste crescente número de intelectuais não consistem apenas de crenças numa utopia científica e desejo de autocriação ou mesmo motivações económicas, mas em algo muito mais linear: pode -não ainda, mas num futuro que conjeturam próximo- ser feito.

Percorrida por discursos acerca da inevitabilidade do “progresso” em direção a trans- e pós-humanos, revela-se assim uma nova característica que pontua esta filosofia – uma sempre presente megalomania, uma húbri que move as aspirações frenéticas de conquistas interplanetárias e fabricação de humanos enquanto milhões de pessoas subsistem com menos de dois dólares por dia. A dupla natureza do transumanismo evoca aquela da pedra filosofal, cujo emprego também seria bifacetado: produzir o elixir da vida e transmutar metais em ouro - a imortalidade e a húbri que, afinal, andam de mãos dadas.

### **1.3. O transumanismo e a essência da técnica**

Não obstante o reconhecimento da importância da compreensão das motivações subjacentes aos desejos transumanistas, urge estabelecer uma necessária distinção entre o transumanismo enquanto movimento, disciplina académica de expressão crescente e filosofia de vida, e a técnica. Tal distinção será central na medida em que implica a hipótese de que, para a concretização de uma mutação ontológica desembocando numa condição pós-humana, pouco importa a existência de um movimento transumanista – este é mais sintoma que causa.

Em 1954, num texto intitulado “Die Frage nach der Technik”, Martin Heidegger circunscreve a essência da tecnologia sua contemporânea como um agir sobre a natureza, no sentido de desafiá-la, destrancando, transformando, armazenando e distribuindo o que estivera na ocultação. Segundo esta conceção, tudo tem carácter de reserva - ordenado a esperar, a estar à mão imediatamente, repousa ali para que se lhe possa recorrer quando necessário. As tecnologias que constituem a marca

distintiva da nossa era podem, no entanto, conhecer a sua essência revelada com o auxílio da interpretação mais inclusiva que Heidegger oferece da essência da técnica. Na verdade, se *wesen*, “essência”, não designa simplesmente o que algo é, mas também a forma pela qual algo se mantém aquilo que é através do tempo, a essência da tecnologia contemporânea não pode ser analisada independentemente da essência da técnica, que nos chega de Heidegger a partir da exploração da tecnologia tendo como ponto de partida no seu caráter instrumental.

É central à análise de Heidegger a negação da essência da tecnologia enquanto algo tecnológico. Ignorar esta distinção implica limitarmo-nos a conceber, a afirmar ou a negar o tecnológico, abandonando-nos a uma discussão sobre as suas aplicações boas ou más, benéficas ou potencialmente destrutivas, o que equivale a considerar a tecnologia em si própria como neutra, esquivando-nos à compreensão da sua estrutura. Mas a definição instrumental da tecnologia, que a concebe como um meio para um fim é, não obstante e segundo Heidegger, correta – e, na medida em que o é, não é necessariamente verdadeira, porquanto a coisa em questão não foi desocultada na sua essência. Só pela ocorrência da desocultação a verdade sobrevém, e só o verdadeiro nos coloca numa relação livre com a essência daquilo que nos interpela. Procedemos, então, procurando o verdadeiro através do correto, perguntando-nos acerca do caráter do instrumental e indagando acerca dos meios e fins do tecnológico.

Quando a tecnologia é representada como um meio, é-o fazendo remontar a instrumentalidade a uma quádrupla causalidade, composta pelas causas *materialis* (a matéria a partir da qual o objeto é feito), *formalis* (o modelo que a matéria tomará), *finalis* (o fim para o qual o objeto requerido é determinado quanto à sua forma e matéria) e *efficiens* (aquilo ou aquele que faz surgir o objeto terminado). A doutrina das quatro causas remonta a Aristóteles, detentor de uma conceção instrumental da tecnologia. Heidegger, no entanto, concebe a causa não enquanto algo que cria um efeito, mas como aquilo ao qual algo está em dívida. As quatro causas, pertencentes umas às outras, são responsáveis por algo que revelam, libertando-o para o seu caminho. Assim, ser responsável é um ocasionar, uma *poiesis*, que tem lugar na medida em que algo que está na ocultação se apresenta na desocultação. Heidegger mostra-nos, fazendo remontar a conceção instrumental da tecnologia à sua origem, que o seu fator central não é a manipulação de meios, mas sim uma forma de revelar. A essência da técnica é, então, um revelar. Munidos desta informação, procedemos à busca pela essência da tecnologia contemporânea. Para Heidegger, a essência da tecnologia pode

ser encontrada numa atitude disposicional humana pois tal essência, enquanto revelar, manifesta-se na forma pela qual o real se revela enquanto algo. Isto porque, sendo a tecnologia parte da estrutura existencial do humano e enraizada no seu ser, “as transactions of man and technic grow in complexity, thereby actualizing the ontological dimension of man, an increasingly definite character is given to ordinary experience. Therefore, it is possible to grasp this structure in its entirety and to show how man specifically grounds it” (Hood, 1983: 354). É aí, no caráter ôntico da quotidianidade, que devemos descobrir a essência da tecnologia contemporânea, contanto que consigamos alcançar o domínio fundamental do ontológico a partir do ôntico.

Ainda que a estável lei de Moore (que prevê simultaneamente a duplicação, a cada dezoito meses, da capacidade dos computadores digitais e a redução dos custos para metade) não se aplique a todos os processos tecnológicos – por exemplo, o desenvolvimento do *software* não acompanha necessariamente as melhorias no *hardware*, tendo até tendência para abrandar porquanto existem mais oportunidades para erros em programas maiores e mais complexos, prevendo-se mesmo que, em 2020, o desenvolvimento de software terá abrandado quase até à estase – a integração humano máquina é patente quotidianamente de uma forma que se aproxima da ciborgificação.

Jaron Lanier, cientista computacional e pioneiro da realidade virtual cético quanto às virtudes das tecnologias digitais tal como têm vindo a ser criadas, difundidas e enraizadas nas vivências quotidianas, defende que a questão central sobre qualquer tecnologia é a forma pela qual transforma as pessoas. Sobre o potencial contido na informação tecnológica, que considera ser o de uma verdadeira engenharia social, avança:

“Por exemplo, o investigador da Universidade de Stanford, Jeremy Bailenson, demonstrou que a mudança na altura de um avatar de uma pessoa que está imersa em realidade virtual transforma a sua auto-estima e auto-percepção social. As tecnologias são extensões de nós próprios, e, como os avatares no laboratório de Jeremy, as nossas identidades podem ser alteradas por uma miríade de *gadgets*.” (Lanier, 2011: 17).

As tecnologias digitais, mais que as tecnologias que marcaram o séc. XX (vocacionadas para a extração, armazenamento e distribuição de energia), não tendo, em contraponto com a engenharia

genética, uma vocação abertamente ontológica ameaçam, considero, mais que esta a reconfiguração do humano. Os *cyborgs* a que me refiro não precisam, tal como afirma Andy Clark (2003) e contrariamente à aceção mais intuitiva da constituição do organismo cibernético- aquele de integração da máquina e do sistema nervoso humano-, estar associados a imagens de fios e implantes- não é o nível de penetração no organismo humano o indício da diferença, porquanto um paciente com um pacemaker não sente as suas capacidades estendidas pelo implante, ao passo que dispositivos que nos são exteriores podem ter o maior impacto na percepção que temos de nós próprios e das nossas capacidades. É o resultado da abertura dos sentidos humanos à participação e a propensão das tecnologias digitais para o engajamento nessa parceria que representa a característica distintiva da tecnologia contemporânea. A possibilidade da ocorrência de uma mutação ontológica conducente à superação do humano deve ser explorada aqui, na probabilidade de fusão cada vez mais progressiva com as máquinas. O género de pergunta que temos de nos colocar assemelha-se a: tornar-nos-emos sobre-humanos com o aumento progressivo da transparência em uso das tecnologias digitais - um telemóvel interno ou um computador integrado nos óculos e acessível apenas com os movimentos dos olhos? Ou gozamos de tal flexibilidade ontológica que todas as alterações nos são “permitidas”, sem prejuízo? Será o humano, como o caracterizou Ortega y Gasset numa feliz expressão, um “centauro ontológico”?

## II. A ENTREGA AO “NÓS” COMO RESULTADO DA INTEGRAÇÃO DA INFORMAÇÃO E DA COMUNICAÇÃO

### 2.1. Da abertura do humano à participação

Na sua rejeição da possibilidade do advento de uma condição pós-humana, o filósofo e cientista cognitivo Andy Clark argumenta que fusões biotecnológicas aparentemente suscetíveis de reconfigurar o humano revelam, afinal, a verdadeira natureza humana, cuja particularidade reside na abertura das nossas mentes a múltiplas uniões com entidades não biológicas. À luz desta concepção, o humano é essencialmente um *cyborg*, a sua mente não coincidindo com os limites do corpo mas antes propensa a completar-se e apoiar-se nas configurações técnicas que, à medida que constrói, o constroem a ele. Mais que mera ferramenta, o telemóvel é uma prótese<sup>4</sup> que estende as nossas capacidades visuais e auditivas e modifica o sentido da nossa presença no espaço, funcionando como um membro eletrónico que controlamos e no qual confiamos para responder ao que dele pretendemos.

Na inspiradora obra *A Magia do Sensível*, o eco-filósofo David Abram erigiu também o seu argumento sobre a propensão do corpo humano para se completar na participação com entidades não-humanas, numa demonstração de como a escrita fonética, introduzindo uma reflexividade criadora de uma inédita independência face aos fenómenos sensíveis e assim desenraizando a nossa percepção da terra animada (até então inseparável da consciência) representou o primeiro passo no sentido da instauração da descontinuidade entre o humano e o ambiente que, subsequentemente, viria a permitir a emergência do pensamento moderno e da ideologia capitalista. À semelhança de Clark, Abram concebe o corpo humano como um circuito aberto que só alcança a completude na reciprocidade com entidades a ele exteriores. O foco de Abram é o “sensível”, o mundo natural de entidades não humanas, que foi o nosso parceiro original nesta sinergia. Mas tal abertura à participação que caracteriza o organismo humano abre também a possibilidade para que o circuito se complete noutros veículos de participação – depois da escrita, não a substituindo mas instituindo-se

---

<sup>4</sup> Sintomaticamente, os jovens finlandeses criaram o substantivo “kanny”, cujo significado denota extensão da mão, para nomear o telemóvel. Em Clark, 2003: 199

sobre ela como uma nova camada, são hoje as tecnologias eletrônicas as entidades privilegiadas: “podemos estar certos de que as configurações da nossa consciência *estão* a desviar-se, atreladas às tecnologias que envolvem os nossos sentidos” (Abram, 2007: 118). Foi devido a essa propensão que lográmos criar a técnica enquanto exteriorização dos nossos órgãos, e as tecnologias eletrônicas, particularmente as da informação e da comunicação, enquanto extensão dos nossos sentidos. Que a plataforma privilegiada da percepção se tenha movido da terra animada para a escrita e, subseqüentemente, para as tecnologias eletrônicas não é razão para anunciarmos uma mutação ontológica, não obstante o efeitos psíquicos, políticos, económicos e sociais – a nossa abertura permite-nos essa flexibilidade.

Não obstante a aceitação do princípio de que somos unos com a técnica, a eventualidade de uma pós-humanidade não merece ser excluída. Mesmo que, enquanto espécie, não nos conceptualizemos enquanto *cyborgs* (afinal, tendo a nossa inclinação para nos considerarmos especiais sobrevivido ao rombo que sofreu às mãos de Darwin e Wallace, não estaremos talvez preparados para reconhecer que a forma como pensamos, interagimos com o mundo e resolvemos problemas não é mérito exclusivo do nosso cérebro, antes instituindo-se nas interações com o que ultrapassa as fronteiras biológicas do nosso corpo), o nosso entendimento operacional da nossa humanidade já inclui a fusão com as entidades não humanas, particularmente tecnológicas, com as quais nos relacionamos para formar o fenómeno da nossa mente. A pós-humanidade, por seu lado, implica uma alteração maior. Segundo os autores da página que a Humanity+ dedicou a esclarecimentos acerca do movimento transumanista,

“Posthumans could be completely synthetic artificial intelligences, or they could be enhanced uploads, or they could be the result of making many smaller but cumulatively profound augmentations to a biological human. The latter alternative would probably require either the redesign of the human organism using advanced nanotechnology or its radical enhancement using some combination of technologies such as genetic engineering, psychopharmacology, anti-aging therapies, neural interfaces, advanced information management tools, memory enhancing drugs, wearable computers, and cognitive techniques.”<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Disponível em: [http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/#answer\\_20](http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/#answer_20)

Os proponentes das ideias de cariz transumanista defendem a concentração dos esforços no desenvolvimento de um conjunto de tecnologias, a maioria das quais especulativas e emergentes, que consideram passíveis de reconfigurar radicalmente o humano, salientando que a passagem para a pós-humanidade não pode ser entendida nos termos de uma mudança de discurso (como parecem fazer Donna Haraway e Clark com a imagem do *cyborg*, a primeira reclamando-a como central a uma nova aproximação ao social-feminismo e o segundo assegurando-nos que não precisamos de temer a criação de um ser que sempre fomos), antes implicando radicais alterações nos nossos cérebros e corpos. Bem entendido, que o humano se sujeite às alterações proporcionadas por estas tecnologias não invalida o argumento de Clark da adaptabilidade e simbiose do humano com o tecnológico. Considero, no entanto, que os termos transumanismo e pós-humanismo vão mais além da ciborgificação, implicando uma diferença ontológica. Ou seja, o apurar da possibilidade do advento de uma condição pós-humana deve ser feito no terreno da ontologia, procurando perceber se certas alterações (às quais os transumanistas gostam de chamar *upgrades*) acarretam uma viragem não na nossa conceção enquanto espécie mas naquilo que, no nosso Ser, somos.

Num plano que é analiticamente anterior às inquietações éticas levantadas pela atribuição à espécie humana do selo da obsolescência e às implicações políticas, económicas e sociais que surgem quando nos questionamos que usos (e por quem) serão feitos dessas tecnologias emergentes, é necessário inquirir sobre a pertinência de considerar que algo como um “pós-humano” representa uma possibilidade real. A pergunta pela pertinência da consideração do pós-humano como uma possibilidade não diz respeito às perspetivas de desenvolvimento das ciências em que o transumanismo se ancora, mas sim às possibilidades constitutivas -e consequentemente, aos respetivos limites- do próprio humano.

Mantendo presente que, porque “a máquina é sempre social, antes de ser técnica”, decorre a sujeição a vicissitudes políticas e sociais passíveis de determinar e moldar a implementação e acessibilidade a determinada tecnologia (Santos, 2003: 166). Se a tal característica inerente à técnica juntarmos o elemento do acaso próprio da evolução da tecnologia, percebemos que estamos sujeitos aos avanços mais ou menos inesperados numa determinada área e à forma como uma técnica em particular responde aos anseios sociais e individuais. Porque não conhecemos, de antemão, o desenvolvimento futuro das tecnologias, consequentemente desconhecendo os *upgrades* que os indivíduos poderão adotar no seu processo de autofabricação, qualquer exercício desta natureza

seria, necessariamente, um exercício especulativo. Podemos, no entanto, inferir as novas propriedades que um determinado *upgrade* oferecerá ao indivíduo que o incorporar, e assim analisar se esse indivíduo é, no seu Ser, alterado.

## 2.2. Tecnologias integradas

Considero que, ao nível das Tecnologias da Informação e da Comunicação, o verdadeiro potencial de alteração ao nível ontológico se prende com a otimização da integração dessas mesmas tecnologias com o humano. A integração não aumenta necessariamente com a ampliação do nível de penetração na barreira biológica do nosso corpo, crescendo antes no mesmo sentido da transparência em uso que permite ao utilizador. Uma tecnologia transparente é aquela “that is so well-fitted to, and integrated with, our own lives, biological capacities, and projects as to become almost invisible in use” (Clark, 2003: 37). Neste sentido, transparência em uso e integração são características simultâneas, cada uma delas só se podendo manifestar no mesmo nível em que a outra se encontra. No caso das Tecnologias da Informação e da Comunicação, esta integração tem de representar a potencialidade do dispositivo eletrónico para nos permitir ver “através dele”.

Uma instância de integração é o relógio, acerca da nossa relação com o qual Clark aponta que apropriamos o conhecimento das horas como nosso, mesmo antes de consultarmos o objeto - revelando que, existindo uma diferenciação entre a informação que nos é acessível e aquela que consideramos parte do conhecimento que possuímos, quando esse conhecimento está integrado num sistema de inteligência que nos inclui sem coincidir com as nossas fronteiras biológicas, tal diferenciação é ténue e flexível. A principal razão para tal (além da maior propensão de algumas tecnologias à integração) prende-se, parece-me, com o tempo de resposta do dispositivo em questão, o que nos impede de, não obstante nos encontrarmos na década do *tablet* e do *smartphone*, gozarmos de tal integração com as TIC. Contrariamente a Clark, para quem a nossa integração com o telemóvel se encontra tão avançada que tomamos por garantida a possibilidade de podermos comunicar com alguém que não está fisicamente presente do mesmo modo que esperamos que as cordas vocais cumpram o seu papel nesta transação, considero que a transparência em uso permitida pelas TIC atuais não é de modo a instaurar essa sinergia, porquanto o tempo de resposta

não nos permite considerar o conhecimento que delas recebemos como parte da nossa base pessoal de conhecimento.

Se a tecnologia estiver realmente integrada, vamos perceber esse conhecimento como nosso – é esse o traço que distingue verdadeira integração. E, porquanto há nas TIC, principalmente na Web, um imenso potencial não encontrado noutras técnicas, os efeitos sobre a percepção do conhecimento do usuário de um computador integrado comportarão um impacto infinitamente superior àqueles decorrentes de ter um relógio no pulso. Tal integração assume a forma de um dispositivo de processamento de informação que por ser integral ao usuário é “usável” (*wearable*), concebido de forma a dispensar manuseamento, com o objetivo de poder ser utilizado estando o utilizador em movimento, e não intrusivo o suficiente de forma a poder apresentar informação quando este está ocupado com outra tarefa ou numa situação social. Após uma primeira conceção (Rhodes, 1997) que idealiza este tipo de integração enquanto um auxiliar de memória contínuo, consistindo num pequeno ecrã apresentado na parte superior do campo visual, uma forma de integração mais subtil e transparente foi testada pela companhia norte-americana Microvision que utilizou tecnologias a laser para mostrar imagens diretamente na retina do utilizador (Scott, 2001). Finalmente (especialmente se pensarmos na aquisição de transparência em uso como um processo cumulativo), um estágio de total integração pode ser alcançado através de “direct electronic input into VI, the main visual processing gateway to the brain, somewhat along the lines of the cochlear implants” (Clark, 2003: 46).

A inferência das propriedades que o “melhoramento” em questão -um computador integrado- fornece ao usuário depende da intersecção de dois aspetos: a propensão do humano a formar sinergias com o não-humano e a natureza das Tecnologias da Informação e da Comunicação, com ênfase na Web. A possibilidade de transformação do humano em virtude da integração de um computador é fruto do encontro do imenso potencial do *software* no sentido de impactar a mente humana com uma hipotética -mas possível e plausível- evolução dos dispositivos que suportam a Web no sentido de uma progressiva transparência em uso. Que tais modificações afetem a própria constituição do humano é tributário da própria característica que permitiu à nossa espécie vir a ser *homo faber*: a neotenia.

### **2.3. Neotenia e possibilidade**

Nas suas *Lettres sur la Nature Humaine à l'usage des Survivants*, Dany-Robert Dufour constrói sobre a hipótese neoténica de Bolk segundo a qual o humano é não só um ser nascido prematuramente mas que apresenta toda a sua vida caracteres que são, nos nossos primos primatas, signos transitórios da juventude. Possuindo uma existência somática que apenas parcialmente concretiza a determinação germinal, falta ao humano a determinação característica dos restantes animais (para os quais Dufour reserva a qualidade de “verdadeiros” animais), habitantes do instante. Possuidores de uma primeira natureza insuficiente, erros da natureza que não deveriam ter sobrevivido, lográmos enfim apropriar-nos dessa carência original enquanto vantagem e chegámos a dominar o mundo. Faltando-lhe a capacidade de habitar o instante, o humano neoténico fez da atividade de fabricação- que não lhe é exclusiva- um processo cumulativo, possibilitado pelas faculdades da linguagem e da representação. Assim lográmos criarmo-nos enquanto *homo faber*, produzindo correções ou substitutos para órgãos insuficientes ou inexistentes.

Temos, para Dufour, uma segunda natureza – chegamos ao mundo na interface de duas escritas: a lei endógena, à qual -não obstante estar inscrita em nós- escapamos, e a lei exógena, a qual apenas dita a nossa abertura a possibilidades infinitas. Assim, a cultura humana pode ser compreendida como suplemento para uma carência natural, signo de um animal que, por não estar terminado, é incapaz de habitar o instante e carece de espaço próprio. Neste prisma, a cultura humana surge enquanto produto da forma que a espécie encontrou para garantir a sua sobrevivência: a construção de soluções que nos permitissem resolver as carências de espaço e de tempo. Ao passo que a inteligência dos “verdadeiros” animais se apoia no instante, a do humano manifesta-se em diferido – inaptos para habitar o instante, estamos sempre aquém e além do presente. Por outras palavras, habitamos o tempo. Relativamente ao espaço, a carência de um *habitat* permite-nos habitar em toda a parte – como nenhum lugar é nosso, podemos experimentar todos.

Ora o objetivo de Dufour na sua revisitação e elaboração da até então parcamente explorada hipótese neoténica prende-se com a percebida iminência de um momento histórico em que a aspiração arcaica de autocriação encontra as possibilidades abertas pela tecnociência. Antevê, neste sentido, que o encontro que logre transplantar a escrita exossomática (de segunda natureza) para a escrita endossomática (de primeira natureza) frustrará o fundamento maior da neotenia, porquanto esta se baseia na suplementação de uma incompletude nativa. A capacidade para curar tal

insuficiência pode bem representar o fim do tempo histórico (porquanto o humano passará a habitar o presente, à semelhança dos verdadeiros animais) e o fim do humano, que coincide ironicamente com a completude do seu desígnio – terminar-se, o que, neste caso e para Dufour, implica exterminar-se.

Tal como desenhada por Dufour a partir da hipótese neoténica, a condição humana parece-me assentar numa característica: possibilidade. Porque a primeira natureza é insuficiente, beneficiamos de uma extrema plasticidade a adaptabilidade. Que a supressão dessa falta original represente o cessar da condição neoténica sobre a qual o humano se construiu e, conseqüentemente, do humano tal como hoje se apresenta, parece a conclusão inevitável. A modificação da escrita germinal, endossomática, representaria a consumação de uma radical mutação ontológica, cujas conseqüências podemos apenas deduzir a partir das características humanas que vieram à existência enquanto traços de segunda natureza colmatando as faltas da primeira. Mas a que equivale, concretamente, curar as faltas da primeira natureza? O estado inacabado do humano - a manutenção, na idade adulta, de traços transitórios nos símios- que o impede de habitar o instante e permitiu a construção de uma segunda natureza que desempenha o papel de interface entre “eu” e “o mundo” verifica-se ao nível da biologia humana:

“Ce pouce non opposable de mon membre inférieur, la non suture des os de mon crane jusqu’à l’âge très avancé de vingt ans qui autorise certains débordements et bourgeonnements cérébraux, la position du vagin chez mes sœurs avec cette ouverture tournée vers l’avant qui a considérablement gêné le coït dorso-ventral *a tergo* ou *more ferarum* (...) Et ma tête, ma jolie tête ! Elle tient ainsi grâce à la persistance de la courbure fœtale située dans la partie de mon axe corporel, alors que celle-ci est éliminée chez les autres mammifères au cours du développement. Or, ce trait fœtal persistant commande la position du trou occipital et me contraint à avoir le crâne posé perpendiculairement à la colonne vertébrale” (Dufour, 1999: 12).

Ora os esforços da engenharia genética, a única tecnologia transumanista de vocação germinal, e que é pressuposta por Dufour enquanto o veículo para nossa reconfiguração, não têm como objetivo corrigir a insuficiência destes aspetos da fisiologia e fisionomia humana, mas sim dotar o indivíduo de características pelas quais a nossa capacidade de projetar nos fez ansiar. Trata-se das aspirações que encontramos no cerne da filosofia transumanista e que constituem o objetivo do uso que os

transumanistas projetam no conjunto das tecnologias especulativas e emergentes: uma maior resistência a enfermidades, maior longevidade (pobre substituto para a aspiração milenar à imortalidade), maior habilidade intelectual, controlo sobre as nossas emoções e estados de espírito e aparência física mais favorável. Não obstante, é possível que tais modificações desencadeiem tal viragem ontológica de forma erradicar o humano neoténico. No entanto, é também possível que as mesmas alterações se acomodem ao humano em virtude da plasticidade na qual este se constitui.

#### **2.4. O fenómeno de *lock-in* e a suspensão da identidade**

Porque, em virtude da sua condição neoténica, o humano é aberto à parceria com entidades não humanas, está sempre a ser fabricado pelas técnicas que fabrica. No entanto, determinadas tecnologias são mais passíveis de nos moldar que outras. É o caso da Internet, cujos efeitos da revolução iniciada no início dos anos 1990 -e que, no espaço de uma década, se instituiu como presença ubíqua- foram explorados pelo cientista computacional Jaron Lanier. Numa manifesto destinado a expor os efeitos daquela que considera ter sido uma mudança de paradigma vivida pela revolução digital na viragem para o século XXI, Lanier distingue entre o período de ascensão da Web, um surpreendente esforço cooperativo de milhões de pessoas motivadas apenas pela confiança numa ideia e no potencial empoderamento dos indivíduos nela contida, e aquele que representa a ascensão de um totalitarismo cibernético que privilegia o computador em detrimento do usuário sem o qual as representações contidas no mesmo não seriam interpretadas e apropriadas. Segundo Lanier, o erro central dos totalistas cibernéticos, com a sua ênfase na informação, decorre das conceções filosóficas associadas à Singularidade e à Noosfera<sup>6</sup>, que têm no seu âmago a crença de que a internet “está a ganhar vida e a tornar-se uma criatura superhumana” (Lanier, 2011: 31).

Porque o totalitarismo cibernético logrou instituir-se como a cultura tecnológica dominante, influencia os *designs* da web, que assim traduzem uma preferência pela abstração *da rede* em detrimento das pessoas que estão *em rede*. Concretamente, “as pessoas são incentivadas pela economia de conteúdos livres, dinâmicas de multidões, e agregadores de topo, para servir fragmentos em vez de considerar todas as expressões ou argumentos”, verificando-se uma clara

---

<sup>6</sup> No âmbito do transumanismo e do totalitarismo cibernético, o conceito de noosfera deve ser interpretado enquanto uma consciência coletiva emergindo do agregado dos usuários da Web.

preferência pela eliminação das fronteiras entre autores e pela anonimidade, sendo a produção de um indivíduo apresentada enquanto fruto de uma entidade abstrata e, por isso, poderosa, obscurecendo em retorno a criatividade -e até a identidade- individual (Ibidem, 73-74). Para Lanier, as consequências são perversas: ao negar a individualidade, recebemos resultados inferiores das pessoas, porquanto o erro fundamental consistente em priorizar a informação tem repercussões sobre as mentes dos utilizadores.

Este argumento levanta, parece-me, duas questões. Em primeiro lugar, tal ênfase numa dinâmica movida pela anonimidade não será apenas uma tendência da cultura *online*, sujeita a ser ultrapassada ou substituída? Segundamente, quais os efeitos da atual cultura digital sobre a vida *offline*, que, afinal, ainda é aquela que consideramos legítima?

A primeira questão remete-nos para a tendência para o fenómeno de *lock-in* inerente ao *software*: porque o *software* tem o poder de formalizar e congelar uma ideia e remover opções de *design* não adequadas ao esquema de representação digital preferido, a anonimidade característica na web é tributária de uma filosofia sobre como expressar significado que está tão entranhada nos *designs* de software ao ponto de não a conseguirmos inverter. Da mesma forma que o programa musical MIDI congelou a ideia da nota musical, que até aí tinha sido uma ferramenta mental, as ideias de anonimato e entidade “supra-humana” que dominam a web solidificar-se-ão na sua arquitetura, obrigando os usuários a uma adaptação a tais padrões. Tal conduz-nos à segunda questão: terá esta característica da cultura digital impacto real sobre a identidade pessoal, fora do espaço da Web? Lanier aponta para o potencial efeito da tecnologia da informação sobre a natureza humana, defendendo o seu potencial em engenharia social: “É necessário apenas um pequeno grupo de engenheiros para criar tecnologia com o poder de moldar todo o futuro da experiência humana com incrível velocidade” (Ibid., 19). O autor usa um argumento singelo, mas eficaz, para demonstrar a rigidez pela qual as pessoas estão a ser representadas: nas redes sociais, a introdução do estado civil dos usuários é limitada às alternativas pré-definidas. Como essa “redução” da vida é aquela que é transmitida, e o que é comunicado entre as pessoas torna-se na sua verdade, as relações sofrem os efeitos da engenharia do *software*.

Quando consideramos os impactos dos *designs* da web sobre as pessoas à luz da instância que permite que nos moldem – nomeadamente, a nossa abertura à participação e para a construção pelos materiais que construímos- e interpretamos tudo à luz do aumento da transparência em uso e

integração das Tecnologias da Informação e da Comunicação (que é um facto, independentemente da forma real que tal integração venha a tomar), percebemos que aquilo com que nos deparamos vai além de um problema de engenharia social, configurando-se numa questão ontológica.

## 2.5. Autenticidade e o “Eles”

Defendi atrás um paralelo entre as noções de neotenia e possibilidade. Porque não realizamos as nossas determinações germinais, a nossa condição é neoténica, assentando na possibilidade de, habitando o tempo e a linguagem, sermos o que pretendermos. Desprovido de essência, a natureza do humano reside na existência. Ou, dito de outra forma, “Dasein is the possibility for its ownmost potentiality-for-being” (Heidegger, 2001: 183). É essa a determinação de Heidegger, que na sua obra maior levanta a então esquecida questão do Ser através da análise existencial-ontológica de Dasein, aquele para o qual o Ser é uma questão. Querendo com “Dasein” designar o Ser Humano, Heidegger utiliza o termo que significa Ser-aí, de forma a sublinhar a *existência* enquanto a sua essência.

Dasein, um ser cujo quotidiano é marcado pela absorção no e fascínio pelo mundo, não é ele próprio na sua quotidianidade. Mas como a quotidianidade é o modo no qual Dasein se mantém, e como a análise existencial-ontológica não atribui a Dasein uma ideia de Ser previamente construída, é neste estado básico - no qual são encontradas certas estruturas determinantes do carácter do ser de Dasein- que deve ser revelado. Ser-com e Dasein-com são estruturas equiprimordiais com ser-no-mundo, representando o tipo de Ser no qual está enraizado o modo quotidiano do ser de Dasein. Heidegger não considera como um óbvio *a priori* que no Dasein quotidiano esteja presente uma consciência refletiva do “eu” das ações: antes, “It could be that the ‘who’ of everyday Dasein just is *not* the ‘I myself’” (Ibidem, 150). Porquanto o tipo de Ser que pertence ao Dasein dos outros que estão conosco no mundo é diferente daquele do equipamento ou daqueloutro das coisas da natureza, o seu Ser sendo *como* o de Dasein, esses Outros não são aqueles à parte dos quais Dasein se posiciona mas aqueles dos quais, maioritariamente, Dasein não se distingue. Esta mesmidade de Ser enquanto ser-no-mundo faz com que Dasein seja essencialmente Ser-com. Na medida em que Dasein é- ou seja, *existe*- tem ser-com-os-outros como o seu tipo de Ser. A característica que define este ser-com-os-outros ao nível da quotidianidade consiste na absorção de Dasein no mundo e no seu Ser-com relativamente aos outros, não sendo ele próprio, mas o “Eles”. No seu ser-com-os-

outros, dissolve-se no modo de ser destes de tal modo que, na sua ubiquidade, definem o ser do quotidiano.

Quotidianamente, então, encontramos-nos sujeitos a um “Eles” que apresenta cada julgamento e decisão enquanto seu, roubando a Dasein a sua capacidade de resposta, prescrevendo o modo de interpretar o mundo que nos é mais próximo. Nesta sujeição ao “Eles”, Dasein tem as suas possibilidades à disposição dos outros. Uma característica essencial do “Eles”, de acordo com a qual Dasein é, consiste na medianidade, que revela uma tendência essencial de Dasein designada por Heidegger como um “nivelar por baixo” de todas as possibilidades do Ser. Os fenómenos que tornam visível o ser de Dasein submetido ao “Eles” -e portanto, nivelado por baixo- são os modos existenciais do quotidiano do *aí*: o “falatório”, correspondendo ao fenómeno constitutivo do discurso e caracterizado por uma inteligibilidade mediana do que é dito-na-conversa, que nos liberta da tarefa de compreender genuinamente; a “curiosidade”, correspondendo à visão que reside na compreensão e traduzindo um modo de conhecer que deseja apenas ter conhecido, absorvido na excitação da novidade constante, e a “ambiguidade”. A ambiguidade corresponde à interpretação que pertence à compreensão, reportando-se à forma pela qual as coisas são publicamente interpretadas. No nosso ser-com-os-outros quotidiano, encontramos coisas que são acessíveis a todos e sobre as quais todos dizem alguma coisa – o modo pela qual as coisas são publicamente interpretadas é-nos inescapável, pois mesmo uma compreensão genuína tem que partir dele e a sua recusa é feita com esse modo interpretativo em mente- pelo que se revela impossível destrinçar o que é uma compreensão genuína e o que não é.

Ora este tipo de ambiguidade que é possível porque, devido à inteligibilidade mediana na qual uma conversa ocorre e à possibilidade de apropriação e partilha de todos os assuntos por todos, não logramos distinguir a compreensão genuína, é também característica da Web – como necessariamente teria de ser, porquanto em todos os modos nos quais Dasein é, é com-os-outros no “Eles”. Referindo-se à cultura do totalitarismo cibernético, Lanier defende, acerca da famosa enciclopédia digital, de edição aberta a qualquer cibernauta: “A Wikipedia, por exemplo, trabalha naquilo que identifico como a ilusão do Oráculo, na qual o conhecimento da autoria humana de um texto é suprimida, de forma a dar ao texto uma validade superhumana” (Lanier, 2011: 55).

A diferença fulcral que a integração das Tecnologias da Informação e da Comunicação - nomeadamente a Web- representa constrói-se precisamente no terreno da nossa pertença ao “Eles”.

Com a total transparência em uso das tecnologias, reconhecê-las-íamos como parte de nós – não uma prótese, mas antes uma parte do nosso corpo. Agora sim, dependeríamos da tecnologia tal como dependemos das nossas próprias cordas vocais. Deixando de ocupar o estatuto de extensão dos nossos órgãos para se instituírem enquanto parte do sistema funcional do nosso corpo, uma falha inesperada causar-nos-ia uma sensação de incompletude, não como alguém que se vê privado dos instrumentos do seu trabalho, mas como alguém a quem um dos seus sentidos é subtraído.

No entanto, a submissão quotidiana de Dasein ao “Eles” é um modo positivo de Ser – as suas três estruturas constituintes revelam a sua absorção no mundo enquanto um modo de Ser que pertence à quotidianidade. Estando fascinado pelo mundo e pelo Dasein-com dos outros no “Eles”, Dasein é inautêntico- mas esta inautenticidade equivale a um não-ser-si-próprio que representa uma possibilidade positiva da entidade que está absorvida no mundo, não equivalendo a um não-estar-mais-no-mundo. Mas Dasein só é inautêntico porque tem em si a possibilidade de ser autêntico. Atentemos na seguinte passagem:

*“Authentic Being-one’s-Self does not rest upon an exceptional condition of the subject, a condition that has been detached from the ‘they’; it is rather an existentiell modification of the ‘they’ – of the ‘they’ as an essential e x i s t e n t i a l e.*

But in that case there is ontologically a gap separating the selfsameness of the authentically existing Self from the identity of that ‘I’ which maintains itself throughout its manifold Experiences.” (Heidegger, 2001: 168).

Ainda que Heidegger torne claro que esta submissão ao Eles é uma característica de ser-no-mundo, admite uma distinção entre um self-Eles que regra a quotidianidade e o Self autêntico, percebido em si mesmo. Isto significa que, ainda que estejamos submetidos à prescrição pelo Eles do modo de interpretar o mundo, existe, em termos ontológicos, um Self autêntico. Ser-se parte do reino do Eles comporta a possibilidade implícita de um Ser autêntico, a sua presença velada mas intrusiva revelando simultaneamente que Dasein possui um Self autêntico.

Ora a consequência da nossa escalada no sentido de uma cada vez maior integração é o cessar da existência de um Self autêntico - será o resultado inevitável do encontro do nosso modo de ser quotidiano com a “integração” dos Outros em mim. Com o caráter inescapável da ditadura do Eles

indo ao encontro da propensão dos nossos corpos para se completarem nos objetos que encontramos e a observação dos efeitos que, apenas numa geração, a Internet teve sobre nós tal afigura-se inevitável – de extensão dos nossos órgãos, a técnica passará a fazer parte de nós: nós seremos o Eles. É a própria divisão entre Self autêntico e Eles que perde o sentido, não se tratando de uma absorção no Eles passível de ser interpretada com base na alienação que esta absorção, enquanto fenómeno positivo, prevê. Ao invés, ao nível do conhecimento, da compreensão e da informação, cessa a distinção entre Self e Eles – é este o corolário do desenvolvimento das Tecnologias da Informação e da Comunicação. O que está aqui em questão é, afinal, uma derivação da ideia de Noosfera – ao invés de uma consciência coletiva emergindo do agregado de todos os usuários da Internet, a sinergia proporcionada pelo encontro do humano com a técnica, e o cessar da distinção entre ambos.



## DASEIN NA NOOSFERA: A DESAPROPRIAÇÃO DA INFORMAÇÃO

### 3.1. O humanismo e a verdade do Ser

Não obstante o impacto sobre a autoimagem da superioridade da espécie, anunciar a possibilidade do advento de uma noosfera -da transformação dos humanos em nódulos de uma rede inteligente- não contém uma censura ao pós-humano enquanto consumação da alteração radical dos humanos atuais. Tal orientação condenatória da integração da mente seria, no entanto, o posicionamento do humanismo. Na sua *Brief tiber den Humanismus*, Heidegger, respondendo à pergunta que lhe fora dirigida pelo filósofo Jean Beaufret sobre como voltar a conferir um sentido à palavra “humanismo”, sugere que talvez não devemos aspirar à manutenção do termo. Porque tendem a congelar os assuntos nos seus significados habituais, os nomes impedem-nos de pensar o objeto da nomeação a partir dele próprio. Ao pensarmos aquilo que é nomeado a partir do nome no qual é concetualizado, não nos deixamos interpelar pelo Ser, perdendo a oportunidade de apropriar o assunto de modo a desocultar a sua verdade.

Assim congelada na sua definição, a linguagem concetual do humanismo alberga a razão maior da sua inutilidade para pensar as questões relativas ao humano. Pensando o humano a partir de uma perspetiva previamente estabelecida que pressupõe a interpretação do ente sem colocar a pergunta pela verdade, o humanismo é uma metafísica. E, enquanto metafísica, o pensar da humanidade do ser humano que é apanágio do humanismo edifica-se enquanto determinação que se evade à pergunta pela relação do Ser com o humano. Aliás, em virtude da sua origem metafísica que impede que a humanidade do humano seja pensada na sua essência, o humanismo não pode perguntar pela relação do Ser com o humano - esta não está acessível ao quadro de pensamento no qual se institui. Porquanto a demanda da separação entre humano e não-humano, central ao humanismo, assenta numa pretensão da inequívoca superioridade do primeiro (por que razões, nunca foi verdadeiramente claro, assemelhando-se mais a uma assunção *a priori*), o humanismo rejeita o pós-humano. E como tal rejeição decorre de uma perspetiva que não considera a pergunta pela verdade do Ser, não representa uma condenação justificada.

É em Heidegger que encontramos as ferramentas adequadas à análise do pós-humano. A concepção que Heidegger opõe ao humanismo incita-nos a pensar o humano a partir da sua existência, pois é na existência que o humano é interpelado pelo Ser:

Metaphysics closes itself to the simple essential fact that man essentially occurs only in his essence, where he is claimed by Being. Only from that claim "has" he found that wherein his essence dwells. Only from this dwelling "has" he "language" as the home that preserves the ecstatic for his essence. Such standing in the clearing of Being I call the ek-sistence of man (Heidegger, 1993: 227-228).

Uma vez que, tanto quanto sabemos, a interpelação pelo Ser é exclusiva ao humano, a oposição de Heidegger ao humanismo, longe de traduzir um favorecimento do inumano, exalta ainda mais o humano - impedindo a pergunta pela verdade do Ser, o humanismo retira o humano da sua vizinhança e não faz jus à verdadeira dignidade do homem enquanto pastor do Ser.

Não obstante a sua asserção que a definição da humanidade do humano enquanto existência coloca a ênfase no Ser e não no homem, persiste em Heidegger uma reiteração da superioridade do humano. Nesse sentido, a disparidade entre Heidegger e os humanistas é apenas uma de método, delineada entre explicar o ente a partir do ente ou chegar a enunciar o Ser na sua verdade. Mas essa é uma diferença de método que permite outras explorações, ainda que Heidegger não o tivesse pretendido, porquanto até onde o nosso conhecimento alcança, só o humano está implicado no destino da existência. A sua exaltação do humano não deriva de uma percepção da superioridade humana *per se*, mas porque, enquanto existência, é interpelado pelo Ser. Uma vez que a noção de Dasein (literalmente, "Ser-aí") não tem que coincidir com a noção biológica de Ser Humano, analisar um ente na sua existência dotar-nos-á das ferramentas para percebermos se tal ente possui as características daquele que se deixa interpelar pelo Ser. A pergunta que se impõe é: qual o impacto da integração da Web sobre aquele para quem o Ser é uma questão?

### **3.2. O "Nós" e a potencialidade-de-Ser**

Quais, então, os impactos sobre o Ser do ser humano – isto é, quais os impactos ontológicos- da perda da possibilidade de ser autêntico, em virtude da fusão com o Eles? Afinal, não continuaremos a

habitar o mundo, a possuir um corpo, a cumprir funções fisiológicas, a relacionarmos-nos com os outros fora do domínio da informação? Por maior que seja a ascensão da informação a uma posição de domínio, em configurações que apenas podemos especular, há muita razão na advertência de Lanier aos totalistas cibernéticos, face à tendência destes para privilegiar a informação a despeito dos humanos, segundo o qual a informação é experiência alienada: “Poderá acreditar que a sua mente concebe o mundo, mas uma bala ainda o pode matar. Uma bala virtual, no entanto, não existe mesmo, a não ser que uma pessoa a reconheça como uma representação de uma bala” (Lanier, 2011: 47).

Voltemos por momentos à noção de neotenia. Porquanto a neotenia, representando a incompletude nativa dos humanos que nos permite criar uma lei exossomática que substitua aquela endossomática, abrindo-nos assim a possibilidade de nos completarmos em inúmeras configurações diferentes – sendo a nossa natureza não ter natureza ou, se quisermos, a flexibilidade e adaptabilidade- podemos dizer que o atributo distintivo inerente ao humano neoténico é a possibilidade. É um atributo intrínseco – enquanto é neoténico, o humano é sempre possibilidade. O que acontece a estes atributos quando, a um nível fundamental (aquele do relacionamento com os outros com os quais partilhamos o mundo e aquele do conhecimento) somos alterados?

Heidegger diz-nos que Dasein é existencialmente Ser-possível, comportando a possibilidade de ser livre para a sua potencialidade-de-Ser que, no entanto, nunca é desvinculada. Uma vez que o Ser de Dasein é de tal forma que o permite compreender (ou falhar na compreensão) do que será, tal compreensão “sabe” o que é que a sua potencialidade-de-Ser é passível de alcançar. O Ser da potencialidade-de-Ser reside na compreensão que não emana de uma autopercepção no sentido ótico, antes procedendo do Ser do “aí”. Equiprimordiais com a compreensão na constituição do Ser do aí, os estados de espírito- entendidos como algo que, assolando-nos sem serem causados, determinam as formas pelas quais nos dirigimos às entidades e aos Outros que encontramos no mundo- garantem que Dasein se encontre sempre-já em possibilidades definidas.

Porque a compreensão é existencialmente acompanhada de estado-de-espírito, e porque, ao ter uma disposição, Dasein é revelado como a entidade à qual foi entregue no seu Ser, o Ser do aí é revelado enquanto aquilo que é. A esta entrega de Dasein ao seu Ser, Heidegger chama ser “atirado” para o “aí”. Como Dasein, na sua quotidianidade, não cede às suas disposições, o encontro de Dasein na sua disposição é marcado por uma fuga, e Dasein falha no seu próprio reconhecimento.

Na sua potencialidade de ser, é entregue à possibilidade de se encontrar de novo nas suas possibilidades. No entanto se, com a erosão da distinção entre um Self autêntico face ao “Eu” que se mantém através das variegadas experiências da quotidianidade, este Ser não se distingue mais do “Eles”, deixando de ser algo que pode ser autêntico, o que acontece à possibilidade que Dasein essencialmente é? Atentemos na seguinte passagem:

“(...) because Dasein is in each case essentially its own possibility, it *can*, in its very Being, ‘choose’ itself and win itself; it can also lose itself and never win itself; or only ‘seem’ to do so. But only in so far as it is essentially something which can be *authentic* – that is, something of its own – can it have lost itself and not yet won itself” (Heidegger, 2001: 68).

Porquanto denota, para Dasein, a possibilidade de ser autêntico, a inautenticidade não representa uma relação de cariz inferior com o Ser: “As modes of being, authenticity and inauthenticity are grounded in the fact that any Dasein whatsoever is characterized by mineness” (Ibidem). Ora, ao perdermos a possibilidade de nos encontrarmos num Self autêntico, é a própria distinção entre autêntico e inautêntico que se torna inútil, pois Dasein, uno com o Eles, deixa de ser a sua própria possibilidade: esta pertence ao “Nós”.

Enquanto espécie, não deixamos de ser neoténicos. Somos ainda entregues à possibilidade de prosseguirmos no aperfeiçoamento do nosso envolvimento com a técnica, continuando assim a escalada em direção ao transumanismo, com uma diferença fundamental: essa possibilidade já não está à disposição do indivíduo concebido enquanto alguém que pode romper a ditadura do “Eles” por comportar em si a possibilidade de Ser-autêntico. Ao nível da comunicação e da informação, a possibilidade pertence ao domínio do “Nós”.

Ora este “Nós” que emerge da integração com a Web e com as outras mentes em rede institui-se como a zona de fronteira entre o humano e o pós-humano. Como bem refere Kevin Warwick, em jeito de crítica a Andy Clark, “it could be argued that humans are already digitally enhanced by current technology (...). Yet, despite this for the most part things have remained the same” (Warwick, 2003: 136). Mantendo-se as condições da nossa existência biológica e introduzindo-se essa modificação ao nível da informação e da comunicação, a sociedade e as instituições humanas seriam grandemente afetadas. Se perdemos a individualidade e todo o conhecimento é partilhado por todos, o que será,

por exemplo, da ciência? Como se organizarão as estruturas de poder? Quaisquer que sejam as modificações introduzidas, é certo que, sendo este o primeiro passo que configura uma alteração radical no humano, a decisão de ir mais longe não dependerá dos humanos atuais, mas sim dos humanos ligados no “Nós”.

### **3.3. Noosfera e compreensão**

Especialista em cibernética, Kevin Warwick, que concebe o *cyborg* enquanto o ser resultante da fusão da máquina com o sistema nervoso humano, não vislumbrando nas possíveis melhorias físicas potencial de reconfiguração do humano, defende que a integração do computador com o cérebro é passível de modificar a consciência individual ao ponto comprometer a autonomia do indivíduo. Enquanto nódulos de uma rede inteligente, abdicaríamos da nossa individualidade, porquanto não nos encontraríamos no controlo das nossas faculdades mentais: “such a cyborg would have a different foundation on which any thoughts would be conceived in the first place” (Warwick, 2003: 136).

Warwick conhece em primeira mão os efeitos da integração do humano com a máquina, porque a experimentou: em 1998, foi-lhe implantado um chip de silicone no antebraço, desenhado para comunicar via ondas de rádio com uma rede de antenas no espaço do seu departamento na Universidade de Reading, que por sua vez transmitiam sinais a um computador programado para responder às suas ações. A tecnologia é simples e o experimento consistiu apenas na deteção, pelo computador, da localização de Warwick no edifício, despoletando reações automáticas no ambiente como resposta à sua aproximação. A relevância desta experiência prende-se com a simbiose que o portador do implante registou entre este e o seu corpo, equiparando a sua remoção à morte de um amigo:

“It took me only a couple of days to feel like my implant was one with my body. Every day in the building where I work, things switched on or opened up for me – it felt as though the computer and I were working in harmony. As a scientist, I observed that the feelings I had were neither expected nor completely explainable – and certainly not quantifiable. It was a bit like being half a pair of Siamese twins. The computer and I were not one, but neither were we separate” (Warwick, 2000).

Se o sentimento de união com um implante cuja funcionalidade se regista tão-só ao nível da interação com o ambiente é tão manifesto, as implicações da integração da Web equivaleriam a uma verdadeira fusão da nossa mente com a dos outros, levantando a barreira que distingue o meu conhecimento do conhecimento daqueles. Mas quais, afinal, as características deste conhecimento partilhado por um coletivo formado pelos cérebros em rede e sua relação com a Web? Quais as possibilidades de conhecimento do “Nós”?

Enquanto potencialidade-de-Ser, o tipo de Ser de Dasein repousa existencialmente na compreensão, percebida por Heidegger no seu sentido existencial e não na sua asserção ôntica enquanto assunto sobre o qual demonstramos competência – antes, aquilo sobre o qual temos competência é o próprio Ser. Sendo enquanto compreensão que Dasein projeta o seu Ser sobre possibilidades, também o desenvolvimento da compreensão tem a sua própria possibilidade, nomeadamente aquela de se desenvolver a si própria. Ao desenvolvimento da compreensão Heidegger chama “interpretação”. Pela interpretação, a compreensão não se torna algo diferente. Antes, porquanto a interpretação está enraizada existencialmente na compreensão, não decorrendo a segunda da primeira, é pela interpretação que a compreensão se torna ela própria, sendo as suas possibilidades desvendadas no ato de interpretar.

O cessar da possibilidade de permanência de um Self autêntico, a morte da individualidade acarretada pela nossa união com o “Eles”, faz com que toda a interpretação seja feita pelo “Nós”. Se o nosso Ser é uno com o do “Eles”, sem hipótese de um Self autêntico se manifestar porque já não existe, a interpretação, enquanto o desvendar das possibilidades projetadas na compreensão, tem lugar no “Nós”. Não sendo possível a nível ontológico, a interpretação por um Self autêntico não se chega a desenvolver a nível ôntico (porquanto nada se pode manifestar a nível ôntico se não o for já ontologicamente) pelo que a compreensão só chega a ser si própria no domínio do “Nós”. Mas chegaremos, no domínio do “Nós”, sequer a compreender?

Para chegarmos a destrinçar a natureza do conhecimento proporcionado pela participação no “Nós”, é necessário analisarmos as implicações decorrentes de sermos parte integrante de uma rede inteligente – a noosfera. No que concerne à Web tal como hoje nos é apresentada, é indiscutível que estamos perante uma ferramenta que, para além de ter revolucionado a sociabilidade através da oferta de novas plataformas para a comunicação, nos oferece acesso a aproximadamente tudo o que

quisermos saber a uma imediatez até então desconhecida. Já todos experimentámos a sensação de hipnotismo perante a internet. As demandas de atenção que esta plataforma faz, através da novidade constante com a qual nos presenteia, são por vezes difíceis de recusar, requerendo autodisciplina. Hoje, ao deixarmos a nossa habitação, munimo-nos de pequenos sucedâneos para que possamos, nas nossas ocupações quotidianas, permanecer conectados. Integrados com um computador, numa relação que, afinal, é entre nós e a informação, apresenta-se como consequência provável que, com acesso imediato e integrado a toda a informação que podemos desejar -tendo acesso a tudo- não necessitaremos de aprender nada. Aliás, não precisaremos – “Eu”, pensada enquanto alguém na posse da sua base pessoal de conhecimento, não existo porquanto cedi a minha individualidade a troco de um estado de omnisciência.

Pode ser argumentado que o mesmo movimento de cedência de autenticidade é passível de ser identificável na atual utilização que é feita das tecnologias eletrónicas. Discordo: no estado atual da relação com as tecnologias da informação e da comunicação, o indivíduo pode ainda posicionar-se e conceber-se à margem delas (não obstante as alterações que, enquanto técnica que constrói no mesmo movimento em que é construída, já logrou efetivar), uma vez que a informação disponível requer consulta, obrigando a um tempo de espera entre acesso, consulta e assimilação da informação e portanto escapando-se à transparência que constitui a principal característica da integração, fazendo com que o indivíduo tenha ainda que construir o seu conhecimento. Por seu lado, um acesso integrado à informação apagaría essa divisão entre o indivíduo e informação, pelo que eventualmente deixaria de ser possível distinguir informação de conhecimento, e conhecimento de sabedoria.

A contribuir para um conhecimento integrado estariam as alterações ao nível da comunicação. Tendo em conta que a Web é hoje um meio privilegiado de comunicação, a integração da comunicação acompanharia aquela da informação. Mais que isso – seriam uma só, indistintas entre si, conferindo à permanência no “Nós” um segundo sentido, para além da apropriação da informação da Web por todos: conseguiria distinguir os meus pensamentos daqueles das pessoas que integram a minha rede de contactos? Face à perspectiva de comunicação através de sinais de

pensamento<sup>7</sup>, Warwick ensaia a seguinte consideração: “an individual would be able to communicate, the thoughts they want to, directly onto another’s brain. Would anyone mind if speech becomes obsolete?” (Warwick, 2003: 136).

### 3.4. Audiência e agrupamento

As relações entre individualidade e comunicação, particularmente as formas de comunicação mais propensas ao agrupamento, são elucidadas por Pascal Quignard na sua obra *La Haine de la Musique*, na qual contrapõe o sentido da audição àquele da visão. Ao contrário desta, aquela não pode ser suspensa. Porque as orelhas não têm pálpebras, estamos submetidos à penetração sonora todos os instantes da nossa vida: quando adormecemos é o último sentido a repousar e o método primário para despertarmos é dirigido à audição. Sobre o som, Quignard diz: “Indelimitable, nadie puede protegerse de él. No hay un punto de vista sonoro. No hay terraza, ventana, torrón, ciudadela, mirador panorámico para el sonido. No ay sujeto ni objeto de la audición. El sonido se precipita. El es violador” (Quignard, 1998: 60). Por perceber no domínio sonoro a presença de uma ubiquidade, a consideração de Quignard assenta numa ligação entre ouvir e obedecer, equivalendo o sentido da audição à tendência para a obediência (o próprio verbo “ouvir” deriva do latim “obaudire”, que derivou também no verbo “obedecer”).

Ao contrário do reflexo espelhado, nada no domínio sonoro representa uma imagem localizada de nós próprios. A única instância equiparável ao nosso duplicado num espelho é o eco – mas este dispersa-se. Em Quignard, aqui reside a característica que define o sonoro: a inconsistência e não delimitação da forma, que faz da audição a única experiência que nos confere acesso, no domínio do sensível, à ubiquidade. Porque não delimita nada, o sonoro destinou os ouvidos ao agrupamento, representando uma tendência inversa à individuação. Ora a mesma tendência para o agrupamento inerente à audição, tal experiência de ubiquidade, seria igualmente característica da mente integrada. Tal como as orelhas, a mente integrada também não teria pálpebras. Hoje, a despeito da nossa recente familiaridade com as Tecnologias da Informação e da Comunicação que

---

<sup>7</sup> Recentemente, um grupo de investigadores conduziu um experimento que efetuou a transmissão de informação entre cérebros humanos dispensando o recurso a sistemas sensoriais motores ou periféricos. *Paper* disponível em: <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0105225#s2>

conferiu novo significado ao nosso estar entre os Outros, podemos desligar-nos, tal como podemos fechar os olhos. A um nível integrado, encontraríamos a mesma vocação para a obediência constitutiva do fenómeno da audição, exaltada pela inclinação da Web no sentido da despersonalização da informação e aniquilação das barreiras pessoais entre os utilizadores em rede.

Ademais, a suspensão da identidade não se verifica apenas pela audição no seu sentido literal, pois não só os ouvidos têm uma audiência -uma *obaudientia*- genuína. Na verdade, Quignard considera que apenas existem duas escutas verdadeiras: a primeira é a da música douta. A segunda é a leitura de romances, na qual “la enunciación desaparece, la recepción vacila y se funde en su origen, nace la turbación y de ello atestigua la perdida de identidad” (Ibidem, 72). Em tal leitura, propícia à suspensão do julgamento crítico, o leitor perde-se na beleza e na perturbação psíquica à qual está entregue. Se na oralidade nos fascinamos pela palavra e pela ideia que procuramos transmitir, podendo até não ouvir o outro no verdadeiro sentido sugerido por Quignard por estarmos demasiado absorvidos pelas ideias que esperamos, quando o outro se silencia, transmitir no ato do discurso, nesta audiência abandonamos a nossa identidade. Bem entendido, Quignard refere-se aqui ao romance - a leitura de um ensaio, diz, não surte semelhante efeito de suspensão crítica e identitária. Mas as características da Web que estão congeladas no *software* e que fazem com que se dissolvam as barreiras individuais e se privilegie o agrupamento, em conjugação com a nossa submissão ao “Eles”, permitem-nos afirmar que estamos perante semelhante configuração de suspensão – que, no caso das tecnologias integradas, se institui como um abandono- da identidade. Aliás, a consideração de Quignard de que “Los auditores abandonam su identidad al mismo tiempo que la oralidad” remete-nos para o questionamento retórico de Warwick sobre a importância do possível desaparecimento do discurso (Ibid., 73). Da mesma forma, a referência à tendência para o agrupamento inerente à audição e a suspensão da identidade que constitui a leitura de um romance remete-nos para a consideração de Warwick acerca das alterações à consciência individual - especificamente a perda de identidade- passível de advir pela integração da máquina e do sistema nervoso humano.

### **3.5. “Centauro ontológico”?**

Nas suas *Regras para o parque humano*, onde analisa a iminência da fabricação do humano como um mecanismo de autodisciplina sucedâneo ao humanismo, que falhou na sua tentativa de tornar o humano mais dócil, Peter Sloterdijk oferece-nos uma nova visão da clareira (*Lichtung*) heideggeriana. Em Heidegger, que concebe a existência de uma clareira no seio do ente, efetuando um jogo de ocultação e desocultação pelo qual o ente é desocultado, o humano é requisitado pela clareira como o pastor do Ser. Porquanto é o Ser que requisita o humano, a sua tarefa de guardião não é conduzida da forma que lhe aprouver, e conseqüentemente a natureza humana decorre do encargo de guardar e corresponder ao Ser. Contrariamente, Sloterdijk concebe a clareira não como o lugar em que o humano, interpelado pelo Ser, se instala para preservar a sua precedência, mas sim um lugar de combate e de seleção, onde o humano, cujo ser é indeterminado, se produz a si mesmo, desprovido de anterioridade face ao combate que se trava na clareira.

Uma característica da era antropotécnica consiste em serem “cada vez em maior número os seres humanos que vão parar ao lado activo ou subjectivo da selecção, mesmo não tendo escolhido voluntariamente o papel de selectores” (Sloterdijk, 2007: 62). Ora a escolha sobre que manipulações tecnológicas e biotecnológicas seriam passíveis de ser aplicadas ao humano recairia sobre o “Nós” – seria o “Nós” que chegaria ao lugar de selecção que é a clareira – o “Nós”, lembro, representando a primeira construção verdadeiramente antropotécnica, porquanto, a despeito da impossibilidade de conceber o humano à parte da técnica (que é a marca da nossa condição neoténica) esta ainda não logrou modificar radicalmente o humano.

Para compreendermos o impacto acarretado pela ponderação da modificação do humano pela técnica por seres que já o foram, no primeiro nível que pode ser identificado com uma verdadeira ciborgificação, basta lembrarmos a sugestão dos transumanistas no sentido da administração de drogas cognitivas para ajudar o indivíduo a decidir se quer embarcar nas transformações que os transumanistas advogam e rapidamente a exortação nietzschiana “torna-te naquele que tu és” vem-nos à mente. É que a remoção da barreira que, intelectualmente e ao nível da mente, separa o indivíduo dos Outros, salientará que, a despeito de tal nível de assimilação proporcionada pela integração da Web, há sempre uma descontinuidade. Será então provável que queiramos colmatar essa falha percebida – e se dispusermos dos meios tecnológicos para o fazermos, fá-lo-emos. Por isso é previsível que a escalada para o pós-humanismo não parará com a integração da mente, por isso é que as aspirações transumanistas são reais – porque depois do primeiro passo nos

reconfigurar enquanto “Nós”, queremos terminar-nos. Desta feita, os desejos transumanistas de *mind-upload* não parecem despropositados, aparentando até ser mais que uma aspiração de um conjunto de excêntricos deslumbrados com as possibilidades da tecnologia – poderão de facto ir ao encontro das aspirações dos humanos integrados no “Nós”.

À integração no “Nós” corresponde uma corrupção e confusão dos itens constitutivos da estrutura de ser-no-mundo, o estado básico pelo qual Dasein se caracteriza existencialmente. Ainda que seja o “Eles” a entidade da qual Dasein não se distingue na sua quotidianidade (a própria demarcação face a esta entidade implicando um reconhecimento da autoridade da mesma), vimos anteriormente que Dasein possui um Self autêntico. Permanecendo no “Eles” para lá de qualquer reivindicação de autenticidade, Dasein deixa de ser o seu “aí”, porquanto já não é entregue à possibilidade de se encontrar na sua potencialidade-de-Ser. E, ainda que essa modificação essencial na estrutura de Dasein se verifique tão-só ao nível do conhecimento e da comunicação, a disrupção desses domínios é suficiente para despoletar uma mutação ontológica no humano, não apenas por alterar estruturalmente a nossa relação com os Outros, mas – e principalmente- porque corrompe Dasein na sua potencialidade-de-ser. De facto, ao nível do indivíduo, a apropriação do Self pelo “Nós” acarreta a desapropriação da informação. Na sua carta sobre o humanismo, Heidegger afirma, acerca do ato de favorecer:

(...) favoring [*Mögen*] means to bestow essence as a gift. Such favoring is the proper essence of enabling, which not only can achieve this or that but also can let something essentially unfold in its provenance, that is, let it be. It is on the "strength" of such enabling by favoring that something is properly able to be. This enabling is what is properly "possible" [*das "Mögliche"*], whose essence resides in favoring (Heidegger, 1992: 229).

Favorecer deve, neste contexto, ser interpretado enquanto querer, que é o ato em virtude da qual algo pode chegar a ser. Ora a permanência no “Nós” vedaria ao indivíduo tal apropriação da informação, sem a qual a informação não chega a ser – neste caso, não chega a ser conhecimento. Contrariamente à fuga perante as suas disposições ao ser “atirado” para o seu “aí”, na qual Dasein retém a sua potencialidade-de-ser, sendo entregue à possibilidade de se encontrar de novo nas suas possibilidades, a integração no “Nós” implica que temos apenas acesso a informação – não é uma

questão de a interpretação não ter lugar e assim não poder libertar a compreensão para a sua possibilidade-de-ser, mas sim de inexistência de compreensão porquanto tudo é informação. Ao contrário da permanência quotidiana na ditadura do “Eles”, não estamos a obedecer pois a obediência implica a existência de uma individualidade que se encontra condicionada.

A resposta à questão colocada no final do primeiro capítulo ganha, agora, contornos claros: não obstante a flexibilidade que lhe é conferida pela sua constituição inacabada, o humano não é um centauro ontológico que absorve toda a técnica e a torna parte da sua essência. Consistindo em possibilidade, na existência que nos permite pensar o humano sem recurso ao humanismo, a essência do humano, à qual é entregue em virtude da sua condição neoténica, pode afinal ser afetada pela subversão das suas estruturas essenciais e corrupção dos elementos inerentes ao seu Ser-aí, permutando a sua autenticidade a troco de uma onisciência capaz de eliminar as fronteiras pessoais.

As nossas possibilidades no domínio da comunicação e da informação – com o impacto que tais esferas têm sobre todos os domínios da vida e da sociedade- não poderiam ser conceptualizadas à parte da integração: o *cyborg* seria a nossa ontologia. O que faria essa superentidade com a característica existencial que é a potencialidade-de-Ser, agora entregue ao “Nós”? Porquanto se regeria por estruturas e capacidades cuja partilha não se encontra ao alcance da nossa mente anterior à integração, afigurar-se-ia difícil antecipar as características inerentes à Noosfera, essa superentidade emergente da desapropriação da informação e dos processos de pensamento pela parte do indivíduo concebido como portador da sua base de conhecimento – mas não é esse o nosso objetivo: este consiste em aferir, ontologicamente, a possibilidade da mutação do humano.

Não é suficiente que, com base na antecipação de um encontro entre as potencialidades abertas pelas tecnologias especulativas e emergentes e o *ethos* neoliberal, anunciemos o advento de uma condição pós-humana: é necessário que as alterações viabilizadas pela tecnologia afetem o humano na sua essência- que é a existência, que se manifesta enquanto possibilidade. O conceito de Dasein é aqui útil porque nos permite analisar o Ser daquele que, ao existir, existe à parte da bagagem humanista. O humano pertence ao Ser existindo na verdade deste, e por isso só do Ser pode chegar a prescrição de normas que sustentem e veiculem o humano. De outro modo, toda a lei, incluindo a do humanismo, carece de autoridade porquanto é um mero constructo da razão humana. Afinal, “More essential than instituting rules is that man find the way to his abode in the truth of Being”

(Ibidem, 262). É na verdade do Ser que devemos procurar o aval ou a censura de determinada conduta – e a verdade do Ser reprova o transumanismo.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O historiador Bruce Mazlish contempla a História enquanto um gradual movimento de aniquilação das ilusões acerca do estatuto do humano – três grandes discontinuidades na forma como nos percebemos e ao nosso lugar no universo: a Revolução Copernicana com a sua rejeição da pretensão de que somos o centro do cosmos, a teoria da evolução que provou que não somos fundamentalmente distintos dos outros animais, e o inconsciente de Freud, que nos mostrou que não somos sequer completamente racionais. A estes abalos na autoimagem da espécie soma-se a previsão de uma quarta discontinuidade, destinada a destruir a divisão artificial entre humanos e máquinas, concebida como um constructo da nossa razão, desnecessário porquanto é tributário de uma visão nociva do humano. A presente análise procurou demonstrar que esta é uma perspectiva desenraizada do reconhecimento da vocação ontológica da técnica.

As três discontinuidades que obrigaram a um repensar da singularidade do humano através da reconceptualização do nosso lugar no universo, da aceitação da partilha de características essenciais com outras formas biológicas e de um maior conhecimento do funcionamento da mente humana não são equiparáveis às relações hodiernas entre humano e técnica. Tendo o humano, ao longo da sua história, sido construído pela técnica, sendo inclusive impossível imaginarmo-nos à sua revelia, assistimos hoje à transformação da técnica que, tornada antropotécnica, está apta a dar início à fabricação do próprio humano.

A análise do impacto da integração com o “Eles”, que é o “quem” do Dasein quotidiano e que representa a estrutura na qual, pela qual e contra a qual toda a compreensão ocorre, mostrou-nos o potencial ontológico do encontro da arquitetura da Web -congelada por virtude do fenómeno de *lock-in* inerente ao *software*- com a tendência do humano para se completar em entidades que lhe são exteriores. A entrega ao “Nós” (com a propensão para a audiência, numa verdadeira *obaudientia* que caracterizaria, ontologicamente, a integração da mente numa permanência constante dos Outros, assim eliminando as barreiras individuais), permitida pela constituição de Dasein enquanto possibilidade, subverte a própria possibilidade, característica fundamental do Ser do humano enquanto existência. Assim, a mesma possibilidade que, em virtude da sua condição neotécnica, constitui o humano, pode ser perseguida até ao ponto de, verificadas determinadas condições, deixar de o constituir.

A ancoragem desta análise na evolução das Tecnologias da Informação e da Comunicação no sentido de uma progressiva transparência em uso culminando com a total integração da Web não constitui uma previsão. Determina-se antes como exemplo, ainda que informado, de uma tecnologia passível de se revelar pós-humanizadora. Mas, enquanto exemplo, cumpre a sua função – permitir-nos chegar a perceber se algo como uma condição pós-humana pode, em termos ontológicos, advir, logrando modificar o humano no seu Ser. Neste sentido, a análise existencial-ontológica que colocou a integração da Web no seu centro mostrou que a possibilidade e plasticidade que nos foram entregues em virtude de uma incompletude nativa não são ilimitadas, que a técnica nos pode construir em maior medida que a construímos a ela e que os recentes e futuros desenvolvimentos da tecnologia obrigam a um maior policiamento da fronteira entre humano e técnica.

Assim, o humano – não olhado com recurso à linguagem do humanismo, que reitera a prioridade do humano apenas por ser humano, mas pensado enquanto aquele que, por ser entregue ao sentido da existência, está à escuta do Ser - não é entregue à possibilidade de ser tudo o que lhe aprouver, porquanto não goza de tal flexibilidade ontológica na sua relação com a técnica. A escalada da nossa interpenetração com a técnica poderá, afinal, perigar a existência do humano enquanto aquele para qual o Ser é uma questão, e a construção do humano pela técnica desejada pelos transumanistas arrisca-se a ser a *derradeira* construção do humano pela técnica. A medida em que seremos afetados pela tecnologia no futuro depende daquela da nossa compreensão de que a máquina, que antes de ser técnica é social, é também ontológica – tal é a essência da tecnologia hodierna, exacerbada pela motivação subjacente ao desenvolvimento das tecnologias especulativas e emergentes. Ao humano, enquanto pastor do Ser, cabe agora a vigilância das fronteiras entre técnica e humano, sob o risco de, nas transações de *homo faber* às quais fomos entregues porque somos essencialmente *possibilidade*, deixarmos precisamente de o ser.

## BIBLIOGRAFIA

- Abram, David (2007), *A Magia do Sensível: Percepção e Linguagem num mundo mais do que humano*, Tradução de João C. S. Duarte, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- Agar, Nicholas (2007), "Whereto Transhumanism? The Literature Reaches a Critical Mass", *Hastings Center Report* 37(3): 12-17
- Babich, Babette (2012), "Nietzsche's Post-Human Imperative: On the 'All-too-Human' Dream of Transhumanism", *The Agonist* (online), 4 (2)  
Disponível em: [www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011\\_08/Dream\\_of\\_Transhumanism.html](http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/Dream_of_Transhumanism.html)
- Bostrom, Nick (2005), "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology* 14 (1): 1-25
- Clark, Andy (2003), *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press
- Dufour, Dany-Robert (1999), *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Calmann-Lévy
- Elliot, Carl (2003), "Humanity 2.0". In *Wilson Quarterly*. pp. 13-20
- Garcia dos Santos, Laymert. (2003), "Tecnologia e seleção: Variações sobre o futuro do humano" em Hermínio Martins & José Luís Garcia (coords), *Dilemas da Civilização Tecnológica*, 149-168. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais
- Fukuyama, Francis (2002), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux
- Haraway, Donna (1991), "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, 149-182, New York: Routledge
- Heidegger, Martin (2001) [1962], *Being and Time*, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford e Cambridge: Blackwell
- — — . (1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Translated by William Lovitt, New York and London: Garland
- — — . 1993 (1947), "Letter on humanism", *Basic Writings*, Editado por David Farrell Krell, 213-265, San Francisco: Harper Collins
- Hood, Webster F. (1983), "The Aristotelian Versus the Heideggerian Approach to the Problem of Technology", em Carl Mitcham & Robert Mackey (eds), *Philosophy of Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology*. 347-363. New York: The Free Press
- Lanier, Jaron (2011), *Você não é um gadget: Um manifesto*, Tradução de Sandra Madureira, Lisboa: Arcádia
- Laughlin, Charles (1997), "The Evolution of Cyborg Consciousness", *Anthropology of Consciousness* 8 (4): 144-159
- Licklider, J.C.R. (1960) "Man-Computer Symbiosis", *IRE Transactions of Human Factors in Electronics*, HFE-1(1), 4-11
- Martins, Hermínio (2011), *Experimentum Humanum: Civilização Tecnológica e Condição Humana*, Lisboa: Relógio D'água.

- Mazlish, Bruce (1993) *The Fourth Discontinuity: The Co-Evolution of Humans and Machines*, Yale University Press
- More, Max (1990), "Transhumanism: Towards a Futuristic Philosophy"  
Disponível em: <http://www.futurology.it/Documentazione/Transhumanism%20-%20Toward%20a%20Futurist%20Philosophy.pdf>
- — — . (2013), "The Philosophy of Transhumanism", em Max More & Natasha Vita-More (eds), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, Oxford: Willey-Blackwell
- Nietzsche, Friedrich (2008) [1883], *Assim Falou Zaratustra*, Traduzido por M. de Campos, Mem-Martins: Europa-América
- — — . (2008) [1886], *Para Além de Bem e Mal*, Versão de Hermann Pflüger, Lisboa: Guimarães
- Pearson, Keith Ansell (1997), *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London&New York: Routledge
- Rhodes, Bradley (1997), "The wearable remembrance agent: A system for augmented memory", *Personal Techniques*, I, (4), pp.218-224
- Quinard, Pascal (1998), "Ocurre que las orejas no tienen párpados", *El Odio a la Música: Diez pequeños tratados*, Tradução do francês de Pierre Jacomet, 59-76, Santiago de Chile: Andres Bello
- Scott, Phil. (2001), "Eye Spy", *Scientific American*, (Online)
- Sloterdijk, Peter (2007), *Regras para o Parque Humano*, Tradução de Manuel Resende, Coimbra: Angelus Novus
- Sparrow, Robert (2011), "A Not-So-New Eugenics: Harris and Savulescu on Human Enhancement," *Hastings Center Report* 41, (1), pp. 32-42.
- Sorgner, Stefan Lorenz (2009), "Nietzsche, the Overhuman and Transhumanism", *Journal of Evolution and Technology*. 20 (1): 29-42
- Starter, T., S. Mann, B. Rhodes, J. Levine, J. Healey, D. Kirsch, R. W. Picard e A.P. Pentland (1997), "Augmented Reality Through Wearable Computing", *Presence, Special Issue on Augmented Reality*, (Online)
- Stock, Gregory (1993), *Metaman: The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism*, New York: Simon and Schuster
- Vandenbergh, Frédéric (2006), "Nous n'avons jamais été humains", *Complexités du posthumanisme: Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*, traduzido do inglês por Henri Vaugrand, 57-90, Paris: L'Harmattan
- Vinge, Vernor (1993), "The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era", comunicação apresentada no Simpósio VISION-21 patrocinada pelo NASA Lewis Research Center e o Ohio Aerospace Institute, 30 e 31 de Março, 1993
- Warwick, Kevin (2000), "Cyborg 1.0", *Wired*, (Online), 8 (2).  
Disponível em: <http://archive.wired.com/wired/archive/8.02/warwick.html>
- — — . 2003. "Cyborg morals, cyborg values, cyborg ethics", *Ethics and Information Technology* 5: 131-137