

ÉTICA APLICADA

INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA

COORDENAÇÃO

**MARIA DO CÉU PATRÃO NEVES
MARIA DA GRAÇA CARVALHO**

70

Título original:
Ética Aplicada: Investigação Científica

© os autores dos textos e Edições 70, 2018

Revisão: Cátia Loureiro

Capa: FBA

Depósito Legal n.º 449581/18

Biblioteca Nacional de Portugal – Catalogação na Publicação

ÉTICA APLICADA

Ética aplicada: investigação científica / coord. Maria do Céu Patrão Neves,
Maria da Graça Carvalho. – (Ética aplicada; 12)
ISBN 978-972-44-2136-0

I – PATRÃO NEVES, Maria do Céu
II – CARVALHO, Maria da Graça Martins da Silva

CDU 17

Paginação:
EDIÇÕES ALMEDINA, S.A.

Impressão e acabamento:
PENTAEDRO, LDA.

para
EDIÇÕES 70

1.ª edição: Dezembro de 2018

Todos os direitos reservados.

EDIÇÕES 70, uma chancela de Edições Almedina, S.A.
Avenida Engenheiro Arantes e Oliveira, n.º 11 – 3.º C – 1900-221 Lisboa/Portugal
e-mail: geral@edicoes70.pt

www.edicoes70.pt

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida,
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à lei dos Direitos de Autor será passível
de procedimento judicial.

Índice

Ciência e Ética: uma parceria integral <i>Maria do Céu Patrão Neves e Maria da Graça Carvalho</i>	11
Investigação, políticas públicas e sociedade: integridade na investigação e diplomacia científica <i>Manuel Heitor</i>	29
I TEMAS FUNDAMENTAIS	
Certeza e incerteza, objectividade e subjectividade <i>Carlos Fiolhais</i>	63
História da Ciência e História da Tecnologia: reflexões sobre ética e prática disciplinares <i>Maria Paula Diogo e Ana Simões</i>	83
Relações entre ciência e tecnologia <i>Maria Manuel Araújo Jorge</i>	103

HUMPHREY, L. e STRINGER, C., *Our Human Story*, Londres, Natural History Museum, 2018.

PÁÁBO, S., *Neanderthal Man: In Search of Lost Genomes*, Nova Iorque, Basic Books, 2014.

STRINGER, C., *Lone Survivors: How We Came to Be the Only Humans on Earth*, Nova Iorque, Times Books, 2012.

VIEIRA, A. B., *Ensaios sobre a Evolução do Homem e da Linguagem*, Lisboa, Fim de Século, 1995.

WRANGHAM, R., *Catching Fire: How Cooking Made Us Human*, Nova Iorque, Basic Books, 2010.

A origem das sociedades

Filipe Carreira da Silva

Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa
e Selwyn College da Universidade de Cambridge

1. Origens e começos

As palavras que se seguem, entrelaçadas de modo que possamos chamá-las de «texto», têm como ponto comum a origem das sociedades humanas. Seria difícil imaginar um ponto comum mais complexo para começar um texto; como seria mais fácil poder começar este texto sem passar pelo começo, iniciar pelo meio ou já perto do fim. Mas não, há que começar pelo princípio. E enfrentar a profunda ansiedade com que todos nós nos confrontamos quando começamos a escrever – olhar de fora para o texto que ainda não existe, imaginando aonde ele nos poderá levar, à medida que a sucessão entrelaçada de palavras for sendo escrita (FOUCAULT, 1997).

O primeiro obstáculo a superar é a própria ideia de que as sociedades humanas têm uma origem. Dizer-se que há uma origem significa assumir que existe um ponto inicial, algures no passado distante, a partir do qual se pode contar toda a história da espécie humana. A busca por esse ponto a partir

do qual irradia a nossa história comum assume que entender melhor a nossa origem nos ajuda a explicar quem somos e para onde vamos. Não é por acaso que, desde tempos imemoriais, todos os mitos da criação começam por esse exacto ponto e que todas as formas de religiosidade – das grandes religiões monoteístas à seita mais heterodoxa – contêm versões mais ou menos originais das nossas origens. De igual forma, as principais doutrinas de pensamento filosófico e social começam por explicar o nosso ponto de partida: o que nos faz ser o que somos (ontologia), o que nos permite saber quem somos (epistemologia), ou como devemos proceder para saber quem somos (metodologia). O estruturalismo de Saussure e Lévi-Strauss, por exemplo, apesar de assentar na recusa da diacronia em nome da sincronia, funda-se igualmente no pressuposto de que a nossa «origem» reside num processo contínuo de estruturação: somos inelutavelmente escritos, definidos pela linguagem e cultura que produzimos; linguagem e cultura, porém, existem independentemente da nossa vontade ou consciência. Deste ponto de vista, pode dizer-se que a nossa origem é estrutural, e que a nossa tarefa como pensadores é identificar que estrutura é essa e descrever, tão rigorosa e minuciosamente quanto possível, o seu modo de funcionamento. Em ambos os casos, a busca pelas origens é «teológica», porquanto visa encontrar aquele ponto perdido nas brumas da memória histórica que domina tudo o que dele deriva. Por isso mesmo, este é o primeiro obstáculo a superar num texto sobre as origens das sociedades humanas: em vez de «origem», faríamos melhor se pensássemos este problema com a ajuda de um outro conceito – o de «começo» (SAID, 1975).

Se as origens são teológicas, os começos são seculares. Se o discurso sobre as nossas origens nos remete para um ponto comum – o começo, único e irrepitível – e para a ideia de uma temporalidade linear e sequencial (a seta do tempo descrita pela segunda lei da termodinâmica), falarmos em termos de

começos reenvia-nos imediatamente para a pluralidade de eventos que se sucederam e continuam a suceder no tempo. Este tempo, todavia, é o tempo da história. Isto porque começar (e voltar a começar) a escrever uma vida a dois, um projecto comum são fenómenos que implicam descontinuidade e reversibilidade. Os começos são, por isso mesmo, especificamente modernos, típicos de uma era em que a história e o tempo se tornam, eles próprios, objecto da auto-reflexão e autodefinição das sociedades. A ideia de progresso, por exemplo, não é apenas uma ideia que nos permite descrever e explicar as sociedades modernas; é também, e fundamentalmente, um princípio que regula o funcionamento e a constituição dessas formações sociais.

Significa isto que todas as origens são necessariamente sagradas e todos os começos necessariamente seculares? Não, claro que não. A análise sugerida por Martin HEIDEGGER em *A Origem da Obra de Arte* é o exemplo acabado de como uma análise dos começos pode ser fundamentalmente «teológica». Em rigor, Heidegger colapsa o conceito de «começo» no conceito (sacralizado) de «origem» e associa ambos à procura da «essência» da obra de arte. Na conclusão desse ensaio, Heidegger explica-nos que o termo alemão para «origem», *Ursprung* (literalmente, salto primordial), reflecte a ideia de que uma obra de arte tem origem num salto para a existência, um evento fulgurante e fundador. A «origem» da obra de arte, por conseguinte, não se refere ao que precede temporalmente o surgimento ou criação da dita obra, mas ao seu próprio surgimento, que irrompe sem aviso enquanto um «acontecimento da verdade». Este surgimento inesperado tem, além de um poder revelatório, a capacidade de legitimar e guiar o curso da história. Ao chamar a nossa atenção para a função histórica das «origens», HEIDEGGER está efectivamente a argumentar que, «sempre que existe um começo, a história muda, a história ou começa, ou começa de novo» (2001, p. 74).

Um exemplo pode ajudar a explicar o que pretendo sublinhar ao distinguir a busca das origens do estudo dos começos. A busca das origens e o significado último do som produzido por seres humanos (a que chamamos «música») levou recentemente Christopher C. King a encetar uma autêntica odisseia pelo Epiro, a região fronteiriça entre o Sul da Albânia e o Noroeste da Grécia (KING, 2018). É na música epirense que King crê ter encontrado a mais antiga tradição folclórica da Europa, uma tradição cujas origens remontam às culturas pré-homéricas e que não terão mudado de forma significativa nas últimas centenas de anos. Ao invés, uma análise sociológica dos começos buscaria antes estudar, por exemplo, o desempenho dos músicos epirenses que, nos anos 20 e 30 do século xx, motivaram a odisseia de King, bem como todos os desempenhos subsequentes enquanto episódios inscritos na História que permitiram que essa forma de expressão cultural se tenha mantido viva até aos dias de hoje. Cada novo desempenho é como um novo começo dessa forma milenar de expressão musical; cada novo começo é irredutivelmente diferente dos demais, cujo sentido emerge apenas no quadro mais amplo desse gênero de música. A história destes sucessivos começos que, a um só tempo, evocam a memória de desempenhos passados e suscitam continuamente novos desempenhos é, deste ponto de vista, a história da música do Epiro – não a narrativa quase teológica das origens da música no Ocidente.

Este enfoque nos começos dos processos sociais em vez da origem última da vida em sociedade tem, a meu ver, várias e significativas vantagens. Em primeiro lugar, permite-me restringir o âmbito da minha discussão. Tal estratégia de delimitação analítica promete respostas mais modestas, mas também mais rigorosas à vastíssima problemática da vida em sociedade.

Em segundo lugar, ao estudar o modo como uma instituição teve início e é continuamente reinventada em cada momento, em vez de nos centrarmos na procura das suas «origens»

distantes em factores coadjuvantes ou condições estruturantes, alarga-se a análise à possibilidade de existir *descontinuidades* históricas. A Sociologia, tal como a Ciência Política, tem enfatizado sobremaneira a continuidade em detrimento da ruptura, a ponto de, por exemplo, a própria noção de «revolução», enquanto momento de genuína criação de algo novo e sem precedentes, ter caído em descrédito – em meu entender, um erro com vastas implicações.

Em terceiro lugar, o estudo dos começos e recomeços implica a recusa de uma temporalidade linear e sequencial, tornando a Sociologia mais sensível à fenomenologia da experiência temporal da perspectiva dos agentes sociais. Por outras palavras, a ênfase nos começos permite à Sociologia incorporar no seu repertório teórico-metodológico a noção de reversibilidade, evitando desse modo explicações causais estritamente lineares. Com efeito, as expectativas sobre o futuro funcionam muitas vezes não como a consequência, mas como a causa de decisões tomadas no presente (ABBOTT, 2001). Por todas estas razões, uma discussão, ainda que breve e preliminar, sobre como as sociedades, instituições e processos sociais começam e recomeçam permite-me visitar em novos termos uma das questões fundacionais da Sociologia – quais as origens da ordem social?

2. Ordem social ou como de muitos se faz um

Várias respostas têm sido dadas a esta pergunta, todas elas envolvendo uma certa metáfora. Estas metáforas incluem a ideia de que a sociedade resulta de um contrato (2.1.), se assemelha a um corpo humano (2.2.), tem uma estrutura semelhante à da linguagem (2.3.), ou se organiza como um rizoma (2.4.). De todas estas metáforas sobre a origem das sociedades humanas, talvez a mais antiga e influente seja a ideia de contrato.

2.1. A ideia de contrato

A ideia que subjaz a esta última metáfora é muito simples. A ordem social resulta de um acordo ou contrato (real ou hipotético) entre dois sujeitos racionais com vista a garantir algo que ambos desejam ou valorizam. É este acordo original que explica e legitima, em última análise, as obrigações políticas e morais que asseguram a estabilidade da ordem social e a sua reprodução ao longo do tempo. Quando formulada nos termos da filosofia política, esta metáfora coloca nestes dois papéis as figuras do soberano e do súbdito. Em qualquer dos casos, a ideia de contrato é antiga, podendo ser encontrada já em Sócrates e Platão. Foi, porém, nos séculos XVII e XVIII, por intermédio de figuras como Thomas Hobbes, John Locke ou Jean-Jacques Rousseau, que esta metáfora ganhou o significado «moderno» que comumente hoje lhe atribuímos. Esta ideia permitiu aos autores contratualistas ajudarem a explicar as origens da vida em sociedade (ou da comunidade política) atribuindo às partes a faculdade da razão e certos interesses comuns, mormente o interesse da autopreservação. Fundada sobre tais atributos, tidos como naturais e irrenunciáveis, a sociedade adquire uma fundação particularmente sólida. Esta solidez é reforçada pelo contraste entre a sociedade civil e o estado de natureza, uma condição hipotética caracterizada pela ausência de autoridade política. O objectivo desta comparação era óbvio: demonstrar que, de um ponto de vista estritamente racional, é do interesse dos membros da sociedade consentir serem governados, desde que algumas condições fundamentais fossem observadas. Uma vez obrigado a obedecer ao soberano de forma voluntária, o súbdito (ou, mais tarde, o cidadão) estabelece com aquele um contrato social, do qual se podem deduzir de forma lógica e racional todos os direitos e deveres que definem os sujeitos enquanto cidadãos.

A influência desta metáfora estende-se aos dias de hoje. O século XX ficou marcado pelo ressurgimento do interesse em filosofia moral e política, sendo a versão kantiana da teoria do contrato social de John Rawls (1971) um dos seus pontos mais altos.

Significa isto que a ideia racionalista e individualista de que a origem da sociedade resulta de um acordo hipotético entre as partes não só se mantém válida em muitos círculos intelectuais, como permeia muitas das relações sociais de hoje. Estudar estas relações contratuais, não sob a perspectiva teológica das origens mas do ponto de vista secular dos começos, implica analisar-se, por exemplo, o processo de tomada de decisão da celebração de um contrato como envolvendo quer o passado quer o futuro como causas igualmente significativas da celebração desse contrato. Por exemplo, a metáfora do contrato social ajuda a perceber as relações entre consumidores e produtores no contexto de um mercado: a ideia de que uma marca comercial é uma «promessa» (de fiabilidade, qualidade, etc.) pode ser vista como resultante de um acordo hipotético entre as comunidades de consumidores e produtores em torno da qualidade do bem ou serviço em questão. A ideia de contrato deve ser vista, deste ponto de vista, enquanto um momento iterativo da nossa vida em sociedade, não a sua origem mitológica. A celebração contínua de contratos dos mais diferentes tipos ajuda a assegurar a ordem social, mas, por si só, não basta para a justificar normativamente.

2.2. A ideia de organismo

Quase tão antiga quanto a metáfora do contrato, a ideia de que a sociedade funciona como um organismo ajudou a explicar a origem da ordem social ao longo dos séculos.

Foi sobretudo a partir do período medieval que a metáfora organicista exerceu uma influência significativa sobre o pensamento social e político ocidental, que, desta forma, vê a origem última da sociedade humana em termos fundamentalmente semelhantes à da vida no Universo. Na sua versão mais simples, talvez como resultado da influência do *Timeu* de Platão, a sociedade medieval era concebida como estando dividida funcionalmente entre os que combatem, os que trabalham e os que rezam. Esta ideia de que a sociedade, tal como um organismo biológico, é uma entidade viva e com uma certa ordem interna levou, do ponto de vista metodológico, ao chamado holismo metodológico – concepção que dominou o panorama intelectual pelo menos até ao final do século XVII, quando a Revolução Científica traz consigo o reducionismo e o mecanicismo, doutrinas que explicam o todo em termos das partes.

Mais tarde, dá-se um recrudescimento da metáfora organicista com o romantismo alemão, que coincide com o aparecimento e desenvolvimento da biologia moderna, associada a figuras como Jean-Baptiste Lamarck. Mas é no final do século XIX que a metáfora organicista ganha uma preponderância central na definição da origem das sociedades humanas e da natureza da ordem social. O trabalho de fundadores da Sociologia como Herbert Spencer em Inglaterra ou Émile Durkheim e René Worms em França é aqui decisivo. Concretamente, isto significa que um dos ramos fundadores da Sociologia concebe a sociedade como um organismo vivo, animado por normas sociais, cujas instituições, tal como os órgãos do corpo humano, são orientadas para o desempenho de certas funções. Segundo esta corrente sociológica, a compreensão destas funções traz consigo um melhor entendimento da natureza da sociedade, incluindo das patologias de que padece.

A procura das origens últimas das sociedades humanas acarreta, entre outros, o conhecido problema metodológico

da falácia funcionalista, segundo a qual as funções desempenhadas por uma instituição são tidas como a sua causa. A falácia reside em tomar as consequências de um processo social pela sua causa. Na realidade, podemos distinguir as funções desempenhadas por instituições sociais em dois grandes tipos: as previstas e as não previstas. Crucialmente, mesmo entre estas últimas, há funções que são desejáveis para a instituição em causa e outras que são contrárias aos seus interesses e propósitos. Perante isto, assumir que todas as funções são necessariamente um indício da origem da instituição social em questão é um erro crasso.

Uma alternativa epistemológica e metodologicamente mais consistente reside em dissociar as funções desempenhadas no presente por uma determinada instituição das suas origens, e concebê-las antes como formas de resolução de problemas que são tão tributárias do passado como do futuro. Deste modo, as funções sociais passam a ser concebidas do ponto de vista do começo: uma decisão política, por exemplo, é vista não como um potencial indício da origem última da instituição em causa (parlamento, executivo, etc.), mas como um dos sucessivos momentos da sua história para os quais o futuro e o passado contribuem de forma igual.

2.3. A ideia de linguagem

Uma terceira metáfora usada para dar conta da origem da sociedade é a de que esta se estrutura de forma semelhante à da linguagem.

É no trabalho do linguista suíço Ferdinand de SAUSSURE (1966) que encontramos a primeira e mais influente definição da linguagem como uma estrutura semiótica em que o significado de cada signo não reside em si mesmo, mas depende das relações com os outros signos. Este entendimento da

linguagem é resolutamente sincrónico: a estrutura da linguagem existe fora da história, por assim dizer, o que significa que o estudo filológico do desenvolvimento das linguagens naturais ao longo do tempo é de interesse meramente histórico. Por outras palavras, com Saussure a linguística deixa de ser comparativa e histórica para ser estrutural e semiótica: o significado deixa de ser visto como algo imanente ao objecto para passar a ser entendido como algo intrinsecamente relativo, porquanto dependente do feixe de relações que se estabelecem em torno do objecto. A relação entre significado e significante é, por outras palavras, puramente arbitrária: o facto de em línguas diferentes o mesmo objecto ser designado por intermédio de termos diferentes é, do ponto de vista da estrutura da linguagem, irrelevante. O que importa verdadeiramente é a posição relativa desse termo no quadro dessa língua; é deste ponto arbitrário e relativo que emerge o significado.

Esta ideia seminal haveria de chegar a um dos fundadores das ciências sociais modernas, Claude Lévi-Strauss, através do trabalho de Roman Jakobson. Com LÉVI-STRAUSS (1963 e 1966), a ideia de que a estrutura da linguagem nos fornece a chave última para a compreensão da origem e natureza da sociedade e cultura assume o seu expoente máximo, influenciando, de forma indelével, disciplinas como a Antropologia, a História, a Economia ou a Sociologia até ao início dos anos 70 do século xx.

Com o estruturalismo, a linguagem assume-se como a metáfora dominante no estudo das origens e natureza da sociedade, e também da história, da economia, da política, e de todas as demais entidades tidas como estruturais. O estudo da linguagem – rigoroso, objectivo, científico – assume-se como o modelo a seguir pelas ciências sociais e humanas.

A partir dos anos 70, porém, começam a surgir as primeiras vozes discordantes. Um dos principais contributos do chamado pós-estruturalismo reside precisamente na crítica a esta busca pela natureza última das coisas, incluindo da sociedade,

através de esquemas epistemológicos mais ou menos sofisticados. Autores como Michel Foucault ganham notoriedade nesta época justamente ao chamarem a nossa atenção para a necessidade de se evitar cair em buscas quiméricas pelas «origens» dos fenómenos sociais e culturais, e pela necessidade de se conceptualizar descontinuidades históricas. É, aliás, neste período de transição entre o estruturalismo e o pós-estruturalismo que surge alguma da melhor reflexão sobre «começos», pensados justamente por oposição às «origens», que surgem aqui associadas ao paradigma estruturalista. Este interesse nos começos ou inícios corresponde a uma forma específica daquilo que Hermínio MARTINS designou por «cesurismo» (1974, p. 280), isto é, uma tendência da teoria social dos anos 60 e 70 para rejeitar abordagens evolucionistas e progressistas da história que se viria a tornar na perspectiva dominante nas décadas seguintes.

Para os propósitos imediatos deste ensaio, o que importa enfatizar é que a metáfora da linguagem pode apoiar quer a procura das origens da sociedade, quer a análise dos começos dos processos sociais. Se a primeira enfatiza o facto de sermos determinados por estruturas exteriores a nós (isto é, somos «escritos» pela estrutura da linguagem, pelos discursos à nossa volta), a segunda sublinha que começar a escrever implica a existência de um agente social consciente, cujo estatuto de «autor» emerge desse acto de escrita, e que escrever é um processo de sucessivos começos e recomeços, envolvendo memória e imaginação.

2.4. A ideia de rizoma

Por último, a metáfora de que a sociedade se organiza como um rizoma aparece na obra de Gilles DELEUZE e Félix GUATTARI nesta mesma época (1987).

Um rizoma é um conceito proveniente da biologia que se opõe ao modelo filosófico da modernidade, que Deleuze e Guattari apelidam de «arbóreo», o qual funciona de forma dualista, hierárquica, com ligações verticais e lineares, e que traça relações de causalidade ao longo da seta do tempo entre a origem última das coisas e o zénite ou conclusão dessas mesmas coisas. Pelo contrário, uma sociologia rizomática aceita a multiplicidade e o hibridismo como regras, procurando estabelecer relações entre cadeias semióticas, organizações de poder e lutas sociais. Deste ponto de vista, a história não tem uma gênese específica ou última, porque o rizoma não tem princípio nem fim, existindo sempre num estado intermédio, entre aqui e ali, resistindo à cronologia temporal sequencial. A reprodução social ocorre, de acordo com a perspectiva rizomática, de forma monádica, como uma mancha de óleo que se espalha numa superfície plana, se infiltra no subsolo e que, nesse processo, o vai erodindo gradualmente, conferindo-lhe a forma que observamos com a ajuda dos nossos instrumentos de medida. A mudança social não é contínua; pelo contrário, pode ser interrompida em qualquer altura, podendo ser retomada nos mesmos termos que antes ou em termos totalmente novos. Em todo o caso, o rizoma não é uma estrutura; é antes um mapa de possibilidades em que cada ponto se pode relacionar com os demais sem que nenhuma destas relações se reduza a uma só.

Em suma, rizoma, linguagem, organismo ou contrato são outras tantas formas de se fazer luz sobre as origens das nossas sociedades. Porém, sobretudo nos primeiros dois casos e parcialmente no terceiro, a tendência para nos focarmos numa busca semimitológica das nossas origens levou-nos, muitas vezes, a becos sem saída.

O antifundacionalismo, que caracteriza as soluções mais recentes, levanta, no entanto, outras tantas questões não menos problemáticas, nomeadamente as que se prendem com o estatuto dos discursos que delas emanam.

Em todo o caso, esta discussão permitiu-nos clarificar algo muito importante: a procura das nossas origens diz-nos tanto sobre o nosso passado, sobre donde vimos e sobre as nossas raízes, como sobre para onde queremos ir, sobre a nossa concepção de ciência e projecto de sociedade. Com efeito, projectamo-nos quer na busca das nossas origens, quer na definição do nosso destino – uma projecção feita sempre a partir de um eterno presente.

3. Imaginar novas, diferentes formas de sociedade

Tão importante quanto entender as origens das sociedades é, por conseguinte, imaginar novas formas de vida colectiva: a memória e a imaginação trabalham em conjunto para produzir sociedade.

Desde a publicação da *Utopia* de Thomas More, em 1516, que a imaginação desempenhou um papel cada vez mais preponderante na definição das sociedades ditas modernas (MORE, 2006). Com efeito, a época moderna, caracterizada por formas institucionais como o Estado-nação, a ciência e a tecnologia, foi sendo constituída, em larga medida, com recurso à imaginação e, em particular, ao género literário utópico (WEGNER, 2002). Por outras palavras, foi imaginando novas formas de organização social que a modernidade se foi constituindo, tal como um projecto sempre inacabado.

No final do século xx, porém, algo mudou na modernidade. Subitamente, a possibilidade de se acreditar num futuro melhor para as próximas gerações, progressivamente aperfeiçoado, mais justo e equilibrado, mais democrático e inclusivo, mais racional e razoável, desapareceu. De um momento para o outro, a crença no progresso da humanidade foi substituída pelo cepticismo, pela dúvida e pela incerteza (BECK, 1992). Não é sequer uma questão de se ter substituído a utopia

pela distopia; afinal, o reverso da projecção utópica sempre acompanhou de perto a formulação mais ou menos criativa e engenhosa dos nossos anseios e esperanças. Pelo contrário, o que parece distinguir o nosso tempo é que a realidade parece ter finalmente ultrapassado a ficção.

A nossa incapacidade de imaginar um futuro radioso parece radicar, pois, na nossa consciência profunda, reiterada a cada momento pela nossa experiência de vida, de que vivemos numa época em que a velocidade e a complexidade são tais, que tornam inverosímeis quaisquer cenários utópicos engendrados pela nossa imaginação. Utopia e distopia coexistem de braço dado, quer no texto literário, quer na realidade social. Em ambos os planos, entrelaçam-se sonhos e pesadelos, esperanças e medos como talvez nunca antes na história da humanidade: a consciência do risco efectivo de destruição do planeta em resultado da acção humana – quer num holocausto nuclear, quer fruto das alterações climáticas e do aquecimento global – nunca nos abandona realmente, mesmo naqueles momentos em que tentamos perspectivar uma outra ordem social, mais justa e mais democrática.

É aqui, de resto, que se joga o futuro das sociedades humanas. Desde os anos 80 do século xx que as ciências sociais apostaram em estudar a cultura e a identidade, em complemento, quando não em substituição, das análises tradicionais sobre estratificação social e a luta de classes. Esta ênfase naquilo que somos levou, num primeiro momento, a um regresso às origens grupais, às raízes que nos tornam diferentes dos demais. Num segundo momento, todavia, o estudo da identidade motivou uma inquirição não menos exploratória sobre o que queremos vir a ser, a nossa comunidade de destino. E é exactamente aqui que a coexistência da utopia com a distopia se torna candente, a ponto de tornar quase impossível a tarefa do intelectual clássico dos séculos xix e xx.

Com efeito, o estudo da identidade pelos cientistas sociais rapidamente se tornou num campo de batalha povoado por activistas, jornalistas e membros do público em geral. Isto porque as fronteiras que separavam os domínios do conhecimento, e as fronteiras que delimitavam o universo da ciência do mundo leigo, se esboroaram, tal como desapareceram as separações estanques entre natureza e cultura, entre humano e não humano. O humanismo que nasce com More no século xvi, e que se desenvolve ao longo dos séculos seguintes como uma narrativa progressista que inspirou algumas das principais conquistas da humanidade, terá tido o seu momento derradeiro no final do século xx, altura em que a figura do ciborgue transbordou do plano da ficção científica e invadiu o mundo real, à medida que *pacemakers*, a fertilização *in vitro* e uma crescente panóplia de invenções tecnológicas se tornaram parte integrante do quotidiano de milhões de cidadãos. A Declaração de Toronto, promulgada em Maio de 2018, que visa compatibilizar as normas internacionais dos direitos humanos com o desenvolvimento da inteligência artificial (IA), pode ser entendida como a resposta jurídica aos desafios éticos que estes desenvolvimentos colocam. Já a forma como as nossas sociedades responderão a estes desafios é algo do domínio das atitudes e normas sociais prevalecentes, cuja mudança ocorre não por decreto, mas antes no decurso de anos ou mesmo décadas. A direcção desta mudança, porém, é inequívoca. Estamos, sobretudo nas sociedades mais desenvolvidas e tecnologicamente mais avançadas do globo, a viver o *começo* de uma nova era.

Esta nova era pode ser designada «pós-humanista», se quisermos sublinhar a ultrapassagem do paradigma que colocou o Homem no centro de todas as coisas, ou «transumanista», se desejarmos antes apenas reequilibrar a balança entre entidades humanas e não humanas. É aqui que a questão da origem

última da sociedade humana e a natureza intrínseca da ordem social se sobrepõem, ou são simplesmente compatíveis, à análise dos sucessivos começos e recomeços da vida em sociedade.

A minha resposta é clara: os desafios éticos do nosso tempo serão mais bem respondidos se abandonarmos quimeras mitológicas e investirmos o nosso tempo e esforço na pesquisa das fronteiras entre humano e não humano, cientes de que já não teremos respostas definitivas, mas apenas as respostas possíveis.

Referências e leituras recomendadas

- ABBOTT, A., *Time Matters: On Theory and Method*, Chicago, Chicago University Press, 2001.
- BECK, U., *Risk Society*, Cambridge, Polity, 1992 [1986].
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F., *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987 [1980].
- FOUCAULT, M., *A Ordem do Discurso*, Lisboa, Relógio D'Água, 1997 [1971].
- HEIDEGGER, M., *Poetry, Language, Thought*, Nova Iorque, Perennial, 2001.
- KING, C., *Lament from Epirus: An Odyssey into Europe's Oldest Surviving Folk Music*, Nova Iorque, Norton, 2018.
- LÉVI-STRAUSS, C., Social Structure, *in idem, Structural Anthropology*, Nova Iorque, Basic Books, 1963 [1958], pp. 277-323.
- LÉVI-STRAUSS, C., *The Savage Mind*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1966 [1962].
- MARTINS, H., Time and Theory in Sociology, *in* REX, John (org.), *Approaches to Sociology (RLE Social Theory): An Introduction to Major Trends in British Sociology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974, pp. 194-246.

- MORE, T., *A Utopia ou a Melhor Forma de Governo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006 [1516].
- PLATÃO, *Timeu-Crítias*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge: Massachusetts, Harvard University Press, 1971.
- SAID, E. W., *Beginnings: Intention and Method*, Nova Iorque, Basic Books, 1975.
- SAUSSURE, F., *Course on General Linguistics*, Nova Iorque, McGraw-Hill, 1966 [1916].
- WEGNER, P., *Imaginary Communities*, Berkeley: Califórnia, University of California Press, 2002.