



DIREITOS HUMANOS E O RECONHECIMENTO DE UMA ONTOLOGIA TECNOLÓGICA DO HUMANO: CORPO, DISCURSO E PENSAMENTO PÓS-HUMANISTA

HUMAN RIGHTS AND THE RECOGNITION OF A TECHNOLOGICAL ONTOLOGY OF THE HUMAN: BODY, DISCOURSE AND POST- HUMANIST THOUGHT

Recebido em:	10/01/2021
Aprovado em:	27/09/2021

Fernanda Serrer¹

Doglas Cesar Lucas²

André Leonardo Copetti Santos³

¹ Doutoranda em Direito no Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Direitos Humanos (PPGDH) da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ-RS). Professora do Curso de Graduação em Direito da Unijui. Coordenadora do Curso de Graduação em Direito da Unijui – Campus Santa Rosa. Endereço eletrônico: fernanda.serrer@unijui.edu.br

² Doutor em Direito pela UNISINOS e Pós-Doutor em Direito pela *Università Degli Studi di Roma Tre*. Professor dos Cursos de Graduação, Mestrado e Doutorado em Direito da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ e do Curso de Graduação em Direito da Faculdade CNEC Santo Ângelo. Professor Colaborador dos Cursos de Mestrado e Doutorado em Direito da URI, Santo Ângelo. Editor-chefe da Revista Direitos Humanos e Democracia. Endereço eletrônico: doglasl@unijui.edu.br.

³ Pós-Doutor pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS, 2014) e pós-doutorando pela Universidade de Santiago do Chile (USACH). Possui mestrado (1999) e doutorado (2004) em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e graduação em Direito pela Universidade de Cruz Alta (1988). Professor dos Cursos de Graduação, Mestrado e Doutorado em Direito da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ. Endereço eletrônico: andre.co.petti@hotmail.com



RESUMO

Com o objetivo de compreender as implicações das diferentes tecnologias sobre a simbolização do corpo humano, bem como do atual estágio de corpos-terminais, corpos híbridos e corpos ciborgues como traduções de um movimento filosófico e científico denominado pós-humanismo, o presente estudo faz um breve apanhado histórico do corpo ao longo da trajetória civilizatória, estudando suas implicações no desenho de um movimento pós-humanista que pretende ampliar o debate acerca das condições éticas, políticas, sociais do reconhecimento de subjetividades pós-humanas desveladas desde a abertura das fronteiras do pensamento pós-moderno e, contemporaneamente, em ascensão no contexto interrelacional das redes de comunicação digital. O artigo foi desenvolvido valendo-se do método da fenomenologia hermenêutica e partir da análise crítico reflexiva das categorias estruturantes.

Palavras-chave: corpo; tecnologia; pós-humanidade; subjetividade.

ABSTRACT

In order to understand the implications of different technologies on the symbolization of the human body, as well as the current stage of terminal bodies, hybrid bodies and cyborg bodies as translations of a philosophical and scientific movement called post-humanism, the present study makes a brief historical overview of the body along the civilizing trajectory, studying its implications in the design of a post-humanist movement that intends to broaden the debate about the ethical, political, social conditions of the recognition of post-human subjectivities unveiled since the opening of the frontiers of thought postmodern and, at the same time, on the rise in the interrelational context of digital communication networks.

Keywords: body; technology; post-humanity; subjectivity.



INTRODUÇÃO

Diariamente os meios de comunicação anunciam o alargamento e multiplicação dos níveis de conhecimento e controle sobre a natureza, o espaço, os organismos e os corpos humanos, realidade promovida pelo nó indesatável entre ciência e tecnologia. Desde o desenvolvimento das linguagens computacionais e do mapeamento do DNA humano, a humanidade acumula, em uma outra dimensão espaço-temporal, os benefícios e indagações das conquistas em termos computacionais, telecomunicacionais e biotecnológicos, as quais vem representadas em figurações híbridas de homens-máquinas que estendem o corpo humano para além das fronteiras biológicas, virtualizando-o e alterando-o genética, robótica e, por que não ousar dizer, existencialmente. Está em curso o parto de uma nova era, devedora de um processo contínuo e implacável de melhoramento humano, o qual já é presente desde os primórdios da escritura do homem na terra.

É neste palco, flutuante e descontínuo, que vem se desenvolvendo um movimento enraizado na arte, na literatura e em correntes filosóficas pós-modernas, de espectro ampliado, denominado pós-humanismo, o qual, dentre outras abordagens, reúne debates acerca dos limites e possibilidades da inflexão da tecnologia sobre os corpos e mentes humanas, prometendo uma vida vivida em incessante *upgrade*. Este mesmo movimento, observado com lentes mais indagadoras, conduz a discussões acerca da condição humana na dimensão antropológica e filosófica operada a partir das realidades e experiências que se abrem na forma de novas subjetividades híbridas, as quais se proliferam nos caminhos entrecruzados das redes de comunicação digital.

Neste sentido, com o objetivo de conhecer um pouco mais acerca do movimento pluralista e cambiante que é o pós-humanismo, em especial seu viés crítico e filosófico, o presente artigo se estrutura em três momentos. Num primeiro momento, será realizado um estudo acerca dos diferentes olhares e representações do corpo ao longo do percurso



civilizatório, com vistas a elucidar os fundamentos das tecnologias incidentes sobre o corpo humano e compreender o lugar e a simbologia do corpo pós-humano, tendo como premissa o corpo discursivamente construído, que desempenha papéis de acordo como um itinerário cultural, antropológico e filosoficamente articulado.

Num segundo momento, a proposta de estudo caminha no sentido de iniciar uma investigação acerca das diferentes formas de ler e interpretar o movimento pós-humanista e, neste momento do desenvolvimento acadêmico, mapear alguns dos pontos de aproximação e de ruptura entre transumanistas e pós-humanistas críticos, para ao final perceber a potência viva e criativa presente no pensamento pós-dualista de autoras como Rosi Braidotti e Donna Haraway, inspirações teóricas para o florescimento de horizontes de sentido de existências mais comunais, dialogais e de resistência em direção à ação política e a construção de novas narrativas de compartilhamento da vida humana.

No último momento o texto questiona sobre os desafios dos direitos humanos em uma sociedade pós humanistas. Afinal, se o próprio conceito de humano como conhecemos desde a modernidade está sendo questionado, precisamos fundar novas compreensões sobre emancipação e sobre exclusão, que passarão pela formulação de novas demandas, novos temas éticos e, sobretudo, novas formas de intersubjetividade. Para o desenvolvimento da pesquisa, utilizar-se-á o método da fenomenologia hermenêutica, mediante revisão crítico-reflexiva dos temas transmitidos pela tradição filosófica por meio da linguagem (STRECK, 2014), horizonte metodológico mais adequado à discussão da temática objeto deste artigo.

1. O corpo na história: diferentes olhares e múltiplas representações

Como instrumento, palco para a vida ou lugar do ser, o corpo humano, ao longo de sua trajetória histórica dança, brinca e se reinventa na cadência do processo civilizatório. Cada grupo social, tempo histórico e lugar no mundo age e interage sobre o corpo, determinando-o e construindo-o a partir de suas particularidades, crenças e valores, as quais lhe atribuem



diferentes modos de representação e significação. É na codificação destes sentidos que o corpo se traduz em história e em diferentes discursos que percorrem trilhas que vão do pagão ao religioso, do científico ao filosófico, do indispensável ao obsoleto.

Como espelho da cultura, atualmente de uma cibercultura, a representação do corpo é instada a vencer a batalha contra o tempo e contra o esgotamento, superando limites e freios biológicos e tornando-se cada vez mais produtivo, focado e virtualizado. Na atualidade, mediado por valores como o hiperindividualismo, a competitividade e a eficiência, o corpo, invólucro das novas subjetividades em ascensão, transforma-se em um objeto que pode ser modificado genética, química e roboticamente e, portanto, rejuvenecido, estetizado, recondicionado e, em última instância, até mesmo substituído.

Nesta cena em que se defrontam novas e antigas representações do corpo humano trava-se o sempre revisitado debate filosófico da própria condição humana. Afinal, quem somos nós, humanos? O que é ter e ser um corpo? Quais as possibilidades e experiências que se abrem mediante as diferentes significações do corpo na história?

Estas e outras questões dizem diretamente com toda a construção histórica acerca do corpo, o qual, na soleira do século XXI, permite pensá-lo como uma mera interface entre o intelecto e o ambiente que o cerca, podendo ser ampliado, modificado, melhorado pela intervenção tecnológica que se desenvolve na esteira de novas utopias transgressivas, trocas simbióticas entre realidade e ficção, entre humano e não humano, que dão margem ao aparecimento de homens-máquina, seres híbridos, ciborgues.

Assim, para se conhecer os sentidos construídos para o corpo humano no presente, e então discutir as implicações destes sentidos na corrente filosófica pós-humanista, imperiosa é a caminhada, ainda que breve, pela história, identificando os diferentes olhares e modos de representação do corpo na trajetória civilizatória.

1.1 Do corpo idealizado ao corpo embebido no sagrado



Baseados na existência de uma regularidade, de uma ordem permanente que está em todos os acontecimentos – *physis* – os gregos aspiravam o ideal de descortinamento consciente de princípios naturais que regem as forças corporais e espirituais, colocando tal revelação à serviço da formação de homens, talhados em um processo que pode ser definido como “antropoplástico”, um movimento desde a parte– cada homem– até o todo – a sociedade, representado em manifestações estéticas, traduzindo corpos perfeitos à expressão de seus deuses (JARGER, 2013, p. 12). Como destaca Tucherman (1999, p. 25) “aparece aí o corpo idealizado, modelizado e ‘julgado’ por princípios agora externos a ele, transcendentais, antes pensados que vividos”.

Um corpo humano como representação, como síntese mística, mais do que individualizado, capaz de romper com as fronteiras que separavam homens e deuses. Esquadrinhado a partir de um conceito, o corpo grego permitia pensar o homem na figura do divino e o divino na plástica do homem (SENNETT, 2003). Por isso, o corpo era valorizado por sua saúde, harmonia estética, capacidade atlética e fertilidade, constituindo-se em uma prova da criatividade dos deuses, que deveria ser exibida, adestrada, treinada, esculpida, perfumada e referenciada, atraindo olhares de admiração e de inveja dos demais mortais (BARBOSA, MATOS e COSTA, 2011).

Diferente dos gregos, os quais celebravam e exibiam seus corpos à luz do dia, os romanos viram na precisão geométrica dos corpos humanos, a fórmula para ordenar o mundo a sua volta, transformando-se em conquistadores imperiais e grandes construtores. O poder de Roma, portanto, origina-se na observação da geometria dos corpos e se materializa na figura do imperador, nos seus grandes feitos, conquistas territoriais e monumentos grandiosos. Obcecados pela simetria, lembra Sennett (2003), construíram obras monumentais como o Pantheon romano, o qual proporciona bons indícios sobre este processo de fusão, que mais tarde é retomado na filosofia, na arte, na medicina e na arquitetura junto ao movimento renascentista da modernidade.



Com o cristianismo, inaugura-se uma nova percepção sobre o corpo. De expressão da beleza e da simetria, o corpo humano passa a ser representado como fonte do pecado, devendo ser proibido e castigado, e nem mesmo na intimidade da vida privada, totalmente desvelado. Do olhar do deus Cristão nada poderia ser ocultado, o pecado habitava cada canto escuro e cada esquina da alma.

Enquanto no mundo pagão o sofrimento físico dava passagem ao prazer, proporcionado pelo estímulo e manipulação dos corpos, o cristianismo conferiu à dor do corpo um valor espiritual. Jejuar, acoita-se, prostra-se de joelhos diante do Senhor, constituíam um itinerário para a libertação, a salvação, e a purificação da alma, que no plano terreno era acintosamente cobiçada pelos prazeres da carne. O corpo como palco de sensações e de desejos, deveria ser reprimido, e a culpa impingida às ações e aos pensamentos humanos assumia papel de controle social. Como destaca Sennett (2003), a exemplo de Cristo, apenas o corpo sofredor poderia ser glorificado, pois diferente dos deuses pagãos, o deus Cristão feito matéria na figura de Jesus Cristo, era alheio ao prazer, ao medo, ao ciúme e a fúria e foi capaz de superar os limites de seu corpo mundano atingindo a condição divina, caminho a ser seguido por cada um dos cristãos que almejasse a salvação. Sob esta perspectiva, o corpo envergonha-se de si mesmo, carrega suas culpas, por ser feito de carne e de sexo, e como uma prisão da alma, alforriada apenas com a morte, encobre seus membros, esconde suas sobras, oculta seus músculos, aguardando que a plenitude da vida se dê no plano celestial.

Importante, todavia, destacar que enquanto período histórico que sucedeu a queda do Império Romano, a Idade Média caracterizou-se por um sincretismo de crenças, valores e símbolos que por longo tempo eram perfeitamente compatíveis com o cristianismo. Na cena histórica do medievo, passeavam ao lado dos padres e crucifixos, cavalos alados, monstros, fantasmas, amuletos, talismãs e poções milagrosas, pois um princípio era invariável: tudo estava embebido no sagrado, celestial e profano povoam as mentes, as ruas, a vida íntima e



até mesmo as igrejas. O corpo não fugia a esta regra, pois estava fundido ao espírito e assim não se imaginava, nos tempos medievais, uma dicotomia entre “espírito – indestrutível, transcendente e sublime – que se contrapusesse por outro, a uma matéria fadada à degradação e à decomposição, por ser portadora de dignidade menor” (RODRIGUES, 1999, p. 55). A corporeidade possuía valor por si e por estar ligada ao espírito ((FOUCAULT, 1987, p. 28).

Além disso, a identificação como corpo individual era quase ausente na cultura popular medieval. O indivíduo se diluía no corpo social, no cosmos, no universo e “tudo era público, ou publicável: o comer, o excretar, o copular, o dormir, o parir, o vestir, o banhar, o morrer...”(RODRIGUES, 1999, p. 84). Nesse sentido, tudo o que integrava ou era excretado pelo corpo, seja vivo ou morto, ocupava o lugar do sagrado na cultura medieval. Por conseguinte, comer, beber, defecar não eram tão somente acontecimentos orgânicos, mas sobretudo recebiam uma conotação escatológica. Os excrementos, assim como o próprio corpo morto e em decomposição, eram considerados elos entre a vida e a morte. Como lembra Bakhtin (1987), para o povo medieval, as sobras, as excrecências dos corpos e seus orifícios eram pontos de ligação permanente entre o corpo e o mundo.

Com o tempo, tais modos de conceber a relação entre corpo, espírito e planos, terreno ou celestial, passam a ser identificadas como parasitas corruptores dos dogmas oficiais da Igreja Católica, que assume uma visão ortodoxa e combatente em relação a estes modos de interpretar o corpo e o mundo a sua volta. Mais ainda, a lição da ciência de que o universo se organiza mediante a reprodução incessante de leis naturais, catalogadas cartesianamente, líquida com o milagre, com o mistério e com a magia, resultando finalmente na separação do corpo em relação a alma (RODRIGUES, 1999).

1.2 Era moderna: o corpo à serviço do edifício epistemológico da modernidade



O corpo na era moderna em muito se difere do corpo medieval, já que passa a ser definido, individualizado, identificado e valorizado por sua força, resistência, disciplina e rentabilidade, tendo sido tão bem descrito pelo pensamento marxista como “bem de produção”, ferramenta essencial e pragmática que encontraria lugar na estrutura social quando tornada propriedade privada à serviço dos interesses da burguesia em ascensão. Quanto à fundamentação teórica da concepção moderna do corpo, a passagem do teocentrismo para o antropocentrismo e seus pilares científico e matemático, permitem a redescoberta renascentista do corpo num horizonte racionalista, o qual deriva na compreensão do corpo anatômico, simétrico e detalhadamente ilustrado na pintura e na escultura de artistas renascentistas como Leonardo da Vinci e Michelangelo.

O dualismo cartesiano corpo-alma, ao revisitar o idealismo platônico, dá o tom da batida da concepção corporal do período. O homem é então constituído de duas substâncias: uma, material, o corpo, e outra, a pensante, a alma, estando a segunda no comando da primeira. O racionalismo cartesiano resume-se no célebre aforisma: “Penso logo existo”, informando que para o filósofo francês não é pelos sentidos que conheço a verdade das coisas, mas pela razão, pelo espírito que é capaz de revelar a essência de tudo em todo o tempo e lugar. Utilizando o exemplo do navio conduzido por seu capitão, Descartes (DAMÁSIO, 2012) explica a relação corpo (*res extensa*) e alma (*res cogitans*), colocando a razão a capitanear a embarcação:

[...] não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. [...] como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou comer, simplesmente perceberia isto mesmo, [...] Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc., nada são exceto maneiras



confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo (DESCARTES, 1979, p. 136).

Ademais, com o pensamento iluminista a experiência sensorial do corpo é negada e a ele é atribuído um plano inferior e “paralelamente, as necessidades de manipulação e domínio do corpo concorreram para a delimitação do Homem como ser moldável e passível de exploração. (BARBOSA, MATOS e COSTA, 2011). Retomando a obra de Norbert Elias, *O Processo Civilizador*, é possível perceber como o esforço pedagógico de transposição do medievo para a modernidade forjou corpos reconhecidos e valorizados por suas boas maneiras, pelo pudor de seus gestos e pela decência e decoro de sua conduta, seja no mundo público ou na intimidade do lar. A postura, os gestos, as expressões faciais, o comportamento à mesa, o modo como lidar com as funções corporais, até o comportamento no quarto de dormir ou no controle da agressividade são os temas tratados pelo autor, de modo a traçar o itinerário comportamental dos novos costumes e da moral da sociedade europeia que se constituía em torno do surgimento do Estado Moderno (ELIAS, 1994).

O olhar instrumentalizador e mecanicista que media as relações socioculturais no aflorar da Idade Moderna oferece as condições para o aparecimento do corpo manipulado, modelado, treinado, que obedece, se deixa objetificar e torna-se palco para o exercício do poder. Para além de um lócus físico e concreto, Foucault (1987) identifica o corpo como uma superfície moldável mediante o emprego de técnicas disciplinares e de biopoder, as quais agem de forma coercitiva para extrair dos corpos o máximo de produtividade e utilidade. Nesse sentido, afirma o autor que embora muitas linhas nas ciências médicas e biológicas tenham sido tributadas ao estudo do corpo, é preciso prescrutá-lo também sob o viés da política. Pois, o corpo “está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais” (FOUCAULT, 1987, p. 28).



Seguindo o pensamento foucaultiano, o corpo, roçado pela política vê-se forjado em meio a um jogo contínuo, e muitas vezes imperceptível, de poder-saber. Uma dinâmica de sujeição que formata o corpo para propósitos produtivos, na medida em que, “só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso (FOUCAULT, 1987, p. 29). Além disso, a partir do estudo do que denominou genealogia do poder, Foucault percebe como os dispositivos disciplinares agem sobre os corpos a ponto de imprimir-lhes elementos de identidade que servem ao seu controle. Segundo Duarte (2010, p. 218), ao analisar o pensamento de Foucault, o corpo apresenta-se como o lugar privilegiado, um palco de atuação de “micropoderes disciplinares, [...] um campo de batalha no qual se travam conflitos cotidianos entre as exigências sociais da normatização disciplinar institucional e as linhas de fuga da resistência”.

Estes micropoderes disciplinares penetram no corpo, domesticando-o e disciplinando-o mediante a atuação de instituições como escolas, hospitais, prisões, hospícios, as quais têm por papel o aperfeiçoamento das forças corporais quando servirem aos interesses econômicos e a diminuição das mesmas forças corporais quando seu desenvolvimento puder se traduzir em transgressão à disciplina. Em outros termos, são estas instâncias de elaboração e processamento de poder-saber que forjam o corpo de modo a conduzirem à própria constituição do indivíduo moderno (DUARTE, 2010).

Além disso, esta tecnologia política que age sobre os corpos, concebida por Foucault com biopolítica, dá as mãos com as ciências biológicas do século XIX e refunda o corpo sob uma perspectiva evolucionista, apostando em seu melhoramento enquanto gênero, esticando, química e medicamentosamente seus limites biológicos e expugnado para fora da curva de ascensão, todos aqueles corpos dissonantes do projeto desenvolvimentista da modernidade. Nas palavras de Foucault (2010, p. 216)

O evolucionismo, entendido em um sentido lato – ou seja, não tanto a própria teoria de Darwin quanto o conjunto, o pacote de suas noções (como:



hierarquia das espécies sobre a árvore comum da evolução, luta pela vida das espécies, seleção que elimina os menos adaptados) -, tornou-se, com toda a naturalidade, em alguns anos do século XIX, não simplesmente uma maneira de transcrever em termos biológicos o discurso político, não simplesmente uma maneira de ocultar um discurso político sob uma vestimenta científica, mas realmente uma maneira de pensar as relações da colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental, a história das sociedades com suas diferentes classes, etc.

Como destaca Mendes (2006, p. 171) “com base em tecnologias disciplinares, constrói-se uma ‘anatomia política’ para melhor competência do corpo, diretamente ligado a maior enquadramento”. O corpo, portanto, precisa cumprir seu papel “para isso está atrelado a formas de atuação, a mecanismos de controle, a formas ‘econômicas’ de usá-lo e pensá-lo (MENDES, 2006, p. 172).

É possível, portanto, dizer que por meio das lentes do filósofo francês o corpo passa a ser compreendido como discurso, pois enquanto uma ordem de enunciados que tem um poder de ação e de intervenção, o discurso é capaz de estruturar a forma pela qual percebemos a realidade e produzir, de modo científico e racional, narrativas estabilizadoras e generalizantes acerca dos corpos. Neste contexto, a medicina assume papel de relevo na anatomia, frenologia, fisiognomia e fisiologia, detalhando, precisando e agindo na construção de corpos considerados naturais e corretos – o masculino e o feminino – e relegando a abjeção todos os demais corpos que não reproduzam estas categorias. Como destaca Botton (2015, p. 184) no processo de organização do corpo, seja enquanto conjunto de órgãos, tecidos e sistemas, seja na organização do par homem-mulher



o corpo foi linguisticamente oculto em um grande a priori naturalista, território de tudo o que é cientificamente inquestionável. Toda uma maquinaria científica, médica, linguística, institucional e cosmológica acabou definindo as rígidas distinções entre o masculino e o feminino e, com isso, criou novos sujeitos e novas verdades sobre tais sujeitos.

Do que temos até aqui é possível afirmar que a partir dos movimentos iluminista e renascentista o corpo foi estruturado sobre os pilares econômico e científico que compõem o edifício epistemológico da modernidade. Do ponto de vista econômico, desde a Revolução Industrial a lógica do produto excedente transformou o modelo de produção, permitindo sua ascensão e consolidação, seja em território europeu como no norte-americano, estabelecendo as condições para a submissão e manipulação dos corpos pela lógica produtiva e do mercado em expansão. No que tange ao aspecto científico, a partir da difusão de um método instrumental de manipulação dos objetos e controle absoluto dos resultados, a natureza foi classificada e objetificada e o corpo torna-se território para a experimentação das promessas técnico-científicas derivadas dos avanços industriais.

1.3 Ciber-corpo, premissas para pensar o movimento pós-humanista

A partir dos avanços tecno-científicos, de meados do século XIX até início do século XX, passa ser possível sonhar com a cura de graves doenças, com a superação das estatísticas de expectativa de vida, com a ampliação dos limites geográficos em razão do desenvolvimento de diferentes e eficientes formas de locomoção, bem como do desfrute, em um horizonte palpável, da fluidez dos corpos em redes de conexão comunicacional.

Presencia-se um movimento que vai do corpo produtor e estandardizado para o corpo espetáculo, no qual desfilam diversos “eus” que não mais se permitem encapsular em rótulos binários, desvelando suas diferenças na estética, na moda, em suas narrativas de gênero, manifestações da sexualidade, credo e raça. Como um discurso em rede, o corpo abre-se para



múltiplas experiências e se autoriza ir além de um catálogo objetivo e aprioristicamente definido de formas, representações, sentidos e desejos. Como sinala Butler (2003), como um complexo de sentidos – um único mais plural indivíduo -, atualmente ambientado no espaço movediço da cibercultura, o corpo contemporâneo é uma performance, uma construção, na qual se inscrevem diferentes significados culturais e por meio da qual cada sujeito busca seu espaço de visibilidade e de reconhecimento diante de um coletivo ou de um grupo social identitário. Nas palavras da autora,

o “corpo” aparece como um meio passivo sobre o qual se inscrevem significados culturais, ou então como instrumento pelo qual uma vontade de apropriação ou de interpretação determina o significado cultural por si mesma. Em ambos os casos, o corpo é representado como um mero instrumento ou meio com o qual um conjunto de significados culturais é apenas externamente relacionado. Mas o “corpo” é em si mesmo uma construção, assim como o é a miríade de “corpos” que constitui o domínio dos sujeitos com marcas de gênero (BUTLER, 2003, p. 27, grifo da autora).

Corpos, portanto, que se revelam como inscrições da cultura e se reinventam a partir de tudo aquilo que os circunda, desde aspectos simbólicos, até serviços e produtos que interagem com as suas funcionalidades. Como destaca Rodotà (2004) na nova era da tecnologia informacional o corpo enquanto identidade corresponde a um sem fim de janelas abertas na tela de um computador e transforma-se, primeiro de corpo físico em “corpo eletrônico” e, mais recentemente, no ciberespaço, ganha liberdade rompendo com os estreitos e incômodos laços materiais para assumir a condição de “corpo terminal”.

Ocorre que enquanto fonte de informação, verdadeiro *data mining* de onde se podem extrair dados, o corpo toma a forma de uma senha, passaporte para o acesso de informações que lidas pelas potentes lentes digitais descrevem, classificam e traçam perfis identitários



atrativos para a sociedade de consumo e vigilância que se instala nas conexões biotecnológicas (RODOTÀ, 2004). Para além da vigilância em nível de pensamentos, desejos, projetos, acionada pela chave “corpo-terminal”, o autor também vê neste corpo ligado aos seus smartphones, verdadeiras coleiras eletrônicas que mapeiam, via satélite, sua localização a distâncias inimagináveis, a ponto de promover mudanças que tocam a própria antropologia das pessoas. Diz o autor

Estamos diante de progressivos resvalos: da pessoa “perscrutada”, através de câmeras de vídeo e de técnicas biométricas, pode passar-se à pessoa “modificada” mediante a inserção de chips e de etiquetas “inteligentes”, em um contexto que cada vez mais claramente nos individualiza como *networked persons*, pessoas permanentemente em rede, configuradas de modo a emitir e receber pulsos que permitem esquadriñar e reconstruir movimentos, hábitos, contatos, alterando sentido e conteúdo da autonomia das pessoas (RODOTÀ, 2004, p. 95)

A partir da visão do corpo como chave que aciona o sem fim de possibilidade sensoriais nas redes de comunicação digital “o corpo deixa de ser o ancoradouro real da vida [e] organiza-se um universo descorporificado, dessensualizado, desrealizado: o das telas e dos contatos digitalizados” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 45). Estes fenômenos, de consequências ainda imprevisíveis, convertem o corpo em um cenário montado a partir de preferências do “público” que circula nas redes e projeta as existências humanas em um plano virtual, adjetivado pelas experiências e pelas sensações que promove, as quais assumem o papel de, ainda que paradoxalmente, dar sentido à vida.

O perigo de uma vida vivida como experiência informacional e comunicacional, cada vez mais desprendida do real, está na solução final do projeto de objetificação e mercantilização do homem, que quando transformado em unidade de informação, se decompõe na forma de bits e é passível de ser reutilizado como recurso para a eclosão de



novas formas de poder-saber, reduzindo a realidade a um jogo de significantes ou de informações manipuláveis (NUNES, 1996).

Frente a esta reconfiguração do tempo-espaço promovida pelo avanço das tecnologias informacionais, aliadas com os progressos em termos de mapeamento genético, nanotecnologia e inteligência artificial, a existência passa mesmo a prescindir do corpo, que pode ser decomposto em partes sempre susceptíveis de melhoramentos, alterações e trocas ou até mesmo descartado por completo a partir do desenvolvimento de pesquisas que prometem dissolver o sujeito em feixes de informações ou meros esquemas genéticos. Deste modo, como destaca Le Breton (2003) a dimensão corporal perde total importância deixando de impor limitações. O sujeito transforma-se em informação e no ciberespaço, ou reino do espírito, pode experimentar a multiplicidade de “eus”, uma vez que, a “rede favorece a pluralidade de si [...] a identidade degenera em manuseio, é uma sucessão de eus provisórios, [...] o sujeito é uma autorização para a experimentação de possíveis” (LE BRETON, 2003, p. 146).

De sua fragmentação à possível obsolescência, a representação do corpo no século XXI é o produto do desenvolvimento tecnológico e da pressão econômica e reflete em suas múltiplas performances novas subjetividades em ascensão (BRAIDOTTI, 2015). Mediante o slogan do novo, contemporâneo e versátil, as novas identidades em desvelamento prometem livrar-se do peso da estabilidade amarrada a um corpo, a um espaço geográfico, a um conjunto de referências culturais e de padrões e instituições sociais para, enfim, abrirem-se em múltiplas possibilidades, mutantes, capazes de se recriar, inovar e romper com fronteiras espaço-temporais.

No entanto, embora a possibilidade de superar os freios biológicos, controlar o fluxo do tempo e o produto das sensações, emoções e comportamento humanos a partir das ingerências tecnocientíficas seja um convite demasiado sedutor, sua aceitação incondicional poderá representar o rompimento total com o estatuto ontológico do humano, dele sendo



retiradas a liberdade da vontade, a potência e a abertura a experiência. Como destaca Tucherman (1999, p. 126) “confunde-se aí subjetividade e identidade e diante da perda da segunda, a primeira se transforma num signo vazio”. É como se o homem deixasse de ser um ser da cultura, abandonando radicalmente não só a noção de corpo e de alma, mas a própria noção de “eu” e de “mundo”. Assim, o corpo e o mundo, como construções históricas feitas de rupturas e de novas costuras se transformam em informação, em ideias no ciberespaço. Não há mais objeto, assim como não há mais sujeito, “o ser humano tornou-se um sistema que processa informações, assim como tantos outros sistemas” (TUCHERMAN, 1999, p. 126).

Como destaca Rüdigger (2017, p. 04) está em curso um processo bastante perturbador e profundo de modificação da condição humana” o qual é inexorável e assenta-se num movimento complexo e multifacetado com manifestações na arte, na literatura, na filosofia e na ciência denominado de pós-humanismo, a seguir estudado.

2. Pós-humanismo e transumanismo: por quê?

O breve estudo das diferentes representações do corpo na história sugere um processo contínuo e multifacetado de transformação da condição humana. Transformação que remonta a própria constituição do ser humano como ser simbólico, como ser de linguagem, um ser desnaturalizado e produto da cultura, para o qual as tecnologias atuais apenas representam, em linha de continuidade e crescente complexificação, um princípio que já se instalou de saída na edificação do humano (SANTAELLA, 2007). A percepção da indissociabilidade entre corpo e técnica, que arranca o homem do mundo natural e o projeta, sem possibilidade de retorno, na cena do artifício, faz ruir qualquer concepção essencialista ou metafísica acerca do que é o homem e de quais são seus atributos, permitindo amplificar o debate pós-humanista.

Assim, tendo como premissa o homem que se constitui no “abandono” de seu corpo, o movimento pós-humanista, de traço pluralista e complexo, dentre outras abordagens, assume a importante condição de chave que aciona a redefinição integral da noção do



humano, tanto no que diz respeito a releitura crítica ao humanismo clássico, como no que tange a análise das potencialidades, vicissitudes e possíveis limites éticos do desenvolvimento científico e tecnológico no século XXI.

Como destaca Ferrando (2019, p. 959) o pós-humanismo “tornou-se um termo guarda-chuva”, incluindo os debates acerca das mutações que a tecnologia vem operando no corpo real, além de suas implicações sobre as dimensões antropológicas e filosóficas, as quais vão além da tecnologia e da biologia. Portanto, o “pós-humano” abriga tanto o debate filosófico, cultural e crítico que coloca em questão a linha do pensamento que sustentou o edifício epistemológico da modernidade, como a corrente transumanista, a qual longe de ser homogênea, compreende o transumanismo democrático e o extropianismo.

Transumanismo e pós-humanismo compartilham a percepção do humano como uma condição não fixa, mutável, todavia, não compartilham nem as mesmas raízes filosóficas, nem projetam horizontes comuns para a condição humana. Para os transumanistas o melhoramento humano, na linha de um processo evolucionista contínuo e implacável, constitui-se em uma noção crucial acionada pelo casamento entre ciência e tecnologia (FERRANDO, 2019). Em razão disso “reclamam para a sua herança histórica toda uma tradição racionalista e emancipatória que vem desde o renascimento e que prosseguiu com o iluminismo” (MAIA, 2017, p. 63). Com os pés fincados na concepção do humano como ser autônomo, dotado de inerentes liberdades individuais e capitaneado senão por sua razão, projetam o olhar sobre um corpo humano que não consegue fugir das tiranias ou “delícias” de estar em auto-upgrade cotidiano (SIBILIA, 2002).

Deste modo, orientados por uma tradição fáustica do pensamento ocidental sobre a técnica, os transumanistas dividem-se entre correntes mais conciliadoras e correntes mais radicais. Entre as várias correntes deste pensamento, é possível distinguir os transumanistas democráticos e os extropianistas.



Tendo por base fundamentos como liberdade e igualdade, os transumanistas democráticos, compreendidos entre eles os transumanistas libertários⁴, defendem o acesso igualitário de todos às melhorias tecnológicas sem, contudo, deixar de reconhecer os perigos e riscos do desenvolvimento tecnológico emergente que podia limitar tais benesses à certas classe sociopolíticas ou vinculadas ao domínio do poder econômico, gerando comportamentos racistas e segregatórios (MAIA, 2017; FERRADO, 2019). Nas palavras de Nick Bostrom (2007), filósofo sueco da Universidade de Oxford, e defensor dos ideais libertários e democráticos do transumanismo, este movimento promove a

visão de que tecnologias de aprimoramento humano deveriam ser amplamente disponibilizadas, e que indivíduos deveriam ter ampla discricção sobre quais dessas tecnologias aplicarem em si mesmos [e], por mais que haja diversos perigos que precisam ser identificados e evitados, tecnologias de aprimoramento humano oferecem enorme potencial para usos profundamente valiosos e humanamente benéficos. Em última instância, é possível que tais aprimoramentos possam nos fazer, ou aos nossos descendentes, pós-humanos, seres que podem ter extensões de saúde indefinidos, faculdades intelectuais muito maiores do que qualquer ser humano atual – e talvez sensibilidades inteiramente novas ou modalidades – assim como a habilidade de controlar suas próprias emoções.

Na outra margem do pensamento, Bostrom (2007) destaca a presença de autores bioconservadores como Francis Fukuyama, George Annas, Wesley Smith, Jeremy Rifkin, e Bill

⁴ Segundo Ferrado (2017) os transumanistas libertários defendem a liberdade de mercado como instrumento garantidor de um direito humano ao melhoramento. Pensamento que em muito se difere do humano em transformação presente na teoria nômade de Rosi Braidotti ou no feminismo ciborgue de Donna Haraway, propostas dialógicas e plurais que seguem na esteira de uma constante abertura ao reconhecimento de novas subjetividades e novas singularidades mais consentâneas com a visão crítica e alagada dos Direitos Humanos.



McKibben, os quais se opõem, de maneira geral, ao uso de tecnologia para mudar a natureza humana. O bioconservador Francis Fukuyama prenuncia no futuro pós-humano um cenário fúnebre e deletério, no qual o humano e seus valores fundamentais desaparecerão, inclusive comprometendo a própria noção de direitos humanos. Assim, enquanto para alguns os avanços da técnica significarão melhoramento, para outros ocorrerá justamente o contrário.

Ainda mais efusiva em relação aos benefícios do consórcio ciência e técnica é a corrente extropiana de Max More, presidente da empresa americana de criogenia Al Core, a qual deposita sua fé inquestionável “no progresso perpétuo em sociedade aberta e no uso de tecnologias inteligentes” (MAIA, 2017, p. 63). Contrapondo-se em suas origens ao conceito tradicional da física, entropia, o movimento científico e filosófico denominado movimento extropiano está sustentado em princípios como a expansão sem limites da vida, do corpo e da consciência, utilizando ciência e tecnologia para superar os limites impostos pela condição biológica. Como destaca More (2002) na Declaração Transhumanista de 1988, publicada junto com o lançamento do número 1 da Revista Extropy, os extropianos buscam “uma duração indefinida da vida, além da supressão dos limites políticos, culturais, biológicos e psicológicos para a auto renovação e auto realização”. Segundo Rüdiger (2007) os extropianos, desde a sua origem, vinculam-se ao pensamento libertário capitalista, tendo, contemporaneamente se associado a corrente do pensamento popperiana, que defende um modelo de sociedade aberta. Um sistema em que cada indivíduo de modo maduro e autorresponsável, desvincula-se da tutela do Estado, para autogerir-se, auto suprir-se e autorregular-se, refundando as bases do pensamento liberal e evitando que experiências totalitárias saiam dos cantos ou sombras da história (POPPER, 1974).

Tanto transumanistas, democráticos ou extropianos, quanto os bioconservadores estão de acordo no seguinte ponto: o desenvolvimento das biotecnologias está redesenhando o que tradicionalmente havíamos definimos – mesmo que de forma aberta – como condição humana. Interface cérebro-computador, neuromelhoradores, membros e órgãos biônicos, a



cura de doenças que impingem dor, sofrimento, limitação, a ampliação do nível de eficiência corporal, mental e quiçá moral e emocional (VILAÇA; DIAS, 2014) compõem apenas alguns exemplos do que será possível experimentar caso deixarmos abertas as portas do evolucionismo tecnobiológico e aceitarmos como iminente o fim daquilo que concebemos como “essência” ou “natureza humana”.

O euforismo causado pelas conquistas biotecnológicas não deve, todavia, colocar no esquecimento o fato de que são elas herdeiras e devedoras de uma fundamentação antropológico-filosófica racionalista que além de ter sido responsável por colocar o homem em uma escala hierárquica superior a todas as demais formas de vida, forjou o próprio “reino humano” com pensamentos e ações sexistas, racistas, classistas e homofóbicas, justificando cientificamente a escravidão, o colonialismo e os abusos e violências de raça e gênero, ainda lamentavelmente presentes na sociedade e na biopolítica contemporânea.

Portanto, os esforços transumanistas ao apresentarem seus propalados avanços distópicos de forma genérica e adequada à todos, deixam no vácuo a urgente reflexão dos limites éticos, econômicos, culturais acerca de suas práticas. “Por estas razões, embora oferecendo visões inspiradoras sobre a interação em curso, entre os reinos biológico e tecnológico, o transumanismo está enraizado dentro das tradições de pensamento que impõe restrições irresgatáveis às suas perspectivas” (FERRANDO, 2019, p. 962-963). Assim, o convite a abertura do pensamento passa pelo pós-humanismo crítico, a seguir estudado.

3. Pós-humanismo: desconstrutivismo e errância na era pós-moderna

O pós-humanismo tem seu berço junto a primeira onda do pós-modernismo, por isso ligado ao conjunto de eventos – globalização, sociedade em redes, hibridismos, pluralidades - que caracterizam o fim do século XX e o início do século XXI. Em outros termos, o pós-humanismo se forma no caldo das discontinuidades em relação a era moderna e tem suas raízes filosóficas na crítica à racionalidade universalista do projeto iluminista. Neste cenário, ganham relevo teóricas feministas como Katherine Hayles (2014) e Donna Haraway (2009),



as quais, conjuntamente com Braidotti (2015) rejeitam a definição racionalista e universal do humano a partir da identidade europeia, na medida em que entendem o humano como uma construção histórica, mais complexa e relacional, ganhando ênfase a questão da diversidade e da diferença frente a política progressista e emancipatória eurocentrista.

Porém, é no final da década de noventa do século passado que o pós-humanismo – crítico e cultural – deixa envolver-se pelas camadas filosóficas do pensamento pós-moderno e assume a condição de “filosofia empírica de mediação que oferece uma reconciliação da existência em suas significações mais amplas” (FERRANDO, 2019, p. 965). Ou seja, o pós-humanismo assume uma postura de aceitação em relação às ambivalências, rejeitando o dualismo e as polarizações ontológicas mediante a assunção da estratégia pós-moderna da desconstrução. Imersa no pensamento pós-humanista, a condição humana, tomada como discurso, faz suscitar a percepção de que perspectivas hegemônicas são sempre localismos, ou “pontos de vista resistentes que coexistem dentro de cada paradigma histórico-cultural específico” (FERRANDO, 2019, p. 966), bloqueando o reconhecimento da coexistência de descontinuidades presentes na formação dos mesmos discursos.

Deste modo, imbuída do pós-estruturalismo desconstrutivista, Braidotti (2015) situa o pós-humanismo no entreato do humanismo e do anti-humanismo, porém sobre uma mirada propositiva em relação a compreensão de uma nova subjetividade pós-humana. Por isso afirma que a “perspectiva posthuman se basa en la hipótesis histórica de la decadencia del humanismo, pero va también más allá para explorar nuevas alternativas, sin por eso recaer en la retórica anti-humanista de la crisis del Hombre” (BRAIDOTTI, 2015, p. 51).

Para exemplificar seu pensamento, elaborado na forma de uma teorização nômade, a autora identifica nos movimentos emancipatórios da pós-modernidade (defesa dos direitos das mulheres, gays, lésbicas, movimentos antirracistas e antinucleares) alternativas propositivas que “expressam tanto la crisis de la mayoría como los modelos de devenir de las minorias”. Portanto, a proposição pós-humanista de Braidotti se articula na encruzilhada



entre a herança anti-humanista, tomando consciência da decadência do humanismo, sem descuidar das bases epistemológicas e políticas do pós-estruturalismo, compreendendo o fim do humanismo clássico não como uma crise, mas como abertura que comporta consequências positivas (BRAIDOTTI, 2015).

O que sem dúvida Braidotti deixa claro é que a era do pós-humano é uma era carregada de contradições, as quais tornam urgente pensar em renovadas formas de intervenção política, de ação normativa e valorização ética para dar suporte as subjetividades pós-humanas que ao saírem das caixas dos localismos decidiram viver suas existências, materializar seus desejos num movimento de “desidentificación de las identidades preestabelecidas” (BRAIDOTTI, 2015, p. 69) Este projeto, alerta a autora é político, mas tem um forte apelo afetivo na medida em que é resultado de muitas convicções, visões de mundo e desejos de mudança potencializados na atual revolução científica que cria o ambiente propício para definição e a prática das novas subjetividades. Resta como diz Braidotti (2015, p. 70) “para cumplir con esta tarea [...] una nueva creatividad intelectual”.

Na senda de uma renovação criativa do pensamento em direção a compreensão das potencialidades e dos limites do pós-humano, Haraway (2009) vê na figura do ciborgue, híbrido de máquina e organismo a representação ontológica da contemporaneidade, tempo em que “somos todos quimeras, híbridos – teóricos e fabricados – de máquinas e organismos” (HARAWAY, 2009, p. 37). O ciborgue é a representação de um mundo sem fanatismos, sem totalidades, sem fronteiras, sem gêneros demarcados, e por isso,

não é parte de qualquer narrativa que faça apelo a um estado original, de uma ‘narrativa de origem’, no sentido ocidental, o que constitui uma ‘ironia’ final, uma vez que o ciborgue é também o telos apocalíptico dos crescentes processos de dominação ocidental que postulam uma subjetivação abstrata, que prefiguram um eu último, libertado, afinal, de toda a dependência – homem no espaço. (HARAWAY, 2009, p. 38)



Tanto a teoria nômade de Braidotti como o ciborguismo de Haraway são lentes que permitem acessar a crítica pós-humanista na forma de potentes encontros subjetivos “em favor do prazer da confusão de fronteiras, bem como em favor da responsabilidade em sua construção (HARAWAY, 2009, p. 37), expandindo o foco em termos pós-dualistas, pós-hierárquicos, pós-gênero, permitindo assim que se vislumbrem futuros pós-humanos que alongarão radicalmente os limites da imaginação humana.

4 Direitos humanos e o (não) lugar do corpo e sua humanidade numa sociedade pós-humanista

Desde a modernidade a referência ao humano natural e social, à sua qualidade em si, à sua identidade, está relacionada com a ideia de natureza humana, com os seus atributos considerados essenciais e que lhe dariam a conformação do que é ser um humano verdadeiramente pleno e a quem deveriam ser estendidos os direitos e as honrarias correspondentes. Racionalidade, dignidade, autonomia, liberdade, são qualidades que definem esta noção de humanidade e por correspondência evidenciam a virtude e o direito daqueles que portam tais atributos. O discurso binário e ambivalente entre homem/animal, corpo/máquina, civilizado/primitivo, Deus/homem, verdade/ilusão, todo/parte, macho/fêmea, etc, sempre se alimentou dessa narrativa humanista que coloca o indivíduo e sua condição humana em um lugar de destaque.

Se na sociedade pré-moderna a natureza de fato distinguia o lugar dos corpos e de seus direitos na estrutura social, na modernidade, ao menos em tese, a igualdade da natureza humana começou a ocupar uma posição tímida que aos poucos foi corporificada tão somente nos sujeitos héteros, brancos, cristãos, burgueses e ocidentais. O humanismo cunhou seu próprio estatuto de liberdade e igualdade hegemônico e fundou sua noção dominante de sujeito e indivíduo. O sujeito racional, livre, portador de dignidade, que era o humano em sua



potência máxima, performava o humanismo ao mesmo tempo em que se separava e fazia separar-se de tudo aquilo que ao conceito de humano não correspondia. O homem moderno e seu humanismo iluminista separam-se e se contrapõem à animalidade, selvageria, irracionalidade, paixões excessivas, etc.

Por isso aos corpos de humanismo precário, aos quais se dizia faltarem os atributos do sujeito e do indivíduo pleno, a proteção e os sistemas de reconhecimento também eram insuficientes. Às mulheres, mesmo durante o humanismo moderno, se associava uma humanidade bela e pouco racional, situada num estado intermediário entre uma criança e um ser humano. A construção de uma estética e de filosofias que definiam o negro e a África como exóticos, estranhos, demoníacos e assustadores permitiu que se justificasse e se naturalizasse o lugar do negro com servil e inferior. Dos indígenas se dizia que eram quase animais, que viviam como selvagens e que eram primitivos e praticamente sem história. Os gays foram, e ainda são por muitos, tratados como degenerados, a ponto de mais 70 países punirem rigorosamente o sexo e o comportamento afetivo entre eles. Na Itália fascista, por exemplo, um grupo de homens rotulados “degenerados” foi expulso de casa e enviado para um exílio interno, na ilha de San Domino. As leis sobre a sodomia só caíram na Europa ocidental nas décadas de 1960 e 1970. Não é de se estranhar, portanto, que aos degenerados se impunha, como voz corrente e até pouco tempo, processos visando curar os gays e com isso humanizá-los. E isso tudo se defendeu e se elaborou no contexto do humanismo moderno que firmou suas raízes profundas na sociedade ocidental. É a falta dos atributos de uma humanidade plena que se invocava para não alcançar os direitos humanos a este significativo grupo de pessoas.

O conceito de homem, de humanismo, ao menos o da tradição ocidental europeia e colonizadora, foi desde sempre alimentado por esta oposição e ambivalência ente humano e não humano que já fizemos referência. Ao longo desses últimos séculos, apesar de alguns significativos avanços, novas formas e narrativas de exclusão foram ganhando força,



especialmente no contexto do capitalismo global. Do ponto de vista prático, as economias pobres da periferia do mundo, sob novas roupagens, abrigam corpos pobres, sem potência de futuro e sujeitos a todos os tipos de violência. Apesar de termos um discurso e mesmo normas internacionais de proteção dos direitos humanos, é inegável que a miséria material e existencial marca definitivamente o corpo e a mente de uma parcela significativa da humanidade. Ecoam novos modelos de desumanização reais e simbólicos que não podem ser menosprezados.

A referência ao humano universal escondeu o homem histórico e homogeneizou uma dada concepção de humanidade. “Toda justificação ideológica com pretensões de universalidade pretende nos relacionar com a realidades transcendentais a nossa finitude e insignificância”, refere Flores (2009, p. 166). Sob o argumento da universalidade se cometeram grandes horrores e se elaboraram lindos ideais. A história da humanidade está cheia de referências a este homem sem história, ao homem abstrato que deve ocupar o lugar de todos os sujeitos e opções particulares. A universalidade europeia relegou as outras experiências culturais e formas de vida ao campo da barbárie, primitivismo e imaturidade. Seu conceito de homem civilizado, desenvolvido e culto, serviu como padrão a ser perseguido e como um juízo de avaliação e legitimidade por comparação.

Contra essa forma de narrativa de vida, sustentada no protagonismo exclusivo do sujeito e indivíduo moderno, é que surgem as teses anti-humanistas e seus desdobramentos, fundadas num esforço teórico capaz de denunciar as noções restritivas de humano que o humanismo universalista e abstrato elaborou. Não se trata, obviamente, de um movimento de negação das conquistas modernas, mas de uma defesa e ao mesmo tempo uma constatação de que, desde o século XIX, há espaços para se debater a vida “além do eu”, para além da dicotomia humano/não humano, corpo/máquina, macho/fêmea e outras binaridade que foram eclodidas e sustentadas pelo humanismo iluminista.



O movimento pós-humanista, resultantes das primeiras manifestações teóricas anti-humanistas, tem como pressuposto a ideia de que transformações profundas afetaram a vida humana e modificaram substancialmente a sua própria forma de ser. Recusa os reducionismos essencialistas do homem moderno e se abre como possibilidade plural e complexa. Novas possibilidades sobre o corpo e sua sexualidade são introduzidas na antiga gramática de pertencimento que escapam a dicotomia macho/fêmea. As interações cada vez mais intensas com as máquinas sugerem uma complementação com o corpo biológico e a aceitação de que o homem apartado, singular e superior ao mundo tecnológico não faz mais sentido. Com a sociedade pós-industrial e os grandes avanços tecnológicos o tema pós-humanista ganha uma evidência e uma potência mais específica, relacionada com as interações quase sem fim entre corpo, máquina e tecnologia na conformação de um novo tipo de homem e uma nova humanidade no futuro. Onde apenas víamos separações, as novas teorias demonstram que entre todas as coisas da realidade existem profundas interconexões. Isso, aduz Pepperel (2003), impacta as visões tradicionais da condição humana, da consciência, da maneira como a sociedade, a arte e alguns dos problemas mais antigos do qual a filosofia se ocupa até hoje.

Experiências e modificações biogenéticas, a humanização de animais, novas narrativas sobre o corpo e seu sexo, prolongação da vida com uso de medicamentos e procedimentos médicos, fusão entre corpo e máquina, robotização, vida humana e transplantes de órgãos artificiais, inteligência artificial e interação com a mente humana, desafiam a forma de pensar o próprio conceito de homem e de sua humanidade, especialmente porque tensiona a velha separação entre biologia e cultura e promove novos itinerários para a vida humana modificada profundamente pela interdição tecnológica. O velho conceito estático de humano passa a ser desafiado por um conceito aberto, fluido, novo, nômade. Em 1969, Ferkiss, estudioso da história da tecnologia, já advertia de que a síntese da tecnologia pós-moderna e homem industrial produz uma nova civilização e até mesmo



poderá significar o fim da raça humana tal como conhecemos. O exagero de Ferkiss serve ao menos como alerta.

Segundo Robert Pepperel, o período pós-humano começou no momento em que o homem se deu conta de que estava se transformando a si mesmo, em razão das imbricadas convergências entre tecnologia e biologia, porém sem conseguir distinguir claramente entre as duas. O autor refere que as origens mais recentes da era pós-humana foram estabelecidas no período que antecedeu a primeira guerra mundial, momento de grandes invenções humanas, como a teoria da relatividade, cubismo e física quântica. Descobertas complexas sobre a natureza impactaram decisivamente a própria ideia de humano e os seus limites ontológicos. Os avanços tecnológicos se multiplicaram no campo da microeletrônica, manipulação de genes e comunicações, indicando razoáveis possibilidades de se controlar, sintetizar e mesmo superar aspectos da natureza que ainda nos são desconhecidos. As tendências para a vida artificial e inteligências sintetizadas erodem os limites e as barreiras entre o natural e os fenômenos elaborados pelo homem. Nesse contexto a diferenciação fixa e a tensão entre natureza e humano diminui substancialmente. Segundo Pepperel (2003, p. 161)

the posthuman era, then, begins in full when we no longer find it necessary, or possible, to distinguish between humans and nature. This does not mean that the categories of human and nature, or indeed gods, will cease to exert any influence over the conduct of global affairs. But it will mark the time when we truly move from the human to the posthuman condition of existence.

Em seu Manifesto Pós-Humano (2003) o autor é enfático e estabelece o que, segundo ele, seriam pilares estruturantes desse novo tempo de mundo. Eis alguns: a) A separação entre humanos e máquinas é cada vez mais insustentável e precária. Se podemos pensar em



máquinas, diz ele, então as máquinas podem pensar; se podemos pensar em máquinas que pensam, então as máquinas podem pensar em nós. b) O pós-humano aceita que os humanos têm uma capacidade finita de compreender e controlar a natureza. A separação entre o humano e natureza, portanto, permanece apenas como uma falsa representação de mentes modernas. c) A incerteza é certa e por isso o mundo é sempre mais possibilidade e complexidade. d) O pós-humano está inteiramente aberto a ideias de 'paranormalidade', 'imaterialidade', o 'sobrenatural' e o 'oculto'. Não aceita que a fé em métodos científicos seja superior à fé em outros sistemas de crenças. e). Os humanos têm uma capacidade finita de compreender e controlar a natureza.

É evidentemente que a condição pós-humana não defende o fim do homem, mas sim do humanismo moderno que coloca o indivíduo no centro e como agente exclusivo e superior da história. E não se trata de um fim abrupto, prossegue Peperel (2003), mas de um processo evolutivo da vida em que a colaboração simbiótica com sistemas mecânicos poderá tornar os processos vitais mais eficientes. Não está em causa o fim do genoma humano ou de alguma espécie animal, que continuarão seu itinerário normalmente como sempre ocorreu. O movimento pós-humanista é sobre como o homem vive e poderá viver, como conduzirá a sua relação com o ambiente, animais, máquinas e uns com os outros.

Na mesma direção, Braidotti (2015) compreende o fim do humanismo clássico como uma abertura que comporta consequências positivas, mas alerta que a era do pós-humano é carregada de contradições, sendo necessário articular formas de intervenção política e de valoração ética para suportar as subjetividades pós-humanas. Para a autora, o pós-humanismo inaugura uma noção de vida para além do eu, uma vida para além do conceito de sujeito e de humanidade formulado pela modernidade. Os estudos pós-humanistas permitem estudar e trazer a fala a humanidade das pessoas esquecidas e perdidas, que nunca se enquadravam ao conceito ontológico de humano, abstrato e universal da modernidade. Por isso, nessa perspectiva pós-humana, ganham evidência os estudos *queer*, sobre imigrantes,



pobreza, descolonialidades, natureza, vida digital e etc. O feminismo pós-humanista de Braidotti defende que o conceito de humano do humanismo é apenas uma normativa regulatória, altamente excludente e discriminatória, que sustenta uma posição masculina e racializada da natureza humana. O conceito universal e abstrato da modernidade, prossegue a autora, promoveu uma homogeneização e desidentificação dos seres históricos e das suas múltiplas possibilidades de vida, negando os principais vetores de diferenciação negativa que são o gênero e a etnia.

Para Braidotti (2009) o sujeito pós-moderno se encontra preso entre expectativas modernas de segurança, decência e dignidade, e a crescente evidência de um universo pós-humano de cruéis relações de poder intermediadas pela tecnologia. As tensões impulsionam os sujeitos para direções contraditórias. Nada está previamente traçado e o medo do futuro e suas muitas possibilidades de devir se instala fortemente. Qual a ética adequada para um sujeito nessas condições, pergunta a autora. Uma ética nômade, não unitária, é a sua resposta. Uma ética que dê conta de narrativas plurais, que permite sustentar de modo responsável e sustentável novas subjetividades nascidas das interações e transformações complexas entre sujeito e tecnologia, entre natureza e cultura e das novas concepções de humanidade. É uma preocupação ética para com os sujeitos nômades, não unitários, totais, unificados, controlados, mas para sujeitos “trans”, em trânsito, em transformação, sujeitos plurais, fluidos, em reinvenção, sujeitos híbridos. Braidotti (2009, p.58) destaca que uma “ética sustentable a favor de un sujeto no unitario propone un sentido ampliado de interconexión entre uno mismo y los otros que, al quitar el obstáculo del individualismo autocentrado, incluye a los otros no humanos o ‘de la tierra’”. Configura-se, ainda, como uma ética de resistência que nos lembra a todos que estamos juntos neste ambiente de complexidade e que precisamos construir novos limites comuns que sirvam para abrir caminhos entre a nostalgia humanista e a euforia neoliberal, entre as narrativas seguras do humanismo moderno e o futuro pós-humanista como devir. Por fim, Braidotti, distanciando-se do



antropocentrismo, sugere um alargamento do conceito de vida às entidades tidas como não humanas ou só como animalidade (zoe), reconhecendo como importantes as suas interações e interconexões entre esses múltiplos outros na produção das novas subjetividades na sociedade complexa e plural contemporânea.

O termo pós humano, portanto, não implica apenas em novos arranjos tecnológicos do corpo biológico. Apesar de versarem sobre mutações que afetam o corpo em si mesmo, essa expressão implica em reformulações antropológicas e filosóficas substancialmente complexas que ultrapassam os campos da tecnologia e da biologia (SANTAELLA, 2007). O corpo entendido como abertura para o mundo, desidentificado das hierarquias e rotulações modernas, ganha a liberdade de ser narrado de vários modos. É nesse sentido que o feminismo de Dona Haraway (2009) visualiza o ciborgue como a representação de um mundo sem totalidades, sem gêneros demarcados, a representação ontológica da contemporaneidade. Essa espécie de novo híbrido que leva o nome de ciborgue passa a ser um conceito determinante na formulação de sua antropologia. A nova figura máquina-homem, no campo das transformações tecnológicas, permitiria compreender as genuínas relações e convergências entre tecnologia, filosofia e antropologia que poderão alterar definitivamente a concepção mesma de identidade humana. Mais do que isso, as demarcações prévias sobre o humano são denunciadas e se abre caminho para a formulação de novas narrativas e novos tipos de corporeidade emancipada. O corpo humano como possibilidade pós-orgânica, como tecnologia, como ciborgue, mas também como abertura sexual e pós-identitária, é um corpo novo, um corpo não alcançado e que não faz parte da 'família do homem', mas sim de um zôo de pós-humanidades, destacam Halberstam & Livingston (1995).

O pós-humanismo crítico, ao contrário de algumas posturas exageradas e ilusórias, não desconsidera que a técnica sempre fez parte dos processos de constituição do humano, e que os movimentos contemporâneos desse processo, transmutados em tecnologia, são hoje



mais complexos mas continuam fazendo parte do itinerário de constituição do homem enquanto tal. Por isso, “ se continuarmos a alimentar a separação do corpo e da mente, da mente e do cérebro, se continuarmos a alimentar a dissociação entre esses últimos e as tecnologias, o inconsciente e destes entre si, as reflexões sobre o pós-humanismo só poderão ficar atravancadas em estreitos pontos de vista parciais”. (SANTAELLA 2007, p. 135). O fato de estarmos diante de novos arranjos do humano e do não-humano, com impactos estruturantes na forma de percebê-lo, não significa o fim do homem, mas sim o fim de um tempo de narrativas lineares de sua ontologia. O homem, sua humanidade, já não é mais a mesma e se abre como muitas possibilidades que ainda precisam ser nomeadas.

E o direito nesse novo tempo de mundo, como fica? Como o direito e suas formas modernas de discurso e interdição transitam e são desafiados por esse novo conjunto de possibilidades cada vez mais presente em nossas vidas? Afinal, o direito moderno é também uma gramática e uma tecnologia assentada no humanismo moderno e nas suas noções de individualidade, abstração e singularidade. É partir do sujeito e para o sujeito da modernidade que o direito moderno constrói seus arquétipos.

O debate feminista, descolonial, de emancipação racial, etc, e suas correspondentes conquistas, são, em certa medida, o resultado das lutas e denúncias contra as hierarquizações e narrativas impostas pelo sujeito moderno e seu conceito de humano. Como dissemos antes, o conceito homogeneizador de humanidade deixou de lado mulheres, gays, negros, imigrantes, indígenas, etc, e a desconstrução dessa narrativa moderna abriu caminho para novos corpos e suas representações. Ao criticar o humanismo, o pós-humanismo crítico permite arranjos novos, lugares e falas esquecidas, permite o aparecimento de novas formas de representação da humanidade enquanto tal e interações com o não humano, com a máquina, com a zoe e sua animalidade pura.

Mas o pós-humanismo inaugura uma outra reflexão. A análise assume outro contorno quando tratamos do pós-humanismo não apenas como uma epistemologia para



novas disputas políticas, mas como o resultado da resignificação da própria ideia de corpo biológico, corpo orgânico remodelado, confundido com a técnica ou mesmo como interação múltipla com animalidade não-humana, multi-espécie. Como ficam os direitos humanos para sujeitos biônicos, cyborgs, mais máquinas que humanos, mas ainda assim formado por elementos humanos? Temos o direito de melhorar o corpo? Podemos defender, nesse sentido, uma eugenia positiva para o melhoramento da espécie? Há limites tecnológicos para refundar a capacidade do corpo humano, física e intelectualmente? E a relação com animais?

É preciso ter cautela com as respostas. Já tivemos outras transformações paradigmáticas e os processos de ajustes entre períodos históricos, para o bem ou para o mal, seguiram seus próprios roteiros, em velocidades diferentes em lugares diferentes. Obviamente que nem todas as pessoas e nem todos os lugares do mundo serão afetados por revoluções tecnológicas ao mesmo tempo e na mesma intensidade. Até hoje as conquistas da alta modernidade que chegaram à elite da Europa são desconhecidas por milhões de pessoas no sul do mundo. Mas as desvantagens e os dissabores desse movimento recai de maneira exagerada para as periferias. O receio, ao contrário, é que esses processos agudizem ainda mais a seletividade e as dinâmicas de exclusão, pelo incremento de novos modelos de desigualdade especialmente no campo da tecnologia.

O direito como mecanismo de regulação e como tecnologia social já passou por grandes ajustes e provavelmente terá que negociar com novas categorias se pretender de modo eficiente ajustar-se aos novos desafios. Pensar o direito para além do sujeito não é algo que os juristas estão acostumados a fazer. As negociações sensíveis e intelectivas entre homem e máquina, entre corpos humanos e não humanos, valorizando até mesmo o que até hoje era só vida animal, poderão ensejar, muito em breve, obrigações jurídicas muito complexas nas quais a ideia de vontade e autonomia humana (centrais no direito moderno) poderá compor com escolhas pré-programadas em ambientes artificiais ou mesmo considerando novos padrões de eticidade e normatividades plurais, abertos, negociadas. Isso



seria uma revolução, por exemplo, na teoria geral dos contratos e das obrigações assim como as conhecemos atualmente. Imaginemos o debate sobre a proteção de direitos autorais em relação a uma obra produzida por inteligência artificial, por exemplo. No campo do melhoramento genético, as novas possibilidades de cura e procriação recolocaram o debate sobre os limites éticos e jurídicos em um patamar sequer prospectado pelo mais engenhoso dos futuristas. Os limites sobre a geração da vida e os novos limites sobre a morte tendem a impactar não somente o conceito de vida, como também a importância do sexo tradicional, os arranjos familiares e as relações intergeracionais. A relação com os animais dificilmente será a mesma. Novas formas de representação da humanidade e suas interações não humanas desafiarão os modelos tradicionais de dizer o direito.

Ao tratar desses novos arranjos pós-humanistas e o direito, Rodotà (2017) se questiona: o fim do limite natural implica também a inadmissibilidade de qualquer outro limite? Em outros termos: a entrada no pós-humano escapa da avaliação jurídica? O corpo, lugar por definição do humano, aparece-nos hoje, continua Rodotà, como o objeto em que se manifesta e se realiza uma transição que parece querer desapossar o homem de seu território, precisamente a corporeidade, fazendo-o “reclinar” para o virtual ou modificando suas características em formas que, não de hoje, nos fazem falar de transumano ou pós-humano. Para o jurista italiano,

é o próprio ser humano, transformado ou agora parte de uma “realidade aumentada”, que exige uma consideração renovada precisamente no que diz respeito aos seus direitos. O cerne do problema, então, pode ser identificado prestando atenção ao seu lado antropológico, que nos mostra como ao direito é então demandado proteger o que se considera ser a antropologia profunda da espécie humana, agora para tomar conhecimento do delineamento de



múltiplas antropologias, com relação às quais precisamente os direitos podem marcar uma irreduzível distância ou se apresentar como instrumentos para a comunicação entre antropologias diversas. (RODOTÁ, 2021, p. 115).

Para o jurista italiano é preciso, em primeiro lugar, saber os limites possíveis dessas novas interações para depois podermos definir instituições jurídicas em uma determinada direção. Entender as novas fronteiras engendradas pelo pós-humanismo é fundamental para que possamos falar e estabelecer limites. Ou será que tudo o que é tecnologicamente possível deve ser considerado também eticamente admissível, socialmente aceitável, juridicamente lícito? Certamente que não. A própria carta de Direito Europeia, destaca Rodotà, ao tratar de modificações biogenéticas e integridade, consagra os princípios do consentimento do interessado, proibição de fazer do corpo objeto de lucro, proibição de eugenia de massa, proibição da clonagem reprodutiva, que servem de marco para o debate.

O pós-humano é mais que apenas aprimoramento e melhoramento tecnológico do corpo. Sob este aspecto normalidade e humanidade já assumiram um novo significado. Fala-se de transformações mais elaboradas, que indicam o surgimento de novas espécies, entidades hibridizadas que seriam difíceis de serem percebidas em sua especificidade humana. É difícil imaginar que o direito, refere Rodotà (202, p.127), possa reelaborar situações naturais que forma substancialmente alteradas pela ciência. Para o autor, “devemos, de preferência, estar cientes do fato de que devemos administrar um novo excesso e que o ponto de partida dessa reflexão se encontra no direito à autodeterminação”.

Por certo que o direito estará diante de questões novas, especialmente a que se refere a possibilidade de continuar a referir-se aos direitos humanos para tratar de temas considerados pós-humanos. É preciso entender, ainda com Rodotà, que não se está falando de uma descontinuidade completa em que o humano será definitivamente suplantado pela



realidade pós-humana. Por isso as conexões entre humano e pós-humano devem ter como ponto de referência os princípios, já consolidados, da dignidade, igualdade e autonomia. Se o corpo é nunca pronto, sempre inacabado, o direito de autodeterminar-se é condição de possibilidade dessa abertura para o futuro. O direito e seus princípios, que reconhece a importância do homem e seus direitos, podem desempenhar o papel de compreender os diferentes problemas e conflitos que reposicionam a esse homem para além de si mesmo. O aumento das relações tecnológicas humanas e pós-humanas pode significar mais controle e mais dependência, formas novas de submissão, comenta Rodotà. Justamente por isso a questão de sua autonomia, do direito de autodeterminação são importantes direitos já reconhecidos que podem garantir a defesa dos direitos fundamentais em um contexto de novos arranjos humanos, servindo como um ponto de partida para a definição de limites em torno das novas experiências da vida definida como pós-humana.

Perez Luño (2021) tem uma visão pessimista das promessas de perfeição que segundo ele os pós-humanistas propagam. Para o autor as profecias pós-humanistas não alcançarão o bem-estar e o interesse das pessoas, senão que representa a lógica do benefício econômico. Os eventuais benefícios da revolução pós-humanista não seriam gozados pela população mundial, estabelecendo-se uma brecha tecnológica entre “tecnoricos” e “tecnopobres”. Estes últimos seriam afastados do progresso e dos processos de decisão do próprio futuro. Fortemente contrário as teses pós-humanistas, as quais define como falaciosas, Peres-Luño sustenta que somente valores humanistas e democráticos podem evitar que a revolução tecnológica condene massas inteiras da população a contingentes inúteis para os processos produtivos, ampliando ainda mais a exclusão e miséria. Segundo o autor espanhol (2021, p. 308),

el posthumanismo no implica la mejora, perfeccionamiento o actualizacion del legado humanista, sino que supone su negacion,



abolición o suplantación. El posthumanismo, por tanto, entranca un antihumanismo, por lo que se sitúa frente a lo que ha sido una de las principales conquistas históricas de la tradición humanista: los derechos humanos. Por ello, aludir a una generación de derechos humanos posthumanistas, o lo que es lo mismo, antihumanistas implica una evidente *contradictio in terminis*.

Mesmo que Perez-Luño tenha razão a respeito das consequências práticas do pós-humanismo e suas conclusões (o que concordo em partes), não significa que, de fato, as novas relações por ele anunciadas não sejam uma realidade evidente. Negar a complexidade das profundas transformações por que passa a ideia de humanidade não ajudará potencializar o conceito de humanismo. É importante lembrar que mesmo dentro da tradição humanista, que sustentou o capitalismo e suas contradições, as modalidades de exclusão continuam seu itinerário cada vez mais potente. A desigualdade do mundo atual convive com declarações de direitos universais em que o humanismo do homem é fundamento. Ou seja, as pedras que podem ser atiradas aos dissabores excludentes de uma realidade pós-humanista, podem ser igualmente arremessadas às exclusões de muitos tipos realizadas em nome do conceito de humanidade vociferada pelo humanismo. Portanto, não se trata de negar os avanços e conquistas do humanismo, mas denunciar criticamente suas debilidades e deficiências para narrar e compreender atores esquecidos que se manifestam de modo plural e sobretudo entender as interações do humano com as novas tecnologias e com os animais não humanos. Por certo que nem tudo que a tecnologia puder fazer será jurídica e eticamente aceito. Justamente para que possamos criar processos de interdição dessas novas interações, precisamos compreender as barreiras e os limites que estão e podem ser definidos como possíveis nessa nova engenharia das relações pós-humanas.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todas essas novas teorias e composições pós-humanistas, e suas previsões sobre o futuro, tendem a gerar um certo grau de desconfiança e mesmo de jocosidade. Evidentemente que para a maioria das pessoas preocupadas com sua mundanidade cotidiana, prognósticos quase apocalípticos não fazem nenhum sentido e não lhes causam nenhuma preocupação, além de um possível espanto ficcional. Será, então, que deveríamos nos preocupar com esse tipo de possibilidade de futuro, em que as velhas máximas humanistas serão substituídas por arranjos ciborgues, inteligências artificiais, novas relações com animais, tecnologias biomecânicas, etc, que redesenham a própria identidade humana? Será que a humanidade, tal como desenhada desde a modernidade, está em rota de colisão com o futuro que se abre como possibilidades incertas e, em certa medida, inimagináveis no presente? O que o pensamento pós humanista sugere é que para entender a realidade que se descortinará, precisaremos de novos conceitos de humano, novas formas de conhecimento e novas arranjos de interdição. Afinal, mesmo que se aumentem as possibilidades no futuro, isso não quer dizer que tudo que seja possível tecnologicamente seja também desejável, eticamente e juridicamente aceitável. Debater sobre os limites do humanismo, portanto, é debater sobre os próprios limites e conteúdos éticos que o humanismo estabeleceu. E obviamente que este não será um desafio fácil de ser enfrentado.

O seriado da Netflix Black Mirror apresenta em seus diversos episódios um conjunto de situações futuristas e satíricas que nos fazem dar medo do futuro. Abelhas mecânicas que polinizam as plantações, mas que também podem ser controladas para atacar; escolhas amorosas ideais a partir de mecanismos algorítmicos; memória preservada para além do corpo biológico e implantada em um corpo sintético depois da morte; duplicação da memória de um sujeito vivo e sua instalação em softwares de gestão do trabalho; prazer sexual intenso sem trocas biológicas e exclusivamente realizado por dispositivos elétrico cerebrais; procriação humana em ambientes artificiais, etc, compõem um conjunto de possibilidades de



futuro que a produção da série sugere. Muitos dirão que a qualidade cinematográfica da produção é ruim ou mesmo que contém exageros ou uma visão excessivamente pessimista e até equivocada do futuro. A obra é ficcional, mas nos permite pensar a realidade viva em seus enredos. As imbricações entre corpos, máquinas, tecnologias e as novas formas de subjetividade e ação humana (trabalho, prazer, corpo, etc.) nos interessam particularmente. Black Mirror denuncia, a seu modo, a fusão corpo-máquina, mas também a desconexão desnecessária entre espécie e corpo biológico, entre mente e corpo biológico, entre a vida humana e o humano como o entendemos em si mesmo. O físico e o virtual se confundem a tal ponto que a própria ideia de humanidade corpórea é apenas uma possibilidade.

Eventos e investimentos contemporâneos nos indicam que alguns elementos desse futuro como possibilidade, que a ficção nos faz pensar e enlouquecer, já povoam a imagem real do nosso presente. A Nectome, por exemplo, organização de pesquisa dedicada ao avanço da ciência e tecnologia da memória, trabalha com a chamada preservação da memória de longo prazo. Recentemente, a organização anunciou que pretende desenvolver a imortalidade digital. Para tanto, a startup informa ser necessário um fatiamento do cérebro, como forma de proporcionar um upload da memória para um computador. A polêmica, no entanto, reside no fato de que esse experimento é fatal: os participantes da pesquisa terão um acompanhamento muito similar ao suicídio assistido (PAYÃO, 2018). Ao que consta, até meados de 2018, a empresa já havia levantado mais de duzentos mil dólares de pessoas que se interessaram no procedimento, a exemplo do bilionário Sam Altman, que se submeterá à eutanásia para ter a sua mente preservada (FRAGA, 2018).

Mas, ironicamente, é a nossa própria capacidade de invenção tecnológica que nos garantiu uma posição tão dominante no mundo que pode levar, em última instância, (como alguns o colocaram) ao "Fim do Homem". Se formos realmente capazes de criar entidades que excedem nossas próprias habilidades e intelecto, então as consequências para a humanidade são quase inconcebíveis. No entanto, devemos agora enfrentar a possibilidade



de que atributos como inteligência e consciência possam ser sintetizados em entidades não-humanas, talvez dentro de nossa vida. Essas entidades teriam emoções semelhantes às humanas; eles teriam uma sensação de seu próprio ser? A condição pós-humana argumenta que tais questões são difíceis de abordar, dados os conceitos de existência humana que herdamos do humanismo, muitos dos quais não podem mais ser sustentados.

No ponto atual desta caminhada histórica, o homem, tendo na bagagem conquistas e retrocessos como produtos de sua criatividade, racionalidade, inteligência e acúmulo de conhecimento, projeta no horizonte de sua existência apenas a certeza de seu inexorável devir e em meio a tentativa existencialmente desafiadora de compreender seu sentido e papel no mundo, na relação de sua singularidade ou na construção como ser dialógico atravessado pelo Outro, tropeça com teorias transumanistas e pós-humanistas.

Pós-humanismo e transumanismo embora compartilhem o interesse comum na tecnologia se apresentam de modo estruturalmente diferente. Como vimos, para o pós-humanismo a tecnologia não é o foco, nem é o “outro” a ser temido e combatido, nem mesmo um instrumento à serviço da promessa de construção de uma humanidade pós-biológica, como a concebem os transumanistas. O que tem em comum, todavia, é o reconhecimento da tecnologia como equipamento humano potente para desarticular dualismos estreitos e fronteiras erguidas pelas metanarrativas que organizaram o mundo entre humanos e não humanos, organismos biológicos e máquinas, razão e selvageria, centro e periferia, físico e não físico. Daí a importância do pensamento pós-humano diante das rupturas promovidas pelas complexidades pós-modernas, pois com sua proposta pós-dualista pode assumir a condição de uma práxis, abrindo-se para sustentar subjetividades pós-humanas que se desvelarão com toda a sua potência, criatividade mediante os laços comunicacionais lançados no palco da digitalização e da virtualização das relações humanas.

Estamos, pois, abertos para o futuro como possibilidade e será nossa capacidade de construí-lo que estabelecerá os novos marcos e as barreiras desse mundo novo que



redesenha o conceito de humano. As relações homem-máquina, corpo-mente, humanos e não-humanos, não representam uma descontinuidade entre a trajetória humana e a pós-humana, mas uma nova forma de representação de seu próprio itinerário.

5 REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rebelais. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC; Brasília: UNB, 1987.

BARBOSA, Maria Raquel; MATOS, Paula Mena; COSTA, Maria Emília. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. **Psicologia & Sociedade**, 23(1), 24-34, 2011.

BARROS, José D'Assunção. A arte é coisa mental: reflexão sobre a proposta de Leonardo da Vinci sobre a arte. **Revista Poiésis**. n. 11, p. 71-82, nov. 2008.

BOSTROM, Nick. Em defesa da Dignidade Pós-humana. **Instituto Ética, Racionalidade e Futuro da Humanidade** [online], 2007, p. 01-12.

BOTTON, Fernando Bagiotto. A construção discursiva dos sexos e da sexualidade na modernidade a partir de Butler e Foucault. **Revista Bagoas- Estudos Gays: gênero e sexualidades**. Vol. 9. n. 13, 2015, p. 177-193.

BRAIDOTTI, Rosi. Diferença, Diversidade e Subjetividade Nômade. **Revista estudos feministas**. n. 1-2, 2002. Disponível em: http://www.historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Diferenca_Diversidade_e_Subjetividade_Nomade.pdf. Acesso em: nov, 2020.

BRAIDOTTI, Rosi. **Lo Posthumano**. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Gedisa, 2015.

BRAIDOTTI, Rosi. **Transposiciones**. Sobre la ética nómada. Barcelona: Gedisa, 2009.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003



DAMÁSIO, António R. **O erro de Descartes**: emoção, razão e o cérebro humano. Trad. Dora Vicente e Georgina Segurado. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2012.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. (Coleção Os Pensadores) 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DUARTE, A. **Vidas em Risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ELIAS, Norbert. **Processo civilizador**. Vol. I. Trad. Ruy Jungman; Rev e apresentação Renato Janine Ribeiro. 2.ed. -Rio de Janeiro: Jorge ZaharEd., 1994.

FERKISS, Victor C. **Technological Man: The Myth and the Reality**. New York: George Braziller, Inc., 1969.

FERRANDO, Francesca. Pós-Humanismo, Transumanismo, AntiHumanismo, Meta-Humanismo e novos materialismos. Trad. Murilo Karasinski, **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 31, n. 54, set./dez. 2019, p. 958-971.

FLORES, Joaquin Herrera. **A (re) invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987.

FRAGA, Marcelo. Bilionário americano fará eutanásia para ter a mente preservada. *In*: **Revista Encontro**, 28 maio 2018. Disponível em:

<https://www.revistaencontro.com.br/canal/atualidades/2018/05/bilionario-americano-fara-eutanasia-para-ter-a-mente-preservada.html>. Acesso em: 16 dez. 2020.



GUILLEBAUD, Jean-Claude. **O princípio de humanidade**. Aparecida-SP, Idéias & Letras, 2008.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica**: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Trad. Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2020.

HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: **Antropologia do ciborgue** : as vertigens do pós-humano / organização e tradução Tomaz Tadeu – 2. ed. – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2009.

JAERGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. 6.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LIPOVETSKI, Gilles; SERROY, Jean. **A cultura-mundo**: resposta a uma sociedade desorientada. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 12. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1979.

MAIA, João Jerônimo Machadinha. Humano, Pós-humano e transumano: fronteiras dúbias e indefinidas num mundo desigual. **Revista de História das Ideias**, Vol. 35, 2ª Série, 2017, p. 47/70.

MENDES, Cláudio Lúcio. O corpo em Foucault: superfície de disciplinamento e governo. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, EDUFSC, n. 39, p. 167-181, Abril de 2006.

MENESES, Ramiro Délio Borges de. A desconstrução em Jacques Derrida: o que é e o que não é pela estratégia. **Universitas Philosophica** n. 60, ano 30, janeiro/junho, Bogotá, Colombia, 2013, p. 177-204.

NUNES, João Arriscado. Fronteiras, Hibridismo e mediatização: os novos territórios da cultura. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Centro de Estudos Sociais. N. 45, 1996, p. 35/71.



PAYÃO, Felipe. MIT corta laço com startup que busca fatiar cérebros vivos para uploading.

In: **Tecmundo**, 04 abr. 2018. Disponível em:

<https://www.tecmundo.com.br/ciencia/128947-mit-corta-laco-startup-buscava-fatiar-cerebros-vivos-uploading.htm>. Acesso em: 16 dez. 2020.

PEPERELL, Robert. **The Posthuman Condition**: Consciousness Beyond the Brain. Portland; Bristol: Intellect Books, 2003.

PEPERELL, Robert. The Posthuman Manifesto. In: **intertheory**. Volume 2, February 2005. Disponível em: <https://www.intertheory.org/pepperell.htm> . Acesso em: 16 dez. 2020.

PEREZ LUÑO, Antonio Enrique. El posthumanismo no es un umanismo. **Doxa**. Cuadernos de Filosofía del Derecho, 44. 2021.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**: o fascínio de Platão. Vol. 1. Editora: Universidade de São Paulo, São Paulo, 1974.

RODOTÀ, Stefano. **Il diritto di avere diritti**. Roma-Bari: Laterza, 2017.

RODOTÀ, Stefano. **La vita e le regole**. Tra diritto e non diritto. Milano: Feltrineli, 2012.

RODOTÀ, Stefano. Pós-Humano. Tradução de Carlos Nelson Konder. **Revista Brasileira de Direito Civil – RBDCivil**, Belo Horizonte, v. 27, p. 113-144, jan./mar. 2021.

RODOTÀ, Stefano. Transformações do corpo. Trad. Maria Celina Bodin de Moraes. **Revista Trimestral de Direito Civil**. Vol. 19. Jul/Set, 2004, p. 91-107.

RODRIGUES, José Carlos. **O corpo na história** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999.

SANTAELLA, Lúcia. Pós-humano- Por quê? **Revista USP**, São Paulo. n. 74. Junho/agosto, 2017, p. 126-137.



SENNETT, Richard. **Carne e Pedra**: o corpo e a cidade na civilização ocidental. Trad. Marcos Aarão Reis. 3. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SIBILIA, Paula. **O Homem Pós-orgânico**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2002.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise**: uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 11. ed. rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

TUCHERMAN, Ieda. **Breve história do corpo e de seus monstros**. Portugal-Lisboa: Veja, 1999.

VILAÇA, Murilo Mariano; DIAS, Maria Clara Marques. Transumanismo e o futuro (pós)humano. **Physis Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, Vol. 24. n.2, 2014, p. 341-362.