

O FENÓMENO DA ÉTICA E O FUTURO PÓS-HUMANO: BREAKING THE FINAL SPELL¹⁸²

DAVID G. SANTOS

Universidade da Beira Interior

A ideia de um futuro pós-humano e a noção de um fenómeno da ética tal como as entendo aqui trazem consigo problemas filosóficos que são relevantes ao ponto de ser meu dever, desde logo, esclarecer o que entendo pela terminologia que aqui uso. A presente intervenção parte da principal suposição daquilo a que vulgarmente se designa de uma perspectiva naturalista metafísica que aqui, por não ser o local indicado, não discuto directamente. Neste sentido, esta intervenção afasta-se de leituras cripto-historicistas relativamente aos seus principais eixos: o termo 'pós-humano', a título de exemplo, nada tem aqui que ver com uma leitura teleológica da História, do seu suposto sentido e do seu fim – com os característicos matizes pessimistas e tecnofóbicos que, apesar da sua longa história no pensamento humano, ainda hoje definem os mais centrais rumos de algumas das principais perspectivas especulativas do pensamento filosófico contemporâneo¹⁸³.

182 O título da presente intervenção colhe a sua principal inspiração na obra de Daniel Dennett: Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell – Religion as a Natural Phenomenon* (London:2007).

183 Não é aqui o local adequado, mas sobre esta questão muito haveria certamente a dizer. As raízes deste tipo de aproximações – e que se prolongam de forma surpreendentemente contínua até à presente data – são praticamente simultâneas e paralelas ao nascer da especulação filosófica. Para além do que desde logo se lê no trabalho especulativo das cosmogonias filosóficas – por exemplo com a visão hesiódica da origem associada desde logo à decadência decorrente das várias idades do tempo –, dos pré-socráticos, com Anaximandro e a sua intuição de um aspeiron ao qual os seres pela sua injustiça pagam castigo e retribuição, por exemplo, passando pelo mestre ateniense, Platão – com uma elegante mitologia filosófica da necessidade de um horizonte de regresso ao Bem e da concomitante sabedoria acerca da verdade, da necessidade urgente de uma luta contra a funesta retórica sofista do seu presente e de um reconhecimento da autêntica realidade no suposto devir mundano –, a ideia fatalista de uma decadência do presente, personificada, na actualidade pelo temor e reprovação da técnica abunda pela história da filosofia e prende-se, do meu ponto de vista, quase sempre com molduras e enquadramentos religiosos mais ou menos explícitos e que facilmente se reconhecem, como M. Eliade o referiu nos seus numerosos estudos comparatistas das religiões [vide com particular interesse: Mircea Eliade, "The Quest for the 'Origins' of Religion", in *History of Religions* 4.1 (1964), 154–169; *ibid.*, Patterns in Comparative Religion, (New York: 1958); *ibid.*, The Sacred and the Profane: The Nature of Religion (New York: 1961)], na postulação mitológica sistemática de um princípio exemplar, na reconstrução de um passado de sentido ideal, numa sacralização do natural e da origem, seguindo-se então a visão pessimista do presente ou do imediato e regra geral uma visão utópica de um futuro e de um determinado nexa da História comprometido com o Homem e a consumir apenas por ele. Com o despontar do movimento intelectual, cultural e artístico do Romantismo, assiste-se, na especulação filosófica ocidental, a uma nova vaga deste tipo de abordagens: Hegel e, posteriormente, na mesma esteira, Heidegger, são, para mim, expressões absolutas de um filão que continua até aos dias de hoje a marcar presença naquela que é vulgarmente apelidada nos meios académicos como 'filosofia continental', com autores que no mundo contemporâneo devem as suas perspectivas a este tipo de abordagens; só para mencionar alguns: Kant, Sartre, Deleuze, Derrida, bem como Lacan, Žižek e Badiou, embora numa heterogeneidade filosófica que valeria a pena precisar aqui, são, a meu ver, receptores e continuadores desta tradição no plano da especulação filosófica tradicional a Ocidente. Na senda do que aqui aponto, é importante notar que Hans Jonas já tinha identificado a tradição existencialista vinda de Sartre e Heidegger com as correntes

Para compreender com clareza a minha exposição, importa antes definir com cuidado o significado da principal terminologia que vou usar.

Com a expressão 'pós-humano', e dado o actual carácter polissémico do termo, importa quanto antes esclarecer que o vocábulo tal qual dele aqui faço uso, e de resto como nos principais eixos da especulação naturalista onde me reconheço, assenta principalmente na ideia de que há uma essência do humano e de que é possível dar dela uma definição. A controvérsia de que tem sido alvo esta noção está amplamente atestada por toda uma bibliografia filosófica avançada desde logo na área da Filosofia Antiga – com a constante preocupação platónica e aristotélica sobre uma definição do Homem –, mas aqui, para o efeito que pretendo produzir na minha apresentação, uso uma definição que penso colher alguma unanimidade e que não deve instaurar grandes polémicas. Defino natureza humana partindo, portanto, de uma perspectiva naturalista da realidade:

gnósticas da idade antiga tardia [Hans Jonas, Gnosticism, Existentialism, and Nihilism, in *The Phenomenon of Life* (New York: 1996); na mesma linha, relevando por sua vez uma certa leitura da monumental obra de Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*, e prolongando-a para uma especulação directa acerca dos modos habituais da consciência humana actual, vide: Neil Evernden, *The Natural Alien: Humankind and Environment* (Toronto: 1993)] – relevando assim o carácter pernicioso que tiveram na constituição da actual e essencial estranheza do Homem face ao mundo natural e, portanto, na solidificação de um paradigma irracional da dualidade ontológica que muitos teimam em prolongar, regra geral, dissimulados em artifícios retóricos intrincados mas em lógicas que, a meu ver, além de se deverem simplesmente a eventuais correntes religiosas gnósticas, são de forma paradigmática religiosas e como tal, dizem respeito fundamentalmente a um certo tipo de consciência religiosa universal que constitui a essência das religiões. O mito de uma civilização verdadeiramente 'boa' (forte), explicitamente vislumbrada, por exemplo, pela genealogia da moral de Nietzsche na Grécia Antiga, e a intuição de uma modernidade 'doente' e 'decadente' que seria urgente criticar – traduz também de igual modo esta expressão especulativa. No eixo mais da filosofia política e de uma certa sociologia crítica da História, é de igual modo importante relevar que também Rousseau tem um papel preponderante nesta direcção: a ideia de um bem original está perpetuada na sua leitura genealógica da sociedade contemporânea e prolonga-se, por exemplo, em versões hoje em voga da apreciação intelectual contemporânea, por exemplo veiculadas por Gilles Lipovetsky, Zygmunt Bauman e Francis Fukuyama. A ideia de uma actual 'era do vazio', de uma 'vida fragmentada' ou de um 'fim da história' e de uma consequente necessidade, urgência e até 'dever' moral de reconduzir o Homem a um novo paradigma 'espiritual', libertando-o da 'angústia' 'da espiral da paixão consumista', releva bem o carácter pessimista destas perspectivas. A própria noção de um futuro pós-humano, tem aliás, nesta linhagem a sua origem: a sua problematização no campo da filosofia, creio, tem sido levada a cabo principalmente nestes eixos – com a característica fobia da novidade, da técnica e do futuro – mas, quedados hoje em dia a maior parte dos historicismos teleológicos, desta vez já com uma visão truncada relativamente à possibilidade de um regresso original ao Bem e a uma suposta harmonia 'ética' 'original'. No plano explicitamente político, as utopias socialistas marxistas e o seu reclamar da necessidade urgente e inevitável da expansão de um 'socialismo científico', são, creio, expressões desta longínqua tradição. Num plano mais heterodoxo, as ideias veiculadas por esta corrente especulativa na filosofia política têm desaguado no prolífico campo do anarco-primitivismo de teor político e social com as suas lutas contra o mundo civilizado contemporâneo com John Zerzan, Robert Wolff, Noel T. Boaz, Chris Stringer, G. J. Sawyer, Derrick Jensen, John Livingston, Stanley Diamond e, evidentemente, com o famoso mártir desta corrente, Theodore John Kaczynski. Como tentarei mostrar ao longo da minha exposição, coloco-me evidentemente longe de todo este tipo de abordagem: se em 1912, F. M. Cornford escreveu uma obra seminal como o *From Religion to Philosophy – A Study in the Origins of Western Speculation* (London: 1912), descrevendo o suposto princípio da Filosofia justamente a partir dos fenómenos religiosos antigos, o presente trabalho deixa transparecer a minha tese de que está ainda por escrever uma história crítica geral da Filosofia, fundamentalmente enquanto movimento religioso dissimulado e oculto numa suposta racionalidade translúcida que tem enquistado o movimento sério e transparente, rumo a um pensar sem preconceitos e pressuposições primitivas pouco razoáveis. Sobre a presença do mito e de uma razão mitológica com todas as suas metáforas é importante ler: Leszek Kolakowski, *The Presence of Myth* (Chicago: 2001).

A ideia de natureza humana corresponde a uma soma conceptual do comportamento e das características genéticas que são típicas da espécie humana decorrentes mais de factores genéticos do que de factores ambientais¹⁸⁴.

Relativamente ao conceito de um fenómeno da ética que aqui pretendo introduzir, também importa quanto antes esclarecer: o termo visa apenas estabelecer uma matriz mais ou menos ampla de trabalho. Fenómeno da ética, ou fenómeno ético, no lastro de uma tradição naturalista da psicologia evolutiva e da teoria da mente que se está agora a estabelecer com plena força e na qual, como já atrás alertámos, nos reconhecemos, significa nesta apresentação:

Conjunto de comportamentos animais de várias ordens de complexidade no qual, em sentido lato, se reconhece pelo menos a vontade social de sentido de justiça, de reciprocidade bondosa e de altruísmo cooperativo (sublinho: independentemente destes termos referirem ou não algo proposicionalmente passível de valor de verdade ou não num debate meta-ético).

Dados os principais termos da minha apresentação agora esclarecidos, o que pretendo nesta intervenção argumentar pode resumir-se na seguinte agenda:

a) O fenómeno ético é geralmente associado ao humano; contudo, como de resto todas as presentes evidências de investigação da psicologia evolutiva apontam, b) o comportamento ético é uma disposição que se pode retrair e reconduzir de forma contínua pelo menos até alguns matizes do comportamento básico animal; dado a) e b) vou clarificar a ideia de que estas disposições são instrumentos de sobrevivência da vida¹⁸⁵ e de que por isso mesmo o fenómeno ética, por ser um acontecimento de ordem complexa¹⁸⁶, está sujeito às mesmas regras de pressão da selecção natural e que por isso mesmo tem em si inscrito a possibilidade da sua extinção. Vou concluir a minha apresentação clarificando esta fragilidade imanente ao fenómeno ético, apontando para a ideia de que a extinção dele, e de que o significado de um futuro pós-humano, tal como neste horizonte de trabalho o interpreto, só pode ser pensado relevando justamente o seu carácter de elemento emergente, estruturalmente comprometido com a realidade do que é, e sujeito ao desvanecer de todos os sistemas de padrões de identidade permanente, em processo e persistentes no tempo.

A grande maioria do trabalho na história da filosofia em torno da ética, independentemente até do teor da maioria das discussões meta-éticas que nele se tem recentemente encerrado, gravitou sempre em torno de um omnipresente antropocentrismo explícito ou, pelo menos, subjacente.

184 O problema que nesta passagem se revela é objecto de grande controvérsia científica e filosófica. A questão de achar um hipotético balanço entre o determinismo genético e o determinismo ambiental é por mim encarada, na esteira de alguns trabalhos nesta direcção, como um obstáculo inexistente. O problema de uma falsa dicotomia vem, a meu ver, do legado de uma ontologia dualista reconduzível pelo menos até à Grécia Clássica e é facilmente superada pelas evidências de que a genética de cada indivíduo genuinamente se exprime conforme for estimulada pelos factores ambientais. Sobre esta posição, vide por exemplo: Matt Ridley, *The Agile Gene: How Nature Turns on Nurture*, (New York: 2004)

185 Note-se que a vida é também cada vez mais de forma indiscutível um fenómeno de ordem complexa. Vide: Ricard Sole, Brian Goodwin, *Signs of Life: How Complexity Pervades Biology*, (New York: 2002); Martin A. Nowak, *Evolutionary Dynamics: Exploring the Equations of Life*, (Harvard: 2006);

186 Sobre o que aqui entendo por graus de complexidade, leia-se: Melanie Mitchell, *Complexity: A Guided Tour*, (Oxford: 2009); Cf. Jeffrey Kluger, *Simplexity: Why Simple Things Become Complex*, (New York: 2008).

O cognitivismo, o não cognitivismo, o emotivismo defendido por autores como A.J. Ayer and C.L. Stevenson, o quase-realismo de Simon Blackburn ou até o prescritivismo avançado por R. M. Hare, são debates que de uma maneira ou de outra se furtam à evidência cada vez mais premente de que o espaço da ética, sejamos ou não até realistas platônicos no que diz respeito ao bem e ao mal, é um lugar comum, partilhado entre Homens e, pelo menos, alguns animais não humanos. A filosofia tem debatido ao longo da história a ética fechada nos seus próprios eixos: auto criticando as estruturas especulativas criadas por uns, debatendo questões relativas à sua fundamentação teórica, construindo autênticos sistemas de regulamentação da ação, do dever e do direito, pensando apenas moderadamente o seu próprio enquadramento no campo recentemente aberto pelo trabalho da meta-ética¹⁸⁷, da metametafísica¹⁸⁸ e da filosofia da filosofia¹⁸⁹.

A meu ver, o problema de todas estas abordagens é que, estando obcecadas por uma autêntica procura da justificação fundadora do pensamento nos seus diversos matizes e áreas, desconsideram ou recusam até à partida a necessidade de estabelecerem um vínculo ao trabalho que por exemplo a psicologia evolutiva tem vindo a desenvolver, recentemente, de forma prolífica, na área da religião e na sua controversa naturalização¹⁹⁰ – agora até trabalhada nas suas implicações filosóficas em *Breaking the Spell*, de Daniel Dennett¹⁹¹.

Tal como interpreto as evidências avançadas por esta área, penso que não há outra forma de omitir a importância desta naturalidade fundadora de uma reflexão séria e cuidada da ética. Mas esta posição que aqui avanço traça um horizonte mais alargado – ela agita os próprios fundamentos da Filosofia, na medida em que se aceita que é necessária uma recondução da ética à naturalidade; deste ponto de vista, a especulação humana, por si só, e seja qual for a sua figura, deve de igual modo ser sujeita à mesma recondução redefinidora.

Uma perspectiva sobre a ética, tal como aqui a quero lançar, é essencialmente um olhar sobre o comportamento, o seu desenvolvimento e a sua emergência de grau complexo relativamente ao fenómeno vida com todas as suas implicações. Reconduzido à naturalidade animal, o espaço da

187 Na especulação contemporânea metaética, para melhor entender uma posição em que me reconheço parcialmente deve ler-se: J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London: 1991).

188 Cf. *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, David Chalmers; David Manley and Ryan Wasserman (ed.), (Oxford: 2009)

189 Cf. Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, (London: 2008).

190 Cf. Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (Oxford: 2002); Nicholas Wade, *The Faith Instinct: How Religion Evolved and Why It Endures*, (New York: 2009); Justin L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, (New York: 2004); Todd Tremlin, *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, (Oxford: 2006); David J. Linden, *The Accidental Mind: How Brain Evolution Has Given Us Love, Memory, Dreams, and God*, (Harvard: 2008); Andrew Newberg; Eugene D'Aquili; Vince Rause, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief* (New York: 2002); . Em consonância com o que subjaz como sustentáculo filosófico à presente exposição, é importante ter em conta o trabalho desenvolvido recentemente por Pascal Boyer em *Religion Explained - The evolutionary Origins of Religious Thought* (New York: 2001) e em *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion* (Berkeley: 1994). Cruzando a investigação em torno dos fundamentos da crença e a primatologia contemporânea, vale a pena relevar uma incrível obra que defende justamente um certo tipo de continuidade semelhante à que aqui apresentamos: *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Jeffrey Schloss; Michael Murray (ed.), (Oxford: 2009).

191 Cf. Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell – Religion as a Natural Phenomenon*, (London:2007).

ética deixa de ser apenas humano: seja o que for aquilo que instancia o agir intencional, o que importa reter é que neste momento existem indícios cientificamente atestados de que só por uma unilateralidade especista sem fundamento se pode com rigor ignorar que o sentido de um bem e de um mal é uma particularidade partilhada pelo menos entre algumas espécies¹⁹².

A importância deste aspecto é, do meu ponto de vista, inegável: para a questão de um futuro pós-humano e do seu horizonte ético, só a consideração de que um sentido do bem e do mal é algo compartilhado por outras espécies para além do homem é um elemento incontornável neste debate. Aqui percebemos que perguntar pelo espaço da ética num futuro pós-humano e questionar acerca de uma ética do futuro significa, a meu ver, questionar a continuidade de um fenómeno que se reconduz e que emerge não meramente no humano mas também em algumas outras espécies do reino animal. Debater a questão de uma ética do futuro e dos modelos desta para uma era do pós-humano obriga, creio, à urgente crítica do lugar privilegiado que o humano tem tido nos principais eixos da filosofia moral. Com ou sem trabalho metafísico subjacente, a especulação filosófica tanto antiga, como medieval ou contemporânea coloca tendencialmente o homem no centro das atenções: e ainda que o trabalho filosófico contemporâneo se tenha dedicado à afincada censura deste procedimento – introduzindo por exemplo, com Richard D. Ryder em 1973 e popularizado na actualidade por Peter Singer – o que importa relevar é que, a meu ver, a ética, tem sido sempre vista ao longo da história como um acontecimento humano e de uma maneira ou de outra, quando é alvo de especulação no âmbito exclusivamente teórico e da sua crítica, emerge nos debates como uma disciplina sobre os humanos.

A leitura do que é uma ética do futuro, tal como aqui proponho, pretende afastar-se radicalmente desta perspectiva e pode exprimir-se numa só linha: *é preciso desumanizar a ética*. O paradigma milenar religioso e por isso, neste caso, a meu ver, preconceituoso, de que o ser humano pertence não apenas ao mundo material mas também a um certo mundo espiritual é um registo que obstaculiza a especulação lúcida. A ideia de que a sua natureza tem dois níveis de explicação,

192 Apenas para indicar alguns estudos que constituem aqui a principal base da nossa exposição, veja-se: Cf. Matt Ridley, *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*, (USA, 1998); Frans de Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved* (Oxford: 2006); Robert Wright, *The Moral Animal: Why We Are, the Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology*, (New York: 1995); Richard Joyce, *The Evolution of Morality (Life and Mind: Philosophical Issues in Biology and Psychology)*, (Cambridge:2007); Elliott Sober, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, (Harvard: 1999); Frans B. M. de Waal, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, (Harvard: 1997); Marc Hauser, *Moral Minds: The Nature of Right and Wrong*, (New York: 2007); Richard Alexander, *The Biology of Moral Systems (Foundations of Human Behavior)*, (New York: 1987); Marc Bekoff, *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*, (Chicago: 2009); Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, (New York: 2006); Leonard D. Katz, *Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives*, (Thorverton: 2002). No estudo dos primatas superiores, vale a pena sublinhar os incríveis avanços que se têm feito nesta direcção. Veja-se: Frans de Waal, *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*, (Baltimore: 2007); Frans De Waal, *Our Inner Ape: A Leading Primatologist Explains Why We Are Who We Are*, (New York: 2006); Dorothy L. Cheney, *Baboon Metaphysics: The Evolution of a Social Mind*, (Chicago: 2008). Há também surpreendentes caminhos traçados nesta direcção; debruçados sobre o estudo das sociedades de insectos e sobre as suas lógicas, é importante ter em linha de conta, para além do clássico de Edward O. Wilson, *The Insect Societies* (Harvard: 1971), Deborah M. Gordon, *Ants at Work: How an Insect Society is Organized*, (London: 2000); Jürgen Gadau; Jennifer Fewell, *Organization of Insect Societies: From Genome to Sociocomplexity*, (Harvard: 2009); James T. Costa, *The Other Insect Societies*, (Harvard: 2006); Andrew F.G. Bourke; Nigel R. Franks, *Social Evolution in Ants* (Princeton: 1995).

um físico e outro metafísico, deixou, a meu ver, o seu lastro bem explícito até em autores surpreendentemente insuspeitos. A emergência desta cisão explicativa parece sempre visar o mesmo: sendo expressão de milénios de uma associação da consciência arcaica entre o mundo material e a imperfeição, enquanto, nas suas antípodas o espiritual se associava à perfeição, o preconceito desta visão parece traduzir uma vontade de um antropocentrismo do privilégio do humano. As dificuldades que, por exemplo, a neuroética desde a sua origem tem tido para se afirmar no campo especulativo aberto da filosofia, denuncia bem esta evidência: a contínua reivindicação de um estatuto da diferença ou da especialidade do Homem¹⁹³ contra aquilo que tem sido descrito por muitos como substancialismos neurobiológicos que supostamente atentam contra a pessoa e a sua dignidade, é o que de principal se tem lido nos debates até agora. O receio de uma desumanização do ser humano na senda do trabalho desenvolvido pela neuroética no campo da psicologia evolutiva e da filosofia cognitiva, bem como na área da inteligência e na vida artificial, tem gerado, a meu ver, perspectivas que são tristemente falsas e que gravitam sempre em torno de uma mitologia profundamente arcaica – que reconheço por exemplo de Platão a Heidegger, e ainda, infelizmente, bem viva no presente – de uma atitude de constituição do diferente e do estranho, por exemplo, no que muitos actualmente reconhecem numa suposta sinistra figura da técnica¹⁹⁴, e de uma necessidade contínua de regresso nostálgico ao original, ao bem, e ao recolocar do Homem na posição central do fenómeno da vida e do universo.

A compreensão do que significa ser humano só pode actualmente caminhar para a definitiva libertação deste ideário: as novas perspectivas sobre os fundamentos da vida mental e sobre os fundamentos do conhecimento ético não são compatíveis com artificialismos especulativos da cisão entre o animal não humano, o Homem e, no limite, daquilo que existe. O matiz negativo com que vulgarmente na actualidade a maioria dos especialistas se referem ao que aqui avanço, está bem patente desde logo na terminologia que aplicam: A. Damásio, numa sua intervenção editada em 2002, e penso que conhecida por nós todos, representa bem este preconceito ao referir que

193 Aquilo contra o qual me refiro está bem representado numa passagem de A. Clark, em *Moral Epistemology Naturalized*: 'Os Filósofos das Ciências Cognitivas em geral [...] tendem a subestimar o quanto nós humanos somos de facto muito especiais [...]. Mas nós somos diferentes, e a diferença é cognitivamente profunda (mesmo que baseada apenas em algumas diferenças neurais). Para apreciarmos esta diferença, devemos abandonar a nossa perspectiva de forte orientação cerebral e individual, e considerar igualmente as grandes transformações cognitivas efectuadas pela matriz de palavras e tecnologias no contexto das quais vivemos e pensamos.'; Cf. A. Clark, *Moral Epistemology Naturalized* (Calgary: 2000), 311 – citado a partir de: Alfredo Dinis, 'Poderá a neuroética evitar a desumanização final do ser humano?', *Humano e Inumano – A Dignidade do Homem e os Novos Desafios – Actas do Segundo Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*, (Coimbra: 2005), 325-344. Sobre o artigo citado resta-me referir a minha plena discordância de quase tudo o que nele se expõe: a introdução de Martin Buber na defesa de uma ética 'de natureza relacional' contra uma '*visão cerebralista da pessoa e da ética*' distorce, a meu ver toda a questão. A ideia de que a '*ética não pode ser apenas objecto de uma análise racional*' (340) e a atribuição sistemática desta visão a '*um substancialismo neurobiológico*' '*psicobiológico*' que desconsidera porventura a esfera da outridade é claramente falsa e não capta o essencial do que, por exemplo, aqui defendemos no plano de uma avaliação do Homem claramente neuro e psicobiológica.

194 Sobre esta natureza 'estranha' da técnica e sobre a sua suposta lógica de um auto-incremento fora do controlo do Homem, vide: W. Brian Arthur, *The Nature of Technology: What It Is and How It Evolves*, (New York: 2009).

não pretende 'reduzir' a ética à 'simples questão da evolução'¹⁹⁵. Deslocando o seu ponto de aplicação analítico para 'a cultura', adverte o seu público que pode muito bem ser o caso de que esta seja a principal parte que constitui o espaço ético humano – e em simultâneo com este aviso, refere também que se é verdade que existem factores determinantes do comportamento fundados no genótipo pessoal, há também o elemento 'liberdade' que perfaz a individualidade de cada um.

Este tipo de argumentação é comum entre os especialistas – e o facto de aparecer até num neurocientista como A. Damásio elucida bem o que pretendo ressaltar: o receio de uma já muito glosada redução da ética e de uma morte da filosofia moral traduzem bem não só o carácter absolutamente pejorativo com que esta questão é encarada, mas, creio, o grande preconceito e até o actual tabu de uma naturalização total do Homem e do seu comportamento.

Há para mim que destrinçar aqui dois aspectos fundamentais: em primeiro lugar é preciso definir o que se entende por 'cultura', e depois, é de igual modo necessário acomodar e reflectir sobre a entrada em cena aqui de um conceito como o de liberdade. Em resumo e de forma clara: a naturalização da ética significa a morte da Filosofia Moral? Creio que não. Penso que reflectir sobre ética *em* Filosofia e pensar *sobre* a ética de um ponto de vista natural traduzem perspectivas radicalmente diferentes sobre um mesmo ponto de aplicação.

Mas sublinho que a meu ver o discurso ainda que amplamente iluminado e reconhecido, tal como o de A. Damásio, de uma dualidade entre o fenómeno ética e o humano biológico reflecte uma perpetuação do enquistado paradigma ontológico do Homem e da sua suposta diferença relativamente ao outro. Dizer, tal como o neurocientista português, a 'cultura faz o resto' e que este 'resto' pode ser o maior quinhão, parte de duas evidências para mim claras. A primeira é a de que a cultura é um elemento estranho, um produto diferente da naturalidade. A segunda, hoje de forma atestada errada é a de que só o Homem é detentor e produtor de cultura; tudo, é certo, depende da cada vez mais controversa definição do termo: se por 'cultura' entendermos, como a título de exemplo W.C. McGrew em 1998 propôs¹⁹⁶, a capacidade de aprender comportamentos, alterando os anteriores e de os deixar em legado intelectual de geração em geração de forma consistente, de tal forma que outros indivíduos do mesmo grupo os reproduzam até num certo estilo, a evidência de que não há nada de estranhamente diferente na humanidade que lhe permita uma distância privilegiada da naturalidade animal, é, a meu ver, irrecusável. E ainda que acrescentemos à definição de cultura o parâmetro de uma capacidade de simbolizar, de impor no mundo natural formas complexas de significado, alheias a qualquer funcionalidade directa,

195 A. Damásio, 'The neural basis of social behavior', *Neuroethics: Mapping the Field*, New York, 2002, 16. Vale a pena ler: 'não reduzo a ética a uma simples questão de evolução, de transmissão ou expressão genética, ou de estruturas cerebrais simplesmente [...]. A ética não tem a ver apenas com a evolução, mesmo sendo verdade que eu sugiro que ela começa com a evolução. E não tem a ver apenas com o cérebro. A cultura faz o resto, e o resto pode ser a maior parte. Do mesmo modo, a clarificação dos mecanismos biológicos subjacentes à ética não significa que esses mecanismos ou a sua disfunção asseguram determinados comportamentos. Há certamente factores determinantes do comportamento que têm a sua origem na nossa biologia evolucionista – no modo como os nossos cérebros são formados, no modo como eles são formados tanto pelos genes como pela cultura em que crescemos – mas há ainda um grau de liberdade que permite ao indivíduo intervir [...].'

196 W.C. McGrew 1998 "Culture in Nonhuman Primates?" *Annual Review of Anthropology* 27: 323.

importa ainda relevar que esta qualidade que reconhecemos, eventualmente apenas no homem é, também, e do meu ponto de vista, resultado manifesto de uma interação entre a naturalidade do mundo e a mesma naturalidade que perfaz a programação genética do Homem como tudo o que dela emerge. Separar ‘cultura’ de património genético é uma artificialidade que prolonga o paradigma milenar de uma metafísica dualista: embora em diferentes ordens de complexidade ambos se interpenetram e se influenciam directa ou indirectamente tanto no Homem como até nos animais não humanos¹⁹⁷; e de resto, mais acertado é dizer: tudo, arte, ciência, religião ou ética pertence à mesma naturalidade e é resultado dos processos de uma só realidade¹⁹⁸. E aqui, apenas para esclarecer de forma sumária outra questão, introduzir a problemática da liberdade e de um determinismo genético corresponde a um esvaziamento de sentido de um campo problemático que esta questão introduz não só ao se aplicar de igual modo a todos os animais não humanos, mas na esteira disto, por ser também essencialmente resultado de um dualismo artificial¹⁹⁹.

A ideia de ver no Homem um desenvolvimento ‘superior’ relativamente aos demais animais e ver nisso também uma responsabilidade superior e até, um dever, só pode instalar-se no modelo antigo da especulação ética: na esteira disto, penso que Hans Jonas já reconduziu este paradigma do estranhamento do Homem no mundo às correntes gnósticas da antiguidade tardia heterodoxa – mas o que ainda está por fazer, é justamente desfazer agora o mito recriado pelo filósofo alemão de que essa recondução termina no fervilhar elementar das correntes gnósticas da antiguidade tardia e que apenas se prolonga até à filosofia continental em pleno século XXI: este real obscurantismo prolonga-se hoje e de forma doentia, como vimos, não só na filosofia que até na academia se desenvolve ainda nos eixos que Jonas denunciou e da qual, na minha opinião, foi também vítima – como se vê principalmente numa ética antropocêntrica tal qual foi por ele desenvolvida –, até junto de eminências científicas que insistem de uma ou de outra forma em prolongar o reconhecimento de um artificial estatuto privilegiado do Homem, da sua cisão do ‘resto’ do mundo e, em alguns casos, de um suposto papel principal que este terá que assumir na natureza.

A questão do papel do Homem no mundo é antiga e conhece na actualidade as mais diversas reverberações. Se observarmos com atenção a nossa actualidade veremos que presentemente se assiste a todo um despoletar de miríades de novas teorias éticas que quase sempre reclamam um papel salvífico para o Homem: ‘responsabilidade’ e ‘dever’, a par com conceitos de ‘poder’, ‘interesse’ e ‘valor’ são temáticas constantes e que abundam neste tipo de discursos. Aqui pululam

197 Cf. *The Question of Animal Culture*, Kevin N. Laland, Bennett G. Galef (ed.), (Harvard: 2009).

198 Para um corroborar do que fundamentalmente aqui defendemos, vide: Jerome H. Barkow, *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, (Oxford: 1995); Peter J. Richerson; Robert Boyd, *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, (Chicago: 2006); Eva Jablonka; Marion J. Lamb, *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life (Life and Mind: Philosophical Issues in Biology and Psychology)*, (Massachusetts: 2005); Robert Boyd; Peter J. Richerson, *The Origin and Evolution of Cultures (Evolution and Cognition)*, (Oxford: 2005). Para uma defesa desta naturalidade geral de qualquer figura do saber humano, vide: Steven Mithen, *The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art, Religion and Science* (London: 1996); David Sloan Wilson, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, (Chicago: 2003).

199 O problema foi por mim acima abordado; vide *supra*, nota de rodapé n.º 3.

falácias naturalistas, moralistas e acrescentam-se quase sempre, senão de forma explícita, motivos religiosos, pelo menos de forma sub-reptícia: referida por Gilles Lipovetsky²⁰⁰, esta autêntica febre ética que assola a histeria cultural da actualidade prima especialmente por uma falta de lucidez que a constitui nuclearmente. A produção de dispositivos teóricos cada vez mais complexos, com auto-justificações intrincadas numa formalidade difícil de entender e o debate aceso acerca destes conceitos na verificação da validade de argumentos morais colide com o até agora inultrapassado obstáculo da controversa inacessibilidade da verdade ética. A primeira e última pergunta metaética desconforta o teórico especialista da área: Por que razão devo agir moralmente? Secularizada a ética, a filosofia tem, a meu ver, reagido criticamente face à frustração da busca de um fundamento que justifique a sua vontade de ver no juízo racional universalmente válido uma universabilidade formal²⁰¹. O comportamento que reconhecemos como eticamente indefensável não é sempre irracional – e é justamente neste ponto de fuga que entram em colapso as tentativas de respostas éticas abrangentes que tentam oferecer razões imperiosas para a prática de actos morais por seres humanos.

Tal como vejo este problema, penso que o fundamental é recolocar a ética no seu lugar – e com isto, rejeitar de uma vez por todas a peculiaridade humanística de um antropocentrismo que distorce por completo uma visão clara da realidade. Pensar a ética do futuro não passa, a meu ver, por uma necessidade de reinvestimento de sentido no Homem procurando estabelecê-lo como responsável absoluto pelo outro; pensar a ética do futuro não pode passar novamente por uma exortação à necessidade ética supostamente racionalmente fundada, na universal e indubitável razão imperiosa de um cuidado pelo outro. Pensar a ética do futuro, de um futuro pós-humano, é pensar a possibilidade de manutenção dela mesma enquanto fenómeno comportamental emergente de dispositivos biológicos que de uma maneira ou de outra dependem de uma alteridade para a sua subsistência. No plano humano, a ética estabelece-se justamente como disciplina à medida que emerge num plano intelectual crítico: reflexo da nossa necessidade de cooperação e de sobrevivência, objecto ficcional com uma eficácia causal indiscutível na actualidade humana política e social, a ética, ou as éticas mesmo enquanto teorias do agir, são expressão da vida e de uma realidade psicológica que se estabelece na frágil teia da reciprocidade interdependente da vida. A neuroética, a naturalização da ética extinguirá assim a Filosofia Moral? Creio que não e já o referi: a naturalização da ética obrigará ao estudo da Filosofia Moral re-interpretando-a como um comportamento de ordem *n* – a naturalização definitiva da moralidade recolocará a Filosofia onde ela sempre deveria ter estado: não numa posição hegemónica de uma doutrina abrangente sistemática verdadeira como tem sido o principal móbil das sucessivas doutrinas filosóficas, mas interpretando-a como produto natural e real da vida humana. Posso chocar algumas pessoas eventualmente mais susceptíveis mas creio, de forma resumida e na senda do que tenho vindo a defender, que a Ética, ou até a Filosofia, enquanto movimentos de especulação disciplinados

200 Cf. Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir* (Paris: 2000).

201 Sobre este desconforto e este silêncio de tabu que parece gravitar em torno desta questão tão radical, basta ler último capítulo de Peter Singer em *Practical Ethics*, (Cambridge: 1993).

e com determinadas características definidas, são tão reais, como por exemplo, um telefone ou uma televisão. Por serem produtos da especulação do Homem são objectos com uma determinada eficácia no mundo e têm um estatuto ontológico que não pode ser desprezado – mas, aqui, colocar a questão do seu fundamento, avançar, a título de exemplo, com a pergunta por excelência da Filosofia Moral acerca do fundamento do bem e do mal, é forçosamente penetrar numa área que tem, a meu ver, levado muitos especialistas a incontáveis erros. Tal como um telefone tem por fundamento último o material de que é feito e a forma como este está organizado, este objecto não tem um fundamento tal qual a Filosofia quereria que a Ética tivesse – a não ser numa perspectiva teleológica que rejeito. O fundamento de um telefone, neste sentido e de forma lata, é ser um instrumento que permite a comunicação à distância entre pessoas. O fundamento da Ética é, assim, ser um dispositivo de organização dos indivíduos que a produzem. Tem a sua eficácia própria e existem modelos dela engenhosamente construídos.

Na esteira disto, pensar um futuro pós-humano e uma ética da pós-humanidade tal como a entendo aqui desde o início desta intervenção, é reflectir não somente sobre a possibilidade de um futuro sem o Homem, mas mais radicalmente é reflectir sobre a natureza frágil do fenómeno da moralidade. Como dispositivo intelectual produzido pela racionalidade animal, a moral, ou as morais são sempre um conjunto frágil de ficções que visam numa ordem superior de causalidade a regulação de comportamentos e por conseguinte, o prolongamento interessado da vida que gera, por sua vez, estas mesmas normas. O silêncio do seu fundamento fala por si mesmo: em vez de estar suspenso numa justificação rarefeita da razão, sujeita a uma inquirição teórica da racionalidade especulativa filosófica, o fenómeno da ética emerge das estruturas profundas da vida e penso que aqui não está só intimamente comprometido com os factos de ordem mais complexa da biologia – como os animais superiores – mas está directamente relacionado, tal como Lynn Margulis o tem vindo a defender contra as teorias darwinistas clássicas da evolução, com o facto de que o mecanismo da selecção natural não se articula apenas na competição dos mais aptos e na correspondente morte dos inaptos, mas constitui-se também numa interacção simbiótica e como tal na cooperação (ética) interessada entre estranhos²⁰². A ética começa e acaba justamente aqui: ela é expressão do cruzamento entre a cooperação e a competição pela sobrevivência de cada ser – e aqui, para pensar a ética enquanto disciplina perpetuada e originária do ser humano, só interessa relevar o seu carácter de dispositivo teórico fictício que procura regular o comportamento de indivíduos depois politicamente envolvidos e comprometidos com a mesma narrativa de uma determinada história da liberdade. O futuro pós-humano que tantos procuram anunciar é filho disto mesmo: não deriva de nenhuma ‘queda’ ‘original’ do Homem na ‘maldição’ do ‘afazer’ mundano, no negócio da ‘técnica’, num suposto ‘esquecimento do ser’, ou até, na violação simples e sistemática das moralidades que regulam a vida humana numa sociedade que tenha como horizonte um certo sentido de justiça. O futuro pós-humano é uma invenção do fenómeno da vida presente, das consequências da vida para si mesma ainda que, por exemplo, paradoxalmente

202 Cf. Lynn Margulis, *What Is Life?*, (California: 2000); para uma controversa teoria geral da biosfera como um sistema orgânico vivo, vide: Lynn Margulis, *Symbiotic Planet: A New Look At Evolution*, (Massachusetts: 1998).

sejam os próprios seres vivos que a perfazem que arriscam a sua própria eliminação tal qual a conhecemos²⁰³. Estudada enquanto fenómeno essencialmente zoológico, a ética que aqui proponho liberta-se de todas as ideologias: nela o Homem é apenas um entre mais seres vivos, e mais importante ainda reconhece-se que em rigor todo o valor moral que institui uma ordem teórica do dever prescritivo ou normativo – seja ele de matiz emotivista ou eminentemente racional –, é inventado no seio do interesse humano e é parte constitutiva dos seus dispositivos e produtos intelectuais, das suas narrativas fictícias que dele emergem para eventualmente efectivarem uma determinada influência causal reguladora.

No horizonte da extinção da vida para um futuro pós-humano, a ética, tal como a proponho aqui, pode bem pensar ainda que em rigor, e tal como de resto inúmeros investigadores da vida artificial o têm apontado, o fenómeno da cooperação e da reciprocidade não está só e sequer especialmente comprometido com nenhum fenómeno biológico: a cooperação e a competição inteligente pela sobrevivência de entidades artificiais é cada vez mais uma realidade verificada e incontestável²⁰⁴. O fenómeno da biologia sintética traz consigo a novidade de um alargamento da ética a materiais que até então estavam afastados de uma invenção do seu interesse e por conseguinte do bem e do mal. Com o aparato crítico intelectual que dispomos presentemente, resta-nos reflectir livremente sobre estas alterações; pensar a ética do futuro é reflectir, como Ronald Lindsay o apontou²⁰⁵, sem ideologias, tabus, mitos e dogmas metafísicos de carácter antropocêntrico, teológico e até biocentrismos que cada vez mais pululam na histeria de uma literatura sub-repticiamente comprometida e infectada com decisões metafísicas preconceituosas e até negativas para o contexto actual do fenómeno vida de que fazemos parte²⁰⁶ – é pensar o fim do Homem e, até, talvez, na esfera da filosofia da vida artificial, o radical, o anunciado e previsível fim da vida biológica enquanto fenómeno que tem em si mesmo inscrito desde a sua origem a fragilidade da sua própria condição de ser perfeito de sobreviventes efémeros e interdependentes numa delicada teia de equilíbrios vulneráveis. Pensar a ética do futuro é pensar o outro sem

203 Há estudos cada vez mais apurados sobre uma 'ecologia' do comportamento. (Cf. *Behavioural Ecology: An Evolutionary Perspective on Behaviour*, Etienne Danchin; Luc-Alain Giraldeau; Frank Cezilly (eds.), (Oxford: 2008)) Está, a meu ver, no entanto, por fazer um estudo aprofundado e sério sobre o que leva na actualidade o Homem a atentar aparentemente contra si mesmo e a destruir a teia da vida da qual faz parte.

204 Uma das mais estimulantes obras que conheço sobre o assunto é: Steve Grand, *Creation: Life and How to Make It*, (Harvard: 2003). Vide também: Ed Regis, *What Is Life?: Investigating the Nature of Life in the Age of Synthetic Biology*, (Oxford: 2009); Steve Grand, *Growing Up with Lucy: How to Build an Android in Twenty Easy Steps*, (London: 2004); Steven Levy, *Artificial Life: The Quest for a New Creation*, (Toronto: 1992); Steven Levy, *Artificial Life: A Report from the Frontier Where Computers Meet Biology*, (Toronto: 1993); Nadia Magnenat-Thalmann; Daniel Thalmann, *Artificial Life and Virtual Reality*, (New York: 1994); Stefan Helmreich, *Silicon Second Nature: Culturing Artificial Life in a Digital World*, (California: 2000). Para uma colecção de reflexões sobre a vida artificial é cada vez mais um clássico a ler: Margaret A. Boden, *The Philosophy of Artificial Life*, (Oxford: 1996).

205 Ronald A. Lindsay, *Future Bioethics: Overcoming Taboos, Myths, and Dogmas*, (USA: 2008).

206 Sobre esta autêntica guerra contra o progresso, para além das raízes que nela vemos na primeira nota deste trabalho, importa ler: Michael Specter, *Denialism: How Irrational Thinking Hinders Scientific Progress, Harms the Planet, and Threatens Our Lives* (London: 2009). Ainda na linha do que defendemos, e para além do já muito glosado *The God Delusion* de Richard Dawkins, leia-se também: Darrel W. Ray, *The God Virus: How religion infects our lives and culture*, (Kansas: 2009).

preconceitos; é meditar sobre o outro do Homem e até o outro da vida biológica: é reflectir, na senda do que aparentemente já principiou, sobre o fenómeno da diversidade radical num novo mundo da vida artificial, dos organismos virtuais²⁰⁷, da sua existência digital numa nova ordem complexa e dos modos como caminham também para a emergência²⁰⁸ do fenómeno social²⁰⁹ e assim, a meu ver, também para o espaço ético; é certamente e cada vez mais pensar este artificial desde a origem natural, os seus mecanismos de sobrevivência e competição no tempo e as suas lógicas de cooperação para a sua manutenção naquilo que é.

207 Mark Ward, *Virtual Organisms: The Startling World of Artificial Life*, (New York: 2000).

208 Sobre a emergência do 'social' como um fenómeno de complexidade, vide: R. Keith Sawyer, *Social Emergence: Societies As Complex Systems*, (Cambridge: 2005).

209 Nigel Gilbert, *Artificial Societies: The Computer Simulation Of Social Life*, (London: 1995); Joshua M. Epstein; Robert L. Axtell, *Growing Artificial Societies: Social Science from the Bottom Up (Complex Adaptive Systems)*, (Cambridge, Massachusetts, London: 1996).