

Da Essência do Humano

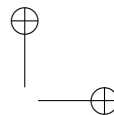


Américo Pereira

2006

www.lusosofia.net





Da Essência do Humano.

(Considerações sobre o que é ser essencialmente humano, a partir do filme *Artificial Intelligence*)*

Américo Pereira

INTRODUÇÃO

O filme, com argumento e realização de Steven Spielberg, *Artificial Intelligence*,¹ perspectivada a sua narrativa, no que tem de essencial, a partir de um ponto de vista ontológico, permite relevar um conjunto de ponderosas questões acerca do que é a essência do acto próprio do homem. Fundamentalmente, são questões antigas, formuladas, agora, a partir de uma forma narrativa nossa contemporânea, numa linguagem e numa mundividência contemporaneamente incoativas, em certos aspectos radicalmente novas, perante desenvolvimentos científicos

*Última lição do curso de *Axiologia e Ética* do semestre de inverno de 2005-2006, Faculdade de Teologia, Univ. Católica Portuguesa, Lisboa.

¹ *AI – Artificial Intelligence*, 2001, Warner Bros. Pictures e Dreamworks Pictures, Argumento e Realização de Steven Spielberg, Actores principais: Haley Joel Osment, Jude Law, Frances O’Connor, Brendan Gleeson e William Hurt, Produção de Amblin/Stanley Kubrick, Música de John Williams, Montagem de Michael Kahn, Direcção de fotografia de Janusz Kaminski, Robots criados por Stan Winston Studio, Efeitos Visuais e Animação de Industrial Light and Magic, Guarda-roupa de Bob Ringwood.





e tecnológicos também novos, mas que *seguem a lógica própria da inteligência humana que os funda e fundamenta*. É sobre *algumas*² das questões suscitadas pela história narrada no filme que o presente texto ensaia reflectir.

I – MECÂNICA E INTELIGÊNCIA

Há algo de absolutamente incontornável na realidade essencial da mecânica: o movimento. Sem a absoluta realidade do movimento, não há qualquer realidade que se possa considerar mecânica. Ora, este movimento, de que a mecânica depende, não é apenas o movimento dito de translação, isto é, o movimento espacial em que, esquematicamente, algo, o então móvel, muda de posição absolutamente, no seio daquilo que se considera ser o lugar ontológico de possibilidade dessa mesma mudança, isto é, no espaço. Note-se, no entanto, que só é possível aceder à existência desta possibilidade quando há movimento, pois, sem que este ocorra, nunca poder haver qualquer notícia daquela. Deste

² Embora elaborado como um autêntico conto de fadas dos nossos tempos, relativo a um *in illo tempore* possível futuro, este filme suscita um enorme conjunto de interrogações, todas elas profundamente “adultas”, em campos reflexivos que vão desde a metafísica, à física, à ética, à política, passando pela fisiologia, antropologia, psicologia, sociologia, e muitos mais. O que o filme configura, de facto e de direito, é mesmo uma visão alternativa do lugar da inteligência de tipo humano no cosmos, o que, necessariamente, reconfigura o próprio cosmos, dado que este é sempre correlato gnoseológico daquela mesma inteligência. Configura, assim, o filme um ensaio de penetração num futurível futuro, algo que merece ser pensado, pois o futuro real, a haver, qualquer que seja, da humanidade passa necessariamente pelo resultado prático do hodierno pensar desta sobre si mesma, como acto auto-configurador. Sem querer, obviamente, esgotar o horizonte noético do filme e, muito menos, da reflexão do homem sobre os seus possíveis futuros, este trabalho mais não quer do que equacionar algumas das questões suscitadas, exactamente aquelas que quem o escreve foi capaz de tratar. Mais nada.





ponto de vista, em termos de conhecimento, *é o espaço que depende do movimento e não o contrário.*

O movimento não é, pois, *fundamentalmente*, uma mudança espacial de um qualquer objecto espacial, mas o absoluto de diferença que nos dá indício da existência do espaço como possibilidade lógico-ontológica da mesma translação. O movimento diz respeito, assim, não ao relativo da mudança tópica espacial, mas ao *absoluto da diferenciação*, de que qualquer tópica é apenas um aspecto. E é assim, porque o movimento não se relaciona fundamentalmente com a sua condição de possibilidade espacial, mas *com a possibilidade absoluta de ser*: o movimento, em sentido essencial, relaciona-se com o absoluto do ser e com o absoluto do nada, este como mera possibilidade exclusivamente teórica. O fundamental do movimento é, negativamente, a sua contra-posição ao nada, positivamente, por ser a negação do nada, a mesma afirmação do ser. O *movimento* é, ontologicamente, isto é, no plano da manifestação inteligível constituinte do ser, *o próprio ser em manifestação*, isso que se opõe absolutamente ao nada, sem o que nada haveria. Há, pois, um sentido metafísico para o movimento, o de *absoluto da manifestação do ser* e de absoluto da manifestação, na relatividade da diferenciação: criação absoluta deste mesmo movimento metafísico. O absoluto repouso é absolutamente indiscernível de um absoluto nada. *O movimento*, assim entendido, *é o absoluto do acto, a pura absoluta actualidade.*

Neste domínio fundamental do movimento, estamos, assim, muito longe da redução espacialista do absoluto do movimento a algo de relativo a uma espacialidade de tipo fisicista, extensivista, e a deslocações nessa mesma espacialidade. Neste sentido fundamental, *é o movimento que cria o espaço*, que é a sua condição de possibilidade: deixa o espaço de ser a condição de possibilidade do movimento, como seu quadro virtual de infinita movimentação, para passar a ser o movimento, pela sua infinita possibilidade como manifestação ontológica, a possibilitar o espaço como lugar para a manifestação ontológica extensiva, sendo que *é o acto de manifestação que precede ontologicamente o*





espaço e não o contrário: é a manifestação do ser que cria o espaço, não se dá aquela manifestação num espaço ontologicamente anterior, dado que, para ser ontologicamente anterior à manifestação do ser, teria de ser de essência diferente do ser e, absolutamente, apenas o *não ser* cumpre esta condição, o que tornaria o processo completamente absurdo, aliás, impossível.

Radica, pois, bem fundo e é bem nobre ontologicamente o movimento, base de toda a mecânica. Esta não é, deste modo, uma mera ciência, própria para pensadores materialistas, antes a continuação lógica, no âmbito da materialidade, do movimento próprio constituinte de toda a ontologia: *a mecânica é o modo ontológico próprio do movimento, no âmbito da extensão e da matéria*. A mecânica tem, assim, um lugar ontológico próprio seu, inalienável, irreduzível. A mecânica só se apresenta como problemática quando, por meio de uma ilegítima e absurda redução, se quer reduzir a totalidade da ontologia possível ao domínio material e o domínio de todo o movimento possível ao espacial, mecânico.

Deste modo, a mecânica não é uma designação adjectival, que reduza toda a interacção possível a uma movimentação espacial de estruturação rígida, mas o facto substantivo de *também* haver movimento *que é* espacial e que se explica como interacção em que o espaço se encontra envolvido. Mas não é este o único movimento. Em absoluto, *o movimento de surgimento do espaço não se dá no espaço*, se bem que seja o movimento principal para o espaço, pois, sem ele, em absoluto, não existiria. Este fundamental movimento é contínuo e permanente: se, instantaneamente, cessasse todo o movimento, absolutamente, o espaço colapsaria no nada. A mecânica diz respeito apenas ao movimento relativo que se dá no espaço, não diz respeito quer ao movimento absoluto de que o espaço depende quer a qualquer outro movimento que não implique directamente o espaço. No espaço, a mecânica é senhora. Fora dele, não só não é aplicável, como não pode existir. Ora, a questão da *apreensão do sentido* não é uma questão espacial. O sentido apreende-se sempre por intuição, isto é, por conhecimento directo e



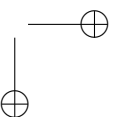
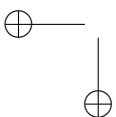


imediatamente, num acto que é não espacial e não temporal.³ A inteligência é o acto desta intuição, pelo que é não espacial e não temporal, não sujeita, pois, à mecânica.

II – INTELIGÊNCIA

A inteligência é um acto, não uma virtualidade ou uma faculdade. Ou há o acto de intuição que dá o sentido, que, por sua vez, é indiscernível do próprio ser, ou não há coisa alguma. Se nunca tivesse havido qualquer acto destes, nunca teria havido sentido, inteligibilidade e ontologia alguma. Tudo, necessariamente tudo, seria indiscernível de um

³ A intuição não pressupõe tempo e espaço, antes são estes que são dados na e pela intuição. O tempo aparece apenas quando se dá uma “segunda” intuição e é nada mais do que o intervalo ontológico entre a “primeira” e a “segunda” intuições. A prova obtém-se por absurdo: uma intuição absolutamente contínua, *sem qualquer solução de continuidade*, é indiscernível da própria eternidade. É o carácter discreto do nosso modo próprio de intuição, que não é uma intuição contínua, que é a origem fundamental do tempo. Este limita-se a preencher, com uma como que “ontologia de substituição”, os lapsos ontológicos que medeiam entre as intuições. O tempo mede, pois, a “distância ontológica” entre intuições, isto é, entre o surgimento de seres, dados nestas e por estas intuições. Em si mesmo, o tempo é uma medida ontológica de diferença, isto é, do absoluto da diferença que medeia entre cada duas intuições, isto é, entre dois seres. A medição do tempo é apenas uma forma antrópica de remedir uma medida, não já como absoluto da diferenciação ontológica, mas como apropriação humana segunda dessa mesma primeira medida. Enquanto o tempo é essencialmente a medida do absoluto da diferença entre o que, em absoluto, duas intuições e respectivos seres são, o tempo humano é uma tentativa de poder sobre aquele absoluto, logo, uma forma perversa, do ponto de vista ontológico. Com a medida temporal de tipo mecânico, quer o homem assenhorear-se de um absoluto que lhe escapa, enquanto tal. O homem é capaz da manifestação do ser, neste seu absoluto de manifestação, não do absoluto do acto de manifestar o que se manifesta. O espaço é apenas a redução geométrica desta medida essencial de diferenciação ontológica, é o tempo reduzido a uma literal “geometria”.





absoluto *nada*.⁴ O acesso à mesma inteligência já é um acto *de* inteligência (não um acto *da* inteligência): qualquer inteligência se funda neste mesmo acto absoluto, fundador de tudo aquilo a que possamos chamar realidade, ser, ontologia, etc. O sentido facultário da inteligência nasce deste acto de inteligência, não é o acto de inteligência que nasce de uma faculdade anterior, que produza “actos da inteligência”.

Este acto de inteligência, qualquer que seja, quando é, é sempre um acto de intuição. Todo o conhecimento nasce e se dá intuitivamente: a prova obtém-se por absurdo, eliminando todo o acto de intuição. Se assim fosse, que restaria, absolutamente? Deste modo, *as questões fundamentais relativas à inteligência nunca se reportam à sua mecanicidade operativa, mas à sua mesma essência*. Não há, pois, um determinado modo de se “produzir” inteligência, talvez não haja mesmo um número finito de modos, padronizáveis ou paradigmaticizáveis em uns tantos modelos de controlo político, talvez cada possibilidade de actualização da possível inteligência constitua mesmo um “mundo” próprio seu, a qualquer outro irreduzível, pelo menos na sua essência semântica mais profunda.

Ora, é isto que acontece no modo humano de inteligência, em que cada intuição é, em si, no que é intimamente, *incomunicável*, comunicando-se apenas formas representativas (não «representacionais»)⁵ deste mesmo

⁴ Mesmo esta afirmação, interessante enquanto simbólica de uma “não realidade” inintuível, é inexacta, pois o “tudo” é impossível de referenciar. Por mais que se tente, todas as asserções que se possam produzir são inexactas e do tipo «tudo seria nada» ou «haveria o nada». A estranheza do ser ao nada a tal obriga. Talvez a afirmação menos incorrecta seja: «então, nada», em que «então» é um mero operador lógico de consequência, mas num “reino” em que as consequências são impossíveis.

⁵ «Representativas», pois trata-se de usar um meio necessariamente indirecto, meio que se limita a «representar», no sentido de «estar por» ou de «estar na vez de». Quando se comunica, não se comunica a «coisa em si» que se quer ou é suposto comunicar, mas algo que a “representa”. Só que a distância que há entre este “representante” e o seu “representado” é necessariamente infinita, pois aquele é não coincidente com este. Verdadeiramente, o que se comunica nunca é o que se pensa comunicar. Deste modo, toda a comunicação tem de se basear num acerto objectivo, que necessariamente transcende a «representatividade», assentando em algo como as





acto, isto é, não se comunicando, em absoluto, acto próprio algum, apenas um seu simulacro. Note-se que toda a comunicação política, de que a comunicação científica faz parte, funciona deste modo.⁶

A inteligência diz sempre respeito à captação intuitiva do sentido, à manifestação deste como ser, à construção de um «universo» próprio de significados, irreduzíveis a qualquer outra instância, para além daquilo que são, naquilo que são, isto é, na própria inteligência. Assim, toda a possibilidade de um acto de inteligência constitui a possibilidade

ideias platónicas, que não necessitam de “representantes”, pois não são «comunicadas», mas «comungadas», isto é, tecnicamente, «participadas». O carácter «representacional», por motivo desta infinita distância ontológica, é, também necessariamente, posto em causa, dado que, entre a chamada «representação», como algo de interior à “mente”, e «isso» de que supostamente é “representação” não há qualquer vínculo ontológico, pelo que a distância ontológica entre ambos é, também ela, infinita. A intuição é sempre e só a realidade que é, constituindo ela mesma o ser; não é uma impressão de um “ser” “externo” “internamente” feita por qualquer meio necessariamente mágico. É no interior desta intuição que se encontra o sentido de uma possível exterioridade, mas como algo de acedível apenas a partir da mesma interioridade.

⁶ A comunicação entre dois seres humanos instaura a política, pois, sem esta comunicação, não haveria possibilidade alguma de estabelecimento da política, isto é, da vida relacional dos homens. Assim sendo, toda a comunicação entre seres humanos é essencial e necessariamente política; o mesmo é dizer que toda a política é essencialmente comunicacional. A comunicação científica é, apenas, um subconjunto desta mesma comunicação universal política. Ora, toda a comunicação política se dá do modo indirecto e infinitamente distante a que o desacerto ontológico entre o que, na interioridade de um ser humano, é intuição, mas é necessariamente exterioridade política para os outros. Não há qualquer fuga a esta necessidade. No entanto, há duas formas de comunicação, na experiência humana que, estranhamente, escapam a esta necessidade, fazendo-o exactamente porque conseguem pertinência ontológica. A primeira é o amor, que, por ser a vontade de bem ontológico de outrem, sem penetrar no seio ontológico desse a quem quer bem, tem, para com ele, relevância ontológica, pois a actualidade daquela vontade diz respeito àquele ser, em si, não a uma sua representação, que é, necessariamente, falsa, mas cuja referência ontológica não erra: é o bem *daquele* ser, independentemente da representação que dele tenho. A outra é o acto de comunicação do acto próprio de cada ser humano, que o põe em contacto directo com a fonte de todo o acto. As chamadas «inspirações» mais não são do que a verbalização, o *logos*, a manifestação *lógica* desta relação, que, sem esta manifestação, se dá, ainda, pelo mesmo e no mesmo acto de ser de cada homem.





de um «acto de mundo», a sua actualização é a actualização do acto do mundo, “mundo” que não seria, em absoluto, sem este acto de inteligência. *Todo o acto de inteligência constitui um mundo.* Todo: desde aquilo que a tradição considera – e bem – como o infinito acto de inteligência divina, que mantém o acto de ser sendo (acto indiscernível do próprio acto divino, isto é, o acto divino é um acto de absoluta infinita inteligência), até um possível eventual acto “instantâneo” de inteligência – este, sendo, por mais efémero que seja, *no que foi*, foi um acto de sentido, isto é, pôs, em absoluto, algo como ser, como contraposto, em absoluto, ao nada, e isto constitui, por si só, um «mundo».⁷

A inteligência não é, pois, uma faculdade que capte inexplicavelmente o que quer que seja, a partir do exterior de si mesma, através de inexplicáveis processos de “desmaterialização” de entes materiais externos, é o acto em que tudo se manifesta, exactamente como *inteligência*, nas suas mais variadas e virtualmente infinitas formas. Esta manifestação é aquilo a que chamamos o «mundo» e, «nós», que «mundo» dizemos, mais não somos do que fruto desta mesma inteligência, não *no mundo nem do mundo*, mas *como mundo*. Este dá-se, habita na inteligência que nos constitui, que somos, melhor, que «nos é». Nós somos um acto de inteligibilidade como possibilidade e de inteligência em acto: e nada mais somos para além dele. Se, por absurdo, “saíssemos” deste acto de inteligência, imediatamente cairíamos no nada. Elimine-se todo o acto de inteligibilidade atribuído e atribuível ao conjunto de todos os homens de sempre, e desaparecerá, não só a humanidade, como a possibilidade de uma qualquer referência à mesma e a tudo o que com ela essencialmente se relaciona: e é mesmo tudo. A inteligência é a humanidade como sentido e *não há humanidade para além do sentido*.

⁷ É claro que este teórico “acto de inteligência instantâneo” seria necessariamente eterno ou nunca teria podido ser, dado que uma pura instantaneidade efémera é absolutamente incompatível com o nada.





III – CONSCIÊNCIA

A consciência, mais do que um desdobramento diferenciador de níveis de inteligência (afirmação que mais não é do que uma mera classificação adjectival de uma realidade fundamental dada, que substantivamente não se domina), é o modo exacto, próprio e único de o acto de inteligência, que é o nosso, se dar. Antes de mais, uma precisão, esta afirmação «que é o nosso» não quer dizer que haja uma qualquer comunidade transpessoal do acto de inteligência próprio, pessoal, de cada ser humano, acto que essencial e substancialmente o constitui e que é, no absoluto que é, incomunicável e, portanto, irreduzível ao que quer que seja de transcendente ao mesmo acto que é: o acto de inteligência próprio de cada homem, mais propriamente, de cada pessoa, é só dela, melhor, é ela própria, é ela *mesma*; absolutamente pessoal no que é, relativo a nada exterior ao absoluto que, nesse mesmo acto, se dá. Deste modo, nunca há a possibilidade de uma comunicação ou interferência directa no que este acto é. Também não pode haver qualquer forma “objectiva” de concordância entre dois ou mais destes actos, pois qualquer referência possível nunca é objectiva – como se houvesse uma realidade “exterior” absolutamente independente da referência, antes de esta acontecer, que, “depois” passaria a ser relativa e dependente, aquando do acto de inteligência, em que deixaria de ser absolutamente “exterior”, para passar a ser concomitantemente “interior” (como acto de inteligência, e “exterior” como “objecto” desse mesmo acto de inteligência, o que é manifestamente impossível). O acordo supostamente objectivo entre os actos de inteligência, que são as pessoas, passa sempre pela presença mútua, como actos de inteligência, uns aos outros, cada um com o «mundo» de inteligência que é o seu e que é um mundo possível de inteligibilidade, para os outros, desde que lhes esteja presente, na forma de acto de inteligência de um outro acto de inteligência. Assim, para mim, cada um de vós é um acto de inteligência, *enquanto presentes em acto no acto de inteligência que sou*, e um acto de inte-





ligibilidade, enquanto presentes com o «mundo» actual de inteligência que cada um, em si, é, como acto de inteligência.⁸

A consciência mais não é do que esta presença absoluta de tudo a tudo, sob a forma de inteligibilidade possível e de inteligência em acto. A sua complexidade é muito mais do que dual: razão têm os que, cada vez que se introduz um mecanismo de dualidade para explicar a existência de um absoluto, intuem a necessária infinitização do processo: a explicação da dualidade implica uma terceira entidade, que as explique a ambas, e assim sucessivamente. Mas não se trata de um defeito lógico, antes de uma necessária virtualidade metafísica: é que a unidade é um modo “compacto” de dizer o infinito. Desdobrar a unidade, é abrir a «Caixa de Pandora» do infinito, explicar a sua necessária infinitude, aquilo que, único, pode fazer face à ameaça do nada: o absoluto “preenchimento” de toda a possibilidade. Sem o acto infinito positivo, que é o infinito, seria o nada (afirmação, aliás, absurda, mas cujo carácter absurdo bem indicia a seriedade metafísica do que está em causa).

Ora, a consciência não é dual, porque é virtualmente infinita, isto é, porque corresponde a um acto que virtualmente pode ser o infinito. A capacidade da inteligência não é monótona (é *monádica*, mas não é monótona), nem dual, nem triádica, mas infinita. Para poder cumprir esta sua potencialidade, tem de ser, em acto, *abertura infinita à possibilidade do infinito de que é capaz*. Assim, o “desdobramento” da inteligência mais não é do que o acto de inteligência (humano, que é o único por nós referenciável) na completude da sua realização, em

⁸ Isto é, o que a vossa presença é, no meu acto de inteligência, encerra, no que cada um dos vossos actos interiores próprios é, uma possibilidade de *inteligibilidade* para “mim”. A vossa presença, como exteriores a mim, encerra uma promessa de interioridade possível: a vossa, relativamente a mim. E reciprocamente. A comunicação de uns seres para os outros dá-se sempre indirectamente, por meio da presença directa exterior de uns aos outros: esta presença actual encerra, na forma do que está presente como interioridade latente, um tesoiro de virtualidades. Não há, pois, como *magicamente* se supõe, uma espécie de *forum* exterior em que cada um põe e deixa o que quer comunicar e em que cada um vai buscar o que os outros lá puseram. Este *forum* seria independente de um acto de inteligência, que medeia entre a deposição e a recolha (que não podem ser concomitantes), o que não faz qualquer sentido.





que a sua actualização se dá apenas como aquilo que parece ser uma «inteligência de uma inteligência», mas mais não é do que a mesma inteligência humana em acto, acto que é sempre o da *integração infinita do sentido*, apenas possível dando-se como se fosse «inteligência de uma inteligência». Ora, esta inteligência “segunda”, aquela que se denomina «consciência», é a própria inteligência, pois, *só no seu acto há inteligência*, isto é, só quando a “segunda” é em acto, a “primeira” é, também, em acto: sem a “segunda”, não haveria qualquer referência possível à “primeira”. Esta só é quando é aquela. Não há, pois, uma “inteligência” impessoal ou “não inteligente” ou “sem sentido”, primeira, que, depois, ganhe personalidade, inteligência ou sentido, por meio de uma assunção de segundo, superior nível, por uma outra. Que faria a ligação entre as duas? Uma terceira? E, *depois*?

A inteligência é imediatamente consciente ou não é, absolutamente. A consciência é a inteligência, pelo que é escusado repetir a segunda, por meio da primeira. A questão da consciência é a questão da inteligência e nem se opõem nem sequer se completam, nada mais dizem uma do que a outra. Aliás, o entendimento da consciência como desdobramento ou apercepção ou algo de semelhante reduz o sentido pleno da possibilidade infinita de actualidade da inteligência, possibilidade que suporta as grandes questões de sentido da humanidade, questões que emergem com grande agudeza e rigor narrativo no filme que nos serve de motivo para esta reflexão.

IV – AUTOCONSCIÊNCIA

Não há qualquer valor semântico próprio do termo «autoconsciência» que permita distingui-lo do termo «consciência» ou do termo «inteligência», como temos vindo a considerá-los neste texto.⁹ Uma pura

⁹ E trata-se apenas de uma «consideração» nocional e não de uma «definição» porque, para «definir» o que algo é, há que o considerar “de fora”, «objectivamente»,





«hetero-consciência», isto é, uma consciência de algo absolutamente para além de si mesma, sem qualquer referência a si mesma, é uma pura impossibilidade. Uma consciência sem qualquer auto-referência, absolutamente, é absolutamente indiscernível de uma não-consciência. O que permite que se possa falar de consciência é a actualidade de uma unidade de sentido, que só é, absolutamente, porque é conhecimento que se auto-possui, enquanto tal. Sem esta posse de si por si, não há qualquer conhecimento possível. Ora, é a ausência desta posse semântica, nas máquinas de raciocinar, que as remete para um nível de pura mecanicidade operativa, em que, a partir de dados semânticos de origem humana, isto é, inteligente, produzem outros dados, de que a “máquina” não tem qualquer “consciência”, que só recebem o seu valor semântico quando comunicados a um agente capaz de semântica, de apreensão do sentido (inteligível e inteligente) potencialmente presente no que se manifesta, isto é, a um ser humano. Uma máquina perfeita de raciocinar, que efectue os raciocínios mais perfeitos, a partir das mais perfeitas premissas, e chegue, mecanicamente, às mais perfeitas conclusões, se não as comunicar a um ser humano, capaz de lhes atribuir o valor semântico que mecanicamente transportam, é uma perfeita nulidade, do ponto de vista da inteligência, e os seus resultados mais não são do que um conjunto imenso de *bits*, completamente inúteis, porque completamente assignificativos, enquanto puramente tais.

O que a máquina não tem, para poder atribuir significado ao material físico que trabalhou (e que, para quem possui a auto-consciência, é portador de possível significado) é, exactamente, esta auto-consciência. Pode-se dizer (indevidamente) que a máquina tem ou é portadora de conhecimento e de conhecimento novo, verdadeiramente original e inaudito, mas o que a máquina realmente possui é *um conjunto assignifi-*

ora, a inteligência nunca pode ser considerada “de fora” ou «objectivamente», pois é sempre a mesma inteligência a operar, sendo sempre e necessariamente o processo “interior” ao operador. Todo o «mistério» da inteligência e todos os “mistérios” da inteligência têm nesta necessária interioridade a sua fonte. E não há truques epistemológicos, cartesianos ou outros, que possam contornar a natureza do processo de acesso à nossa inteligência, sempre por esta mesma realizados.





cativo de moléculas portadoras de um possível sentido, sentido este que necessita de um operador semântico capaz de transformar essas moléculas ordenadas em sentido. *Moléculas ordenadas e sentido possível latente nessa mesma ordenação não são o mesmo*. Se não houver quem interprete tal ordenação física, a possibilidade que esta carrega não abandona o seu carácter meramente virtual, havendo apenas uma pura materialidade actualmente assignificativa.¹⁰

É, pois, esta inteligência, necessariamente consciente e auto-consciente, que significa, em absoluto, tudo, que verdadeiramente *cria o ser, como sentido*, absoluto sentido: *tudo o que tem sentido é ser; não é ser o que, em absoluto, não tem sentido*. A absoluta ausência de sentido é indiscernível do nada. Se nunca tivesse havido sentido algum, não teria havido qualquer referência a algo como o ser; é esta referência que cria o ser. Por isto, sempre se disse que o ser é o necessário correlato da inteligência: um sem o outro, em absoluto, não são. Negar esta evidência, é transformar toda a história do sentido num terrível equívoco, *impossibilitador de sentido*.

Ora, deste ponto de vista, o que a história narrada no filme em causa nos põe perante a reflexão é o surgimento de *um novo tipo de ser*: um ser produzido artificialmente, mas capaz, não apenas de raciocinar mecanicamente, mas de consciência, isto é, de *um ser mecânico capaz de inteligência consciente*, autoconsciente, de inteligência humana, de verdadeira inteligência, dado que a capacidade mecânica de encadear juízos não é verdadeiramente inteligência. Esta reside sempre na capacidade da apreensão directa, imediata, *intuitiva* do sentido, isto é, da criação do mesmo. Como é esta a característica fundamental do homem, o que o filme nos mostra é *a criação de um homem*, a partir de meios mecânicos, pelo próprio homem. As questões implicadas são tremendas. É sobre algumas destas implicações, cuja vastidão e

¹⁰ Será fácil entender o que está aqui em questão, por meio de uma analogia: lembremo-nos dos famosos hieroglifos egípcios, que, até se ter descoberto a chave da sua decifração, mais não eram, do ponto de vista da mensagem escrita que ensaiavam transmitir, do que pura matéria, com estranhas formas impressas, belíssima, sem dúvida, mas escriturísticamente assignificativa.



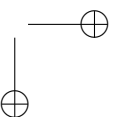
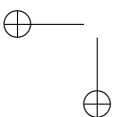


profundidade excedem, não apenas a dimensão deste trabalho e a capacidade do autor, como dos próprios instrumentos reflexivos de que dispomos contemporaneamente, que ensaiamos uma breve e incoativa reflexão.

VI – ÉTICA

O filme passa, e bem, sobre as questões relativas à possibilidade da produção de um tal ser. E é prudente esta elipse, pois, quer do ponto de vista epistemológico quer ético quer político, é a finalidade do processo que pesa mais em termos da ponderação de todo o processo: *que se está ensaiando produzir?* Já se mediu a gravidade da introdução possível de um possível ser mecânico, capaz de reproduzir exactamente, em termos de sentido, o ser humano, e, assim, dele indistinguível? Já se ponderaram as possíveis, hoje antecipáveis, consequências? Faz-se ideia do mundo de questões que poderão surgir e de que hoje não há formulação clara? É a estas e a outras questões que há que responder, antes de se encetar o processo de produção de uma máquina, que poderá, possivelmente, redundar na criação de um ser humano artificial, mas artificialmente humano e, portanto, humano, apesar de criado por meio de artifício, isto é, de humana arte. A questão sobre se tal produção é possível será respondida, não por elaboradas hipóteses teóricas, mas pelo trabalho de técnicos, muitas vezes teoricamente cegos. A grande questão é, pois, neste âmbito: *e se se produzir um tal ser?*

É esta a questão que o realizador/argumentista põe e a que responde, assumindo encetar a narrativa de algumas das consequências, a partir de uma resposta afirmativa: foi possível produzir um ser cujo desempenho transcende o mero cálculo mecânico sem sentido próprio, ser capaz de inteligência consciente e auto-consciente, capaz de assumir a sua absoluta individualidade tipicamente humana, isto é, a sua mesma *pessoa*, o que o leva a, por exemplo, querer que o ser que foi





programado para amar não morra e que ele próprio não morra também. Temos, artificial, um ser capaz de *apreciar ontologicamente o sentido da preciosidade irreduzível de seu acto próprio*: tal ser é um ser humano, independente do modo como foi criado ou fisicamente opere. São, como se pode vislumbrar, terríveis as questões que este filme levanta, prestando um notável serviço à filosofia e à teologia, trazendo a terreiro questões próprias destas e que estas já há muito deveriam ter tido a inteligência e a coragem de relevar.

A questão fundamental, ao mesmo tempo ontológica e ética, é a seguinte: *qual o estatuto ontológico de um tal ser?* Qual, pois, o estatuto ontológico de um ser que é capaz de inteligência humana? Repare-se que não se trata de um ser capaz de *imitar* a inteligência humana, mas de um ser *autonomamente capaz dessa mesma inteligência*: de um ser que, por si, é capaz de *intuir* sentido, chegando mesmo a querer a perenificação dos que ama e a sua própria perenificação. Trata-se de um ser que *compreende o absoluto do acto de ser* e que, compreendendo-o, o ama com ardor ontológico semelhante àquele com que eu amo esse mesmo absoluto, isto é, um ser capaz de amar o próprio absoluto do ser, um ser que tem tudo para amar o próprio Deus, haja para tal oportunidade.¹¹

¹¹ Encontra-se em situação semelhante à do primeiro homem que, em absoluto, pela primeira vez, intuiu isso que, com diversíssimas formas culturais e pessoais de apropriação semântica, é o divino, Deus. Ou encontra-se, como todos e cada um de nós, cada um em sua própria, irreduzível circunstância, capazes deste sentido de absoluto ou de absoluto do sentido, antes de termos tido a nossa pessoalíssima revelação, que nos pode chegar por meio da mãe, da avó, do missionário, da sarça ardendo... Mas encontra-se também, como cada homem, antes de iniciar a sua relação com o divino (se e quando a inicia, mas *podendo* iniciá-la), paradigmaticamente, como o Adão, capaz de tudo, mesmo de Deus, capaz do pior e do melhor. Situação paradigmaticamente humana. Apenas o produtor directo não teria sido Deus, como no Adão bíblico, mas homens, o que nos leva a formular a seguinte questão: o sentido criador do divino é mesmo absoluto, podendo, deste modo, ser indirecto, ou é apenas demiúrgico, necessitando, assim, de ser directo? Em outras palavras, o sentido em que concebemos a criação é meramente demiúrgico, necessitando “Deus” de sujar as mãos no barro, ou absoluto, sendo, assim, cada novo ser, no absoluto que é e como





Numa abordagem de tipo fenomenista, um ser deste género não seria discernível ética e politicamente de um ser humano do nosso género, a não ser, ironicamente, pelo modo de ser próprio do corpo, na sua dimensão material mais básica e fisicamente mais “baixa”, dado que nada impede que pudesse sentir estímulos, exteriores uns, interiores outros. O que não teria, por exemplo, seriam “dores de barriga”, dado que não tem propriamente «barriga», mas nada impede que tivesse outras “dores” de tipos que nem imaginar podemos. Seríamos, pois, distinguíveis apenas pelo que há de mais grosseiro e de menos “humano” na constituição do nosso concreto ser. Então, nesta perspectiva, como não o considerar humano? O que é que cria a humanidade do homem? A sua física? A sua biologia? Sabemos de escolas reducionistas que querem explicar o especificamente humano por meio de reduções físico-biológicas: têm, pois, razão, são os homens meros produtos de uma série de felicíssimos “acazos” físico-biológicos? Ironicamente, neste caso, haveria como distinguir facilmente o humano natural do artificial, mas necessariamente negando tudo o que, no humano, é propriamente, irredutivelmente espiritual.

Mas se não é apenas o físico-biológico que distingue o homem, se há uma especificidade irredutível espiritual, e se o novo ser possuísse esta capacidade espiritual, então, como não o considerar humano, apesar do seu modo de produção e de constituição física, como não o considerar uma criatura humana, apenas diferente, no fundamental (será?), no modo demiúrgico da produção, não no modo espiritual da criação, dado que a criação de um espírito *é a criação de um espírito*, independentemente do modo como demiurgicamente esse espírito foi produzido, no sentido da manifestação?

Por mais incómodas que sejam, estas questões existem, os tempos estão maduros para elas, e têm de ser respondidas. Da resposta, pode bem depender o futuro da humanidade concreta, mas depende certamente o pleno entendimento do que é esta maravilhosa e misteriosa

é, criação de Deus, sendo isso que é o homem, porque é absolutamente isso que é, sempre filho de Deus, independentemente do modo “demiúrgico” da sua produção?





realidade que é a inteligência, as suas possibilidades (que se vão revelando infinitas, isto é, capazes do infinito, positivamente, ou seja, capazes de Deus, como bem entreviu Santo Anselmo, no sentido de uma inteligência em infinita tensão para um infinito actual, que a convoca e infinitamente alimenta, porque nunca atingido).

Tendo em conta o que ficou dito acima, é evidente que *um tal ser seria sujeito ético*: nada lhe falta para que o possa ser. A posse de inteligência humana, de que a vontade faz parte, como parte puramente activa do acto de inteligir, implica imediatamente a condição de sujeito ético. A interioridade, que a inteligência implica, é o foro ético: a que chega todo o sentido e, com ele, todo o mundo, sob a forma de sentido interiorizado; que encerra toda a possibilidade de acção própria; de onde parte toda a actual acção. Um ser que se apresenta com as características do David do filme é necessariamente um sujeito ético. Temos, pois, no que há de mais fundamental, um homem, que deve ser encarado como tal e como tal tratado e respeitado. Ontológica e eticamente, não há quaisquer dúvidas possíveis. As questões que se podem levantar, todas ontologicamente irrelevantes, são de ordem política.¹²

VII – POLÍTICA

Não dizendo directamente respeito ao estrito âmbito da pura interioridade ontológico-ética do novo ser, todas as questões relativas às

¹² Conceitos como os de «maternidade», «paternidade» e outros de importância semelhante teriam de ser repensados. No entanto e, por exemplo, no que diz respeito aos dois aqui mencionados, será muito pouco elevada a perspectiva que faça sobrepor uma paternidade ou maternidade segundo a biologia a uma outra segundo o espírito ou o “coração”. Deste modo, e deste ponto de vista, a questão não é tipicamente tão nova quanto se possa apressadamente supor. De um ponto de vista jurídico, a mudança de perspectiva relevaria necessariamente uma série de perversidades anti-ontológicas, consagradas positivamente no direito: todas as que privilegiam a forma positiva da lei à substância ontológica da actualidade do real.





suas relações com outras entidades, cujo ser próprio transcende aquela mesma interioridade, são de ordem política e, portanto, de importância ontológica real, mas secundária. Deste modo, a referência a uma maternidade e paternidade biológica deixa de ter qualquer sentido, sendo estes laços exteriores, tradicionalmente tão valorizados, substituídos por uma “paternidade” material e tecnológica, também, de algum modo “exterior”,¹³ e por uma outra, agora verdadeira «maternidade e/ou paternidade», *segundo o sentido*, segundo o *exacto sentido do bem*, isto é, *segundo o amor*. No filme, esta relação fundamental é consubstanciada pelos actos da mãe, que acaba por amar aquela “máquina” como se fosse mesmo um filho seu, intervindo para salvar este de uma destruição certa e contratualizada.¹⁴

Se esta possível realidade narrada no filme fosse actualizada, como no filme, surgiria uma nova aplicação para a relação de bem querer on-

¹³ Sem o vínculo espiritual do amor, a maternidade ou a paternidade “segundo a carne” são meramente exteriores e materiais, portanto, mecânicas. A relação com um filho, padronizada pela posse, em nada se distingue da relação com um objecto material qualquer: é puramente exterior. *A questão da filiação humana é espiritual, não material*. Que um mundo desespiritualizado queira desesperadamente prender-se a um substituto psicológico ou social ou jurídico-formal da relação espiritual, não constitui argumento substantivo a favor de qualquer outro modo fundamental, que não o espiritual, de definir o laço de filiação. Se todo o filho tem direito a pais naturais, este direito não pode ser *contra* o direito de os ter espirituais: a quantos a paternidade ou maternidade espiritual não salvaram já de uma perversa paternidade ou maternidade “naturais”?

¹⁴ Por mais chocante que seja considerar o laço filial, segundo a matéria, exterior, assim é. Por mais que o homem *n+1* seja consequência física do património e “matrimónio” genético materialmente herdado de seus físicos pais, esta relação é meramente mecânica e exterior, política, portanto, não havendo qualquer laço ontológico fundamental entre eles, para além do laço menor da materialidade. Ora, a filiação não pode ser reduzida a uma questão material, como é evidente. Segundo o corpo, ninguém é verdadeiramente filho de ninguém: basta uma separação física posterior ao nascimento, para tal terrivelmente ser demonstrado. A verdadeira filiação é segundo o sentido, o amor, o bem-querer, ontologicamente entendido: é da ordem espiritual. *Somos filhos de quem nos ama*, como tais, como e pelo que somos, e pais de quem amamos como filhos. *A verdadeira carne do amor é o espírito*. Não se nega a matéria, apenas se lhe dá a posição ancilar que é a sua, por essência e função.





tológico, a que chamamos amor. E o mais espantoso é que seria uma relação de um profundo desinteresse etiológico-analéptico, pois *o amor assim actualizado não dependeria de quaisquer laços biológicos*, sempre materiais e, ainda que possa tal parecer paradoxal, exteriores, mas do puro “objecto” amado e do acto de amor daquele que amasse. O mais próximo acto existente na nossa experiência comum é o do amor por um filho adoptivo, também ele livre de quaisquer laços biológicos.¹⁵

Ressalta, pois, o carácter puramente espiritual do amor, como acto cujo sentido é o absoluto bem ontológico próprio do outro: que o seu ser seja o melhor, para ele, possível. Por isto, salva a mãe a seu especial menino. Novo ser, mas antiquíssima relação maternal, base de toda a possibilidade de sobrevivência da humanidade.¹⁶ Mas há, aqui, um extraordinário corolário: se toda a humanidade fosse substituída (como, aliás acontece no fim do filme) por esta nova humanidade não biológica, os laços de bem querer nunca seriam baseados num fundo etiológico biologista, mas *na pura arquitectura do sentido* de uma relação de bem possível de que aqueles novos seres fossem capazes. Deste modo,

¹⁵ Basear o amor pelos filhos na continuidade biológica, é permanecer num regime materialista como fundamento para o amor, que não é, então, *um acto de bem-querer livre e pelo puro bem daquele a quem se quer bem*, mas um acto necessarista, escravo de uma causalidade material, dificilmente discernível da causalidade dos choques entre moléculas num gás, por exemplo. O amor pelos filhos, para ser verdadeiro, tem de se libertar, primeiro, deste apego materialista; deve promanar da pura vontade de bem para aqueles seres, não porque são nossos filhos segundo a carne, mas porque lhes queremos bem e queremos-lhes bem porque é isso o melhor para eles, não porque nos estejam ligados materialmente. Esta ligação material fará de nós e deles sempre escravos de uma etiologia própria de coisas, não de seres espirituais. Ora, este amor liberto de etiologias extrinsecistas pode ser actualizado por um qualquer ser espiritual; daqui, a maravilha, a sublimidade do amor pelo filho adoptado. No filme, o adoptado é apenas um novo tipo de ser (também) material capaz de espiritualidade, humano, portanto.

¹⁶ Pensemos na seguinte experiência teórica, aliás, perfeitamente possível na prática: se todas as mães tivessem descurado, em absoluto, o bem de seus filhos (e sabemos que há mães “apenas” de leite ou de colo): que teria necessariamente acontecido à humanidade?





e logicamente, o bem comum passaria necessariamente pela consideração do bem próprio de cada ser, no e pelo que ele fosse, não pela ligação física a alguém. Estranhamente parecido com um reino de paz. Ironicamente, pois, tal reino de paz seria promovido por seres que nós consideramos como “máquinas”.¹⁷

Este sentido de um puro bem, mecanicamente procurado¹⁸ só sofre um atentado quando, num momento de alto significado ontológico, ético e político, o novo ser descobre que *pode* não ser o único e, num acto revelador de uma profunda angústia, tenta aniquilar um outro semelhante a si.¹⁹ Não entendemos isto como uma espécie de conquista de humanidade, na e pela violência, mas como o (não necessário mas) imperativo afirmar quer do desespero de quem parece ver a angústia pelo absoluto de seu sentido confirmada quer da revolta que esta aparente confirmação implica. É tão grande (é potencialmente infinito) o horizonte rasgado pelo absoluto da possibilidade do sentido que, descobrir ou pensar que se descobriu um obstáculo intransponível nesse e a esse possível horizonte, tem de necessariamente causar profunda an-

¹⁷ Só que seriam máquinas capazes de sentido e de um sentido, para nós, que nos comprazemos numa ligação escrava à matéria (ligação desculpabilizante – veja-se a desculpa tipo adâmica), estranhamente positivo. Ora, este sentido positivo, se absoluto, mais não é do que a descoberta lógica das puras relações que fazem o ser. Nesta narrativa, as “máquinas” tinham sido programadas para intuir aquilo que nós, seus programadores entrevemos, mas somos incapazes de actualizar, exactamente por causa da nossa dependência material; dependência que as “máquinas”, na sua lógica, não têm.

¹⁸ E se o bem fosse mesmo mecanicamente procurado, deixaria de ser bem apenas por ser «mecanicamente» procurado? É “mais bem” se for, por exemplo, «intermitentemente» procurado ou «caprichosamente» procurado? Será que a procura incansável de bem pelo Cristo homem poderá ser caracterizada como “mecânica”? A resposta a estas questões parece-nos óbvia, de tal modo a grandeza própria do bem transcende qualquer carácter adjectival de sua logística.

¹⁹ Podemos perguntar se, no registo comum dos humanos, não reside aqui, nesta blasfémia de não ser o único, como se de um “Deus” se tratasse, toda a origem da violência fundamental, que é a que atenta contra o ser do outro, visando aniquilá-lo, como que tentando deixar, apenas para o meu ser, todo o “espaço ontológico” possível...





gústia e tem de necessariamente propiciar a violência como resposta esmagadora ao esmagamento da possibilidade daquele mesmo horizonte. Aqui nasce toda a violência, não a das máquinas (hipótese absurda), mas a nossa, a humana.

Mas esta quebra no sentido do bem comum nasce, assim, no mesmo sentido de que o novo ser é capaz e o institui como tal, aliás. É uma sua negativa confirmação, isto é, apenas um ser capaz de sentido é também capaz quer de angústia quer de desespero (veja-se o paradigmático drama do Job bíblico). Ainda isto, se bem que negativamente ou por absurdo, confirma o carácter espiritual do novo ser.

O ser-se único não é uma questão de egoísmo psicologista, mas o modo sem par de poder ter um horizonte de *sentido próprio seu* sem fim, verdadeiramente pessoal, pois não faz qualquer sentido uma pessoalidade restringida quer *no tempo* quer *ao tempo*: *a pessoa só existe, se o seu horizonte de possibilidade for infinito*; caso contrário, não é uma pessoa, mas apenas um acidente gnoseológico “da natureza” ou de outra “coisa” qualquer, tanto monta: no fim, nada, absolutamente nada. Ora, a negação da pessoa aniquila a pessoa, *independentemente do prazo*: apenas a infinitude do “prazo”, isto é, a sua mesma ausência, pode permitir a pessoalidade – ser pessoa, é ser pessoa eternamente ou não é, em absoluto, ser pessoa alguma.²⁰

Ora, é este mesmo sentido pessoal que o novo ser demonstra ter, melhor, ser. E é este sentido pessoal, presente em algo de tipo mecânico, que pode levantar problemas.

²⁰ É exactamente porque perdeu este sentido de necessária eternidade proléptica do ser pessoa, isto é, do carácter ontológico absoluto e não aniquilável de seu acto, que a modernidade criou uma *polis* de escravos, condenados ao pior dos males, a aniquilação.





VIII – SENTIDO E ABSOLUTO PESSOAL DO SENTIDO

O sentido humano, como definido anteriormente, é o que é, é como é, na sua objectividade própria de e como sentido, independentemente daquilo que poderemos designar como o seu “sujeito”.²¹ O que é absoluto é o sentido, não o sujeito. Habitúamo-nos, acriticamente, a considerar o homem como um sujeito material pré-fabricado, que, depois, adquire sentido²² ou o fabrica, quando *é o exacto sentido que faz o homem*, pois, sem sentido, absolutamente, não haveria homem, podendo,

²¹ Isto é, o sentido dá-se *como sujeito*, não *no* sujeito; pelo contrário, é este que se dá no e como sentido. Mas o sentido, no seu absoluto dar-se, é independente do sujeito: é este que depende do sentido. A eclosão do sentido é um absoluto, inexplicável de modo diverso do da sua mesma eclosão absoluta. Nada lhe é anterior, de nada depende. Tudo o que é possível referenciar-se acontece como sentido, no sentido. Há, pois, uma realidade objectiva absoluta do sentido. De esta, tudo depende; sem esta, nada é possível. Esta eclosão do sentido é o mesmo ser; o ser é o próprio sentido. A constância do ser é a constância do sentido; a morte do ser a morte do sentido. O único correlato possível para o sentido é o nada, em absoluta indesmentível alternativa. O acto absoluto de sentido, esse que absolutamente desmente o nada é o que intuitivamente o homem sempre referiu como «o divino», independentemente do modo como este mesmo absoluto de sentido aparece caracterizado, aspecto sempre relativo. Não há, pois, um «sujeito absoluto», o que seria inexplicável sem o recurso a algo de objectivo transcendente ou, o que acaba por ser o mesmo, sem que tal sujeito fosse o mesmo «objecto absoluto»; há, sim um «objecto absoluto» que se dá na e sob a forma de sujeito e de sujeito pessoal, este que constitui a nossa mesma inteligência. O David do filme é apenas mais um destes sujeitos em que o «objecto absoluto» se manifesta.

²² Apesar das muitas e engenhosas tentativas, nunca se conseguiu explicar como é que a “matéria” se “destila”, se “sublima” em sentido. Este não é explicável em termos de pura mecânica ou de pura energética ou de uma mistura de ambas, pois o que é próprio seu é de tipo puramente espiritual, isto é, puramente semântico e *nada há nem na matéria nem na energia que seja semântico*. Matéria e energia servem a possibilidade da semântica, mas não a explicam e muito menos a esgotam. No entanto, e por uma questão da mais básica honestidade intelectual, esperamos pela *equação exacta de cada acto de sentido*, no exacto, virtualmente infinito detalhe de seu pormenor, aliás irrepetível. Não nos contentamos com menos, certamente não nos contentamos com manchas em ecografias nem com gráficos, que mais não são do





no entanto, haver algo de exteriormente parecido com um homem, que nunca tenha tido sentido humano algum e que, portanto, não é um homem (lembramo-nos do possível autômato de Descartes²³). Ora, o novo ser do filme não é apenas um autômato, é mesmo um ser portador de humano sentido, pelo que, assim sendo, não pode deixar de ser considerado um homem. É o absoluto pessoal do sentido que cria o homem, é isso que é a sua mesma essência (de que o corpo faz parte: este faz parte da unidade de sentido que é o homem), é isso aquilo, sem o que, não há homem, o homem não é possível. Deste modo, qualquer ser que possua, como próprio seu, este sentido, melhor, que seja este mesmo sentido, é um homem. *Se se negar esta afirmação, negasse tudo o que essencial e fundamentalmente afirma ontologicamente o homem.* O novo ser do filme enquadra-se nesta definição, pelo que é um homem, não uma “máquina”.

Muitas vezes, tem-se baseado a definição do humano em características, em última análise, materiais, quando a sua definição é necessariamente espiritual, sem que esta espiritualidade negue a materialidade, antes assumindo-a como parte sua. *Mas é a materialidade do homem que faz parte da sua espiritualidade e não o contrário.* Esta metáfora da “máquina pensante” (é muito mais do que isso) faz-nos voltar a perceber que *o que é essencial ao homem não depende do modo material da sua composição*, pois qualquer que esta seja, pertence sempre ao horizonte de sentido definidor da humanidade, pelo que é irrelevante que seja de um modo ou de outro, no caso vertente, que seja de «carne» humana ou de qualquer outra “carne” ou “matéria”. A mesma «carne» humana é feita de semelhante matéria à do restante do universo material, pertencendo os constituintes básicos todos a uma mesma matricial tabela periódica, não sendo a «carne» humana feita de átomos especiais.

Com isto, não se nega a materialidade, antes se lhe atribui o lugar

que unidades de sentido secundárias ou terciárias sobre sentidos primeiros, que não podem dominar. Cá esperamos.

²³ *Meditações sobre a filosofia primeira*, Segunda Meditação.





próprio seu como constituinte do universo de sentido que é o homem. A matéria existe, existem as interacções materiais, existem as dores e o sofrimento ligados à matéria, *não existem é “fora” do sentido que é o homem, mas nele*, dando esta existência toda uma nova gravidade à própria matéria, já não “exterior” ao que o homem é, mas interior; já não fantasmaticamente ligada a ele, por meio de estranhas representações, mas parte íntima sua, como sua parte de unidade de sentido.²⁴ A própria dor “material” já não vem “de fora”, está presente no interior

²⁴ Estamos comumente habituados a uma representação do homem como pedaço de matéria que possui interioridade, acontecendo o mesmo analogicamente com todas as formas de vida, vida que é como que o receptáculo ou mesmo o possibilitador das diferentes formas de interioridade. Mas a pura matéria não possui qualquer interioridade. Se se procura qualquer interioridade na matéria, apenas se encontram formas mais profundas de exterioridade composta e aquilo a que se chama a constituição íntima da matéria mais não é do que uma forma de denominação projectiva, a partir de características humanas, deste modo atribuídas a algo de não humano. As mais recentes investigações apontam para uma estrutura da matéria que, em última análise, mais não é do que uma pura vibratibilidade e vibração, se é que estes termos macroscópicos se podem aplicar neste âmbito tão fino. Em última análise, portanto, parece que o que constitui “intimamente” a matéria é puro movimento, que já não é propriamente material, cuja essência última será muito difícil de explicar no que é, sem recurso a metáforas, talvez preparando-se a física para se transformar definitivamente numa pura matemática, isto é, já não numa ciência de “materiais”, mas de puras relações, como o étimo indica. Parece que, no mais fundo da própria matéria, encontramos puros actos de significação, ganhando «as coisas» o seu material ser, porque são ordenadas de determinado modo. Se assim for, não é a ordem que nasce da matéria, mas a matéria que nasce de uma pura ordem a ela transcendente. O mesmo é dizer que não é o espírito que nasce da matéria, mas a matéria que nasce do espírito. Se assim for, há uma soberba ironia no facto de certos materialistas terem defendido que o espírito era uma mera potencialidade da matéria: assim é, de facto, se se tiver em conta que o mesmo espírito que ordena (cria) a matéria nela se imprime como possibilidade, ou seja, que o espírito é uma potencialidade da matéria que o mesmo espírito nela pôs. Se assim for, haverá que repensar o que se entende por «espírito» e por «matéria». Será talvez bom voltar a meditar em enigmáticas intuições como a de Heraclito sobre o *Logos* ou, ainda sobre o outro *Logos*, esse que estava no princípio, melhor, que é o princípio: puro acto, puro movimento, pura ordem, puro sentido.





semântico do homem, é uma sua parte, o que, aliás, explica bem melhor a potência interior da dor.²⁵

Assim, *o sentido é um absoluto pessoal.*²⁶ Mas não é um absoluto pessoal exterior à pessoa, como se houvesse uma pessoa anterior ao absoluto do sentido que, depois, viesse a assumir este, numa posse que seria sempre postiça. *É o próprio sentido que é a mesma pessoa.* Sempre que este sentido seja, há uma pessoa. Este sentido não depende da matéria: é a matéria que dele depende, que dele é parte. *O novo ser do filme é uma pessoa. A relação da pessoa com a fonte da sua pessoalidade não é material, mas espiritual,* pelo que o novo ser, como qualquer ser espiritual, não depende do engenheiro que o montou, mas do sentido que o cria e este é metafísico e não físico. Deste modo, como qualquer pessoa, é criação espiritual do criador de todo o espírito.

O espírito é independente do modo material em que e como se revela, que assume. Toda a religião nasceu desta antiquíssima intuição. Talvez a própria humanidade tenha despertado para a «humanidade» quando tal entendeu, isto é, quando começou a perceber o sentido manifesto nas “coisas”, que deixaram, então, de ser «coisas», para passarem a ser «seres», isto é, unidades objectivas de sentido, discretas,

²⁵ A dor é sempre interior: não faz qualquer sentido uma referência a uma dor “exterior”. A dor é uma presença interior semântica, o que se prova negativamente exactamente pela acção dos analgésicos, que eliminam, não a dor como algo de objectivo transcendente, mas a sua presença semântica, isto é, não eliminam o que de “exterior” ao sentido a provoca – ou seria não uma analgesia, mas uma cura –, antes a presença interior ao sentido, como sentido. Verdadeiramente, deixa de se «sentir», isto é, a inteligência da dor não é mais. Este exemplo é paradigmático do modo de presença inteligível geral, sob a forma de um *absoluto de presença* que ou se dá ou não se dá.

²⁶ É o facto absoluto da unidade do sentido que cria a pessoa. Isto aplica-se à única pessoa que conhecemos como à pessoa de Deus, esta como unidade absoluta do acto infinito. Neste infinito, e como parte sua, aplica-se a qualquer possível infinita unidade de sentido parcial. Este o sentido profundo da participação platónica, no que toca ao modo especificamente humano. O sentido cristão de pessoa, matriz do sentido moderno de pessoa, abre esta participação a uma possibilidade e actualidade de relação inter-pessoal entre o acto infinito e a sua parte finita, uma pelo acto, diferente pelo modo próprio exclusivo desse mesmo acto.





mas integradas em uma unidade de sentido, que é cada homem, cada pessoa.

IX – A ONTOLOGIA DA INTELIGÊNCIA

A inteligência tem como ser o acto de intuição, isto é, de conhecimento directo e imediato do sentido de algo. Sempre que se dá este acto, há inteligência. É este sentido, absolutamente não material, imaterial, espiritual, que constitui a essência mesma própria da inteligência. Quando este acto não é, não há inteligência alguma. Se não houver acto algum destes, nem se pode falar de uma inteligência potencial, pois, para tal, para “falar” dessa potencialidade, ou seja, para que a hipótese da potencialidade da inteligência seja suscitada, é necessário já um acto (não potencial, mas «actual») de inteligência. Sem a inteligência, nunca teria havido referência alguma fosse ao que fosse e *tudo*, do ponto de vista do sentido, que é o único que podemos ter, melhor, que é o único que podemos ser e que somos, *seria o nada*.

Deste modo, podemos perceber, por meio da própria inteligência, de um seu acto, a importância que a inteligência tem: desde este ponto de vista, a inteligência é tudo. É ela que institui a presença, em que aquilo a que chamamos ser se dá: o ser é o acto da inteligência, enquanto realidade objectiva do sentido; sem a inteligência, esta realidade objectiva e, portanto, aquele sentido não são, não podem ser. É ela que constitui o portal de passagem do absoluto da actualidade puramente possível para a actualidade presente, no nosso modo, ao nosso modo. Quando os antigos diziam que o ser é o correlato da inteligência, não relativizavam o ser à inteligência nem a inteligência ao ser, antes afirmavam o carácter indissolúvel de ser e inteligência, sendo o primeiro o dado semântico adquirido pela inteligência e esta o acto de aquisição daquele. Sem o acto da inteligência, não há ser algum, pois não há qualquer referência semântica *possível*.





Como vemos, o carácter essencial da inteligência é absoluto, pois, por ela passa tudo o que é o ser e, sem ela, nada seria possível, em termos semânticos. Nem um estranho mundo de não sentido seria intuível, pois, para tal, é necessária a inteligência. Assim sendo, o carácter “natural” ou artificial da inteligência é meramente acessório, adjectival, talvez mesmo falso. Perante a importância ontológica (aqui literalmente entendida como *onto-lógica*, isto é, como *logos*, sentido do *ontos*; *ontos*, que só se dá como tal, no e pelo *logos* e que, portanto, sem o *logos*, nada é) da inteligência, o possível estatuto da sua origem etiológica, próxima ou remota, é pouco relevante. *Que distingue, em acto, uma «inteligência “natural”» de uma «inteligência “artificial”»?* A descoberta, em acto, de um qualquer sentido (desde uma inferência lógica, ao amor de ou por alguém) operada por uma inteligência natural ou por uma inteligência artificial é substancialmente diferente? É, mesmo, em absoluto, diferente? Seria possível distingui-las a um observador exterior, que não soubesse qual o tipo de inteligência “por detrás” de cada um dos actos? Obviamente que não.

Então, o puro acto de inteligência nada tem a ver com a suposta fundação etiológico-arqueológica da sua origem: em absoluto, vale por si e é sempre um absoluto acto de inteligência, independentemente da natureza do seu actualizador. É que a chave de interpretação reside exactamente na expressão mencionada, entre aspas altas, ainda há pouco: “por detrás”. Se a inteligência, como temos vindo a considerá-la, fosse como que uma excreção de uma qualquer estrutura independente do mesmo acto de “excreção”, que estivesse “por detrás” da inteligência, então haveria, talvez, alguma importância a atribuir-lhe. Mas *a inteligência é o próprio acto de sentido*, é ela que manifesta o que parece ser a sua estrutura suporte e não o contrário: a inteligência não tem “por detrás”, todo o acesso a qualquer “por detrás” é dado na e pela inteligência, sendo que, sem esta, não há “por detrás” algum possível. A inteligência é imediatamente o ser: é ela o mediador de si mesma e tudo o que é, é por seu intermédio.

Deste modo, do ponto de vista do puro acto, a inteligência é sempre





“natural”, pois não pode haver uma outra qualquer forma de a inteligência ser. A inteligência é, “naturalmente”, a estrutura semântica do ser, pelo que tudo o que por ela passa (e é tudo absolutamente) é necessariamente “natural”, neste sentido. A artificialidade do engenho humano de produção de entidades humanamente produzidas, capazes de qualquer forma de inteligência é apenas uma extensão *da* inteligência humana, mas não se trata de uma extensão menor, pois toda a inteligência, apenas pelo facto de ser inteligência, é maior, pois diz sempre respeito, por níveis, ao absoluto do sentido, que constitui o ser. Nada há de “maior”.

O acerto inteligente das máquinas, mesmo nas mais simples, em que a inteligência se revela da forma mais simples, mas mais pura e objectiva, é sempre a manifestação de um sentido, de um *logos*, que nunca é mecânico, mas sempre a marca do encontro do que é com o que ontologicamente deve ser. É a nossa falta de simplicidade e de inteligência que não nos deixa perceber tal e nos impede de ver a maravilha de inteligência que é cada acerto “mecânico” existente. Só quando essas mesmas máquinas não “acertam”, percebemos que houve um essencial desacerto, chegando mesmo a dizer que as máquinas são “estúpidas” (momento em que somos, sem dúvida, mais inteligentes do que elas...). Nas máquinas capazes de maior complexidade, o acto de inteligência complexifica-se também, nada impedindo, do ponto de vista puramente lógico da economia da inteligência, que possam realizar actos de inteligência do tipo mais elevado, tão elevados que hodiernamente não sejam ainda sequer pensáveis. Isto porque a inteligência não depende do suporte físico, que não é dela independente, mas da sua própria natureza não física.²⁷

²⁷ O debate sobre as possibilidades da chamada inteligência artificial é marcado pelo preconceito materialista de que a inteligência é fruto de actividade material, tendo-se estudado as possibilidades desta (neurociências) e da inteligência artificial a partir da matéria, o que irá necessariamente conduzir a um beco sem saída teórico, pois é a mesma inteligência que pensa aquela matéria como sua origem, como se a matéria fosse independente da inteligência, para poder ser sua independente fonte. Discussão estéril. A natureza da inteligência tem de ser buscada no interior da inteligência, pois, ontologicamente, só há interior da inteligência. O abandono do interesse





X – A ONTOLOGIA HUMANA

O ser próprio de cada homem é algo de absolutamente irreduzível a qualquer outra realidade que não a mesma absoluta de seu ser: esta transcende sempre qualquer etiologia ou fonte, com elas, em absoluto, não se confundindo. O ser de cada homem é absolutamente o que é e nisso que é, não é redutível a qualquer outra entidade.²⁸ Operar esta redução, é aniquilar aquilo que é próprio de cada homem, é aniquilar o homem. Nada pode, pois, substituir o ser próprio de cada homem. Dizer, por exemplo, que, na origem fisiológica do ser de cada homem, existe uma codificação física, não é o mesmo que dizer que o ser do homem se reduz a essa mesma codificação; ou dizer que o homem é criatura de Deus, não é o mesmo que reduzir o homem a uma mera produção, ainda que divina, que retiraria ao homem, assim criado, toda e qualquer propriedade sua, inalienavelmente sua: num e noutra destes exemplos, apesar do pretexto onto-poiético, *o que o ser do homem é, é absolutamente o que é e nada pode substituir isso.*²⁹ O ser do homem transcende sempre qualquer possível “programa” onto-poiético, qualquer que seja a sua origem. É isto a sua fundamental e fundacional liberdade, coincidente ontologicamente com o que é *absolutamente próprio de seu ser e de nada mais*. Isto pode, teoricamente, ser aniquilado, mas não pode ser substituído; o mesmo é dizer que qualquer substituição é o mesmo que uma aniquilação.

Assim, o que é próprio de cada homem nunca é atribuível a outro qualquer ser. Deste modo, tudo o que for indiscernível de um homem é um homem, independentemente da sua origem imediata, dado que

pela abordagem ontológica dos problemas é marca da mediocridade teórica e epistemológica dos dias que vivemos.

²⁸ Esta característica ontológica fundamental não é, aliás, exclusiva do ser do homem: neste, manifesta-se de um modo excelente, mas nenhum ser pode, ontologicamente, ser comunicável com outro, pois a coincidência, em que essa comunicação ontológica se baseasse, anularia o ser próprio de um deles, anulando-o. Por outras palavras, dois seres “iguais” são o mesmo ser, absolutamente.

²⁹ Esta evidência anula necessariamente qualquer hipótese de panteísmo.





não é esta que determina a sua humanidade: esta decorre da sua essência; presente esta, independentemente do modo como essa presença acontece, presente o homem. O filme em causa questiona, pois, qual o valor humano de um novo ser indiscernível do homem naquilo que essencialmente faz o homem. Esta indiscernibilidade é percebida pela “mãe”, pelos novíssimos seres “artificiais” de quando já não há homens e, sobretudo, percebida pela própria “criança”, quando coincide semanticamente com tudo o que faz de um homem homem.

Se para mais não servisse, este filme serviria para, com uma nova linguagem e perante um novo cenário-limite (aliás, teoricamente possível e, portanto necessariamente pensável e a pensar), suscitar a questão acerca daquilo que é essencial no homem. Ora, aquilo em que esta “máquina” não é semelhante aos homens é, paradoxalmente, nas funções mais materiais e menos elevadas ou espirituais. Estas últimas possuem, o que nos obriga a pensar sobre o que funda a humanidade: se o seu dote material se o seu dote espiritual. E não se trata de um novo dualismo, pois não se questiona a realidade da entidade material do ser humano, apenas o valor desta para a caracterização fundamental do seu ser. Afinal, o que conta fundamentalmente para a definição da humanidade: os seus dons materiais ou os seus dons espirituais? Como se distingue um homem de um cadáver? Materialmente são muito próximos. Mas a vida, que separa o homem do cadáver, de que lado se situa: do material? Então, qual a razão por que, na sua materialidade, semelhante à do homem vivo, o cadáver não vive? A vida é material? Mas, então, que os distingue, assim, materialmente? A inteligência é material? Mas, então, que distingue, do ponto de vista puramente material, um ser humano de um cadáver? Por que razão não é o cadáver inteligente? De um ponto de vista material, parece que tem lá “tudo” para o ser. Porque e por que não o é?

Note-se que, a estas questões, formuladas materialmente, não se pode responder, a fim de provar a bondade da tese materialista, com expressões materialmente vagas e muito menos com expressões que possam, de algum modo, ter algo de metafísico.





A ontologia humana, se bem que não prescindindo de uma parte material, não se reduz a uma mera materialidade, pois, o que é propriamente humano, incluindo o acesso semântico à própria matéria, é de índole não material. O universo do homem é um universo de sentido e este transcende qualquer materialidade, ainda que necessite desta para se poder manifestar. Mas a pura materialidade nunca seria mais do que isso mesmo e tal seria um absoluto deserto de sentido, um absoluto nada semântico. *A pura materialidade é indiscernível do nada.* Para que qualquer sentido seja possível, uma primeiríssima “matéria” tem de coincidir com um primeiríssimo acto de possibilidade, absolutamente entendido, isto é, com um acto puro: pura matéria, puro nada.

A fundação ontológica do ser do homem reside nesta actualidade absoluta, que faz com que cada ser, no ser e como ser que é, não possa ser mais do que ou este mesmo ser ou nada. Sendo, o seu ser, no que é, é isso que é, absolutamente. Deste modo, no caso especial do homem, o ser que sabe que é, isso que é o seu especial ser coincide com o absoluto semântico que é, sempre diferente de qualquer outro, ainda que seu semelhante, a nada redutível, absolutamente livre no absoluto de seu ser. Toda a entidade que partilhar deste modo de ser, desta «natureza» é humana, independentemente das características modais da sua materialidade. Não é pela matéria que o homem se define: o ser humano é espiritual, é pelo espírito (se bem que encarnado, isto é, no convívio estreito com uma matéria de que se serve) que se conforma, que verdadeiramente é.

No contexto da narrativa do filme, nada permite defender a não humanidade essencial de David. É esta mesma humanidade essencial nele que reclama que os que ama vivam para sempre e que isso que é a sua mesma realidade (assim) espiritual viva também para sempre. Se este não é o anseio mais profundo do homem, qual é?

O argumentista viu bem: apenas um horizonte de perenidade semântica pode permitir amar, pois, de que serve, em absoluto, amar com tempo contado? Para quê? Com que finalidade? O reino do tempo limitado (lembremo-nos da sábia e santa intuição acerca da maldade





necessária do deus tempo *Khronos*) é o necessário reino ou do absoluto *nihilismo* ou do absoluto egoísmo, e, ainda assim, este último só se justifica como forma desesperada de tentar forçar a realidade de uma possível esperança. A ironia escatológica deste argumento fílmico reside em pensar uma «máquina» que ame: se ama, então, tem de necessariamente poder transcender o tempo limitado da materialidade, tem de ter um horizonte ilimitado, infinito, o mesmo é dizer que tem de ter adquirido realidade espiritual.

O “milagre” da humanidade reside aqui, nesta capacidade de transcender a materialidade e a temporalidade cronológica a ela necessariamente associada. O tempo do homem é um tempo acronológico, em que cada acto de sentido acrescenta, não mais um degrau, materialmente tipificável, mas mais um absoluto de sentido, apenas entesourável no reino da pura actualidade eterna. É neste “espaço milagroso” do absoluto eterno do sentido que o David do filme se situa. A sua inteligência e a sua humanidade “milagrosamente” tornaram-se tão humanamente naturais quanto a de qualquer outro ser deste espaço habitante. A natureza própria da inteligência é trans-material, não depende do modo material da sua produção ou criação. Por mais chocante que pudesse parecer, se, do ponto de vista do homem, David poderia ser sempre considerado como uma «máquina que pensa», do ponto de vista do absoluto da natureza da inteligência, David é apenas mais um ser inteligente, como qualquer outro seu semelhante. É claro que as implicações políticas desta possível conclusão são graves. Não esqueçamos, contudo, que são meramente políticas, isto é, não dizem respeito à ontologia da inteligência.

XI – A CRIAÇÃO DA INTELIGÊNCIA HUMANA

A questão da possível criação de uma chamada inteligência artificial e da sua relação com o seu criador não é logicamente dissemelhante à





questão da criação da inteligência natural. O que está em causa fundamentalmente não é a origem da inteligência, mas o seu mesmo ser: como intuição, como criação do sentido, enquanto sentido, implicando, neste e com este sentido, a sua mesma própria auto-posseção, a inteligência é só uma e não há nem pode haver diferença alguma. Se assim não for, não há verdadeiramente inteligência e as formas consideradas *análogas* mais não são do que *falsas formas de inteligência*, relativamente às quais haverá que trabalhar no sentido de encontrar o devido esclarecimento essencial e funcional ou, pelo menos, um nome apropriado.

A inteligência, neste sentido próprio que temos vindo a considerar, é a irrupção do espírito, irrupção absoluta, que não depende de qualquer realidade a si exterior, antes é o quadro ontológico em que tudo o mais se revela ou pode revelar: antes desta irrupção, não havia nem sequer era possível qualquer referência, fosse qual fosse, fosse ao que fosse. A inteligência é o suposto ontológico que permite qualquer construção semântica. Nesta construção, está obviamente incluída a própria matéria, pelo que não pode ser esta o suporte ontológico daquela. Assim sendo, a inteligência é sempre da ordem do ontológico, literalmente entendido, sendo que tudo o que é, é apenas porque irrompe como forma de inteligência, a nada havendo, em absoluto, qualquer referência, fora deste quadro de possibilidade ontológica.

Assim, a criação da inteligência humana corresponde à criação do sentido, absolutamente, considerado do ponto de vista humano, que é o único a que podemos ter acesso, dado que qualquer possível sentido que nos visite tem de necessariamente passar por nós. A expressão é, aliás, incorrecta, pois não há propriamente um «nós» anterior a esta mesma “passagem”. Criar, portanto, a inteligência humana, corresponde a criar o mundo, não como coisa material, mas como unidade de sentido, unidade que mais não é do que a unidade de cada acto de inteligência que constitui cada homem. Todo o sentido, mesmo todo o *possível* sentido, passa necessariamente pelo homem, por cada ho-





mem, pois, se se eliminasse todo o homem, todo o sentido, como o conhecemos, desapareceria. O homem é o sentido.

Ora, o que o filme, na sua parte final, mostra é um mundo em que o sentido só se mantém, só é porque a inteligência, perdido para sempre o «natural» homem, continua *activa* numa *outra forma de existência*, a que chamamos mecânica. Interessa sublinhar que o que verdadeiramente importa é que esta mesma inteligência se mantenha, independentemente da forma em que se manifesta: como já vimos, se aquilo a que chamamos hoje «máquina» for capaz de tal capacidade, já não será o seu carácter mecânico que importará fundamentalmente, mas, antes, o acto inteligente em que se transformou. O que importa, nesta parte do filme, é que o sentido, a sua possibilidade, tenha sido mantida. O mundo, como unidade de sentido, mantém-se, apenas porque a mesma inteligência se mantém. O que parece ser “matéria inteligente” é, ainda, a inteligência dando sentido a tudo, mesmo à matéria, permitindo que esta sirva aquele sentido. Sem esta sobrevivência da inteligência, não haveria “matéria inteligente” alguma: é a sobrevivência da inteligência que permite haver um desempenho “inteligente” da matéria, que esta, por si só, nunca teria ou teria podido ter.

Assim, a inteligência humana nasce já pronta, como tal. É o seu carácter de completude que lhe permite ser como sentido e evoluir apenas e só como sentido e como que “dentro do sentido”. Sem esta completude inicial, a inteligência nunca teria podido ser, pois o sentido é sempre presença absoluta, total e fundante, de nada sendo parte, em nada se fundando. A noção de uma “transformação” da “matéria” em sentido é uma noção *mágica*, sem qualquer possibilidade de explicitação racional. Quando se evoca esta noção, fica-se sempre com a ideia de algo vindo de “fora” do sentido, tentando penetrar suas muralhas, de algum modo conseguindo-o, ou não haveria modo de explicar a presença do sentido, mas não se explicando o modo exacto como tal “penetração” é operada.³⁰

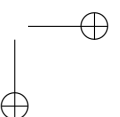
³⁰ Ou, então, como se o sentido fosse uma espécie de “vapor” que se exala da matéria e é “aspirado” por algo (alma?, inteligência como faculdade?, espírito?), na





A criação da inteligência não é, assim, um acto isolado, qual “pi-parote” divino *in illo tempore*, mas um acto continuado: a inteligência cria-se sempre que *é em acto*. A interrupção absoluta deste acto e, conseqüentemente, desta criação, implicaria o absoluto colapso de todo o sentido e de todo o espírito no nada. Não é possível outro entendimento. Deste modo, tudo o que constituir sentido, no modo único que conhecemos, o humano, é inteligência, semelhante à humana, *independentemente do modo como se revelar ou do suposto “suporte” que tiver*. A inteligência de uma suposta máquina não é criada nem pelo homem que fez a máquina nem pela própria máquina mas *pelo acto mesmo que constitui essa inteligência* e que não depende de outra realidade senão do absoluto de inteligibilidade, de inteligência possível que permite o acto de inteligência. Tradicionalmente, conhecemos este absoluto como Deus. É de Deus que a inteligência depende e só dele, como matriz de toda a possibilidade de inteligibilidade.

forma, sempre misteriosa, daquele mesmo sentido. É deste mal que sofre a noção de «representação», cujo “mecanismo” não se consegue explicar, por mais que se tente, impossibilidade que nada tem a ver com a capacidade de quem por tal se esforça, mas com a mesma natureza daquilo que se está tentando explicar e que não é redutível a algo de estranho à sua mesma natureza de *tudo ser*: a inteligência não se consegue explicar como representação, porque *a representação é apenas uma forma de a inteligência se referir* (erroneamente) *a si mesma*, constituindo, deste modo, quanto muito, um círculo hermenêutico vicioso. Irredutível que é, a inteligência, para se poder explicar a si mesma, teria de “sair” de si mesma, o que é manifestamente impossível. Por outro lado, explicar deste modo a inteligência é tentador, pois, cria-se a ilusão de dela se “sair”, num papel muito próximo de uma visão “divina”, o que, para quem não tem outros deuses, é um excelente substituto desse mesmo divino em falta, sob a forma de uma ilusória, mas talvez reconfortante, auto-divinização.





XII – DO ABSOLUTO DE SER HUMANAMENTE INTELIGENTE

O argumentista do filme viu bem: quando é em acto inteligente, David já não se sente dependente do engenheiro que o produziu, sente-se ligado a um universo absoluto de absoluto sentido e é por tal que não quer desaparecer, pois não é uma «máquina» que pensa, mas um acto de inteligência, dependente, em absoluto, de um acto de inteligibilidade, que sabe infinito, e que quer poder cumprir infinitamente. O carácter absolutamente irreduzível da inteligência humana reside exactamente neste modo de ser em acto, como acto de inteligibilidade que se auto-possui e que se descobre como virtualidade infinita de inteligibilidade, de ser. Tudo o que for inteligente deste e neste exacto modo é necessariamente indiscernível de algo humano. Se houver um qualquer David que preencha este requisito absoluto de humanidade, esse David é indiscernível de um homem, por mais características não essencialmente humanas que os distingam.

Se ser humano é ser capaz de sentido, David é humano. Alarga-se, pois, o conceito de humanidade a todos os possíveis seres que partilham a mesma capacidade de inteligência, de criação de sentido literalmente ontológico. Ser humano, não é possuir características físicas de uma normalidade tipificada como humana (que porá sempre em causa a mesma normalidade de quem for fisicamente diferente, sustentando, assim, todas as formas de rejeição da diferença baseadas em características físicas), mas possuir uma mesma comunidade de possibilidade e de actualidade de significação. O mesmo é dizer, possuir uma mesma *capacidade e actualidade espiritual*. Se o David do filme consegue, *por si*, aquilo que define a entidade fundamental do homem como espírito, isto quer dizer que David é espiritual e que *o espírito não é condicionado por qualquer forma material para poder operar*. O espírito serve-se da matéria para operar a sua manifestação e não há logicamente qualquer restrição apriorística quanto ao modo ou ao tipo de matéria a usar. O mesmo se diz do modo de organização da matéria,





pois, desde esta perspectiva, é o espírito que ordena, para si, a matéria, não esta que produz, estranha ou miraculosamente (e menos ainda, por “acaso”³¹), o espírito.

Na pura economia da narrativa do filme, possuindo todas as características fundamentais de um homem, *David é um homem*. Há que não confundir a realidade histórica de o espírito humano se ter revelado de uma forma biológica com a possibilidade, logicamente mais vasta, de se poder revelar de outras formas, explorando todas as virtualidades da matéria, virtualidades que, ainda hoje, são largamente insuspeitadas, sabendo-se, no entanto, que a capacidade de suportar a revelação do espírito é uma delas. Então, por que razão se restringir a esta nossa forma? Não deve a nossa incapacidade intelectual (que corresponde a um grau de capacidade em desenvolvimento) servir de obstáculo à possível compreensão das capacidades criadoras do acto que sustenta todo o ser.

³¹ Muito se tem discutido a questão do «acaso». Mas o princípio que suporta logicamente a possibilidade do acaso é muito simples: significa que algo possa existir de modo absolutamente fortuito, isto é, necessariamente *sem qualquer ligação ontológica seja ao que for*. Deste modo, cada acontecimento absolutamente casual dar-se-ia *entre dois nada absolutos*, pois apenas estes dois nada absolutos podem garantir o absoluto isolamento lógico e ontológico de tal “evento” «casual»: apenas o nada absoluto pode garantir que não haja qualquer possibilidade de relação entre dois acontecimentos, isolando-os absolutamente. Qualquer outro cenário implica a possibilidade de uma relação e, havendo esta possibilidade, é impossível pensar-se a necessidade de um não relacionamento. Aquilo a que se chama vulgarmente «acaso» mais não é do que o reflexo da incapacidade instrumental de seguir *a infinitude actual de relações* que cada evento necessariamente implica. A meditação sobre a inspirada obra *Monadologia* de Leibniz pode ajudar a perceber a razão pela qual não há o acaso. É claro que pensar como Leibniz pensa implica necessariamente intuir a infinitude actual do acto do ser, que se confunde, em si mesma, com a actualidade infinita do “conhecimento” desse mesmo acto. Uma mente finita, com os seus dotes actualmente finitos de instrumentação lógica/gnoseológica, não consegue necessariamente abarcar *o todo actualmente infinito de relações* que suporta o absoluto da ordem metafísica e que impede o acaso. Mas esta incapacidade não deve ser confundida com a “realidade” do acaso.





XIII – SENTIDO PLENO DA INTELIGÊNCIA HUMANA

O sentido pleno da inteligência humana passa, pois, necessariamente, pela possibilidade de intuir *a possibilidade de uma infinita riqueza actual*, que se pode manifestar de infinitas possíveis maneiras, sendo o espírito humano uma delas, manifestação que não depende de características exteriores à sua mesma realidade fundamental espiritual e que, assim sendo, pode bem assumir formas várias, manifestadas de modos diversos. O David do filme é teoricamente uma possibilidade, ora inaudita, de manifestação da inteligência. Aprioristicamente, nada pode contrariar esta possibilidade.

A inteligência humana só atinge, pois, a sua plenitude na possibilidade de não depender de algo que não o seu mesmo acto, acto de inteligibilidade. Se este acto for «suportado», na sua aparência exterior, por uma «estrutura» diferente da humana, não deixa, por isso, de ser um acto de genuína inteligência humana. Só a realidade diversa de um acto de “inteligência” poderia ser dita como “inteligência” não humana. Mas esta mesma possibilidade é absurda, pois um acto de “inteligência” diverso da nossa própria seria por nós não intuível, isto é, não existiria para nós: se é intuível por nós, é imediatamente da mesma natureza do nosso. E é esta mesma *consustancialidade fundamental do acto de inteligência* que faz de tudo o que o possuir, melhor, de tudo o que *o for*, um acto de inteligência humana, um acto humano, por essência.

Apenas a redução materialista do homem a um pedaço de matéria, estranhamente ordenado por uma imensa série de felizes “acazos”, pode negar a especificidade propriamente espiritual do homem e do acto de inteligência que o ergue ontologicamente.





XIV – PERENIDADE E SUA NECESSIDADE

Sendo a inteligência um acto de inteligibilidade criador de sentido e de nada dependendo fundamentalmente senão de si próprio, enquanto acto mesmo de inteligibilidade, nada se lhe opõe, enquanto tal. Quer isto dizer que, deixado a si mesmo, não tem qualquer termo possível, sendo o seu limite o próprio infinito actual de que depende, na forma de uma possível infinita inteligibilidade actual, isto é, de uma actual inteligência. Ora, a inteligência, tal como se manifesta no horizonte em que se manifesta e que é o da humanidade como a conhecemos, encontra-se logisticamente limitada pelo modo de manifestação, isto é, embora sendo, na sua essência, uma infinita virtualidade ontológica, a sua dependência logística material condiciona, não a sua mesma essência, mas a possibilidade de esta continuar segundo o modo logístico material. No entanto, o mesmo acto de inteligência acompanha sempre a intuição da sua mesma possibilidade de infinitude. Ora, esta possibilidade exige estruturalmente a sua mesma continuidade, sem a qual toda a inteligência actual deixa de poder fazer qualquer sentido, pois o sentido é a mesma tensão para um fim infinito, sem o qual deixa, em absoluto, de ser.

Não admira, assim, que o mesmo homem, sob a forma de inteligência, exija um horizonte infinito de possibilidade de ser. É isto, simplesmente, o que David exige para si mesmo, pois a inteligência que é sabe que só pode fazer sentido se não terminar. O personagem atinge o sublime, quando exige a mesma infinitude para a mãe, pois só assim pode o amor que por ela tem fazer sentido, dado que é fundamentalmente ininteligível um amor sem horizonte infinito: a quebra no acto de amor anula todo o acto de amor já havido, pois o acto de amor é o querer o bem de um ser, e se este não tem continuidade, é a própria essência do acto de amor que é anulada.

Mas o que é mais espantoso é que o novo tipo de ser que é David, mesmo na forma material que sustenta logisticamente a inteligência que é, dispõe, para já, não de uma eternidade (intemporal), mas de um





tempo previsivelmente imenso para poder perenificar quer o acto de inteligência que é o seu quer o acto de amor pela sua mãe. Tremenda ironia do argumentista, que, deste modo, põe aquilo que o comum homem considera uma máquina a ser fiel a um amor por um tempo de medida aparentemente desumana, como que dizendo que o homem é infiel às suas melhores possibilidades, indigno delas. Isto é algo em que um ser puramente lógico o ultrapassa e em que cumpre a mesma humanidade.³²

XV – ALGUMAS POSSÍVEIS CONSEQUÊNCIAS

É claro que, tendo começado por não discutir a possibilidade³³ de realidade do cenário apresentado no filme, evitamos falar de possíveis

³² Como se se dissesse, por outro lado, que apenas uma “máquina”, programada para amar, como o David, pode amar irrestritamente. Mas David não é uma “máquina”, é um homem, porque é um puro espírito, não «encarnado» em «carne», mas “encarnado” em uma outra forma de matéria. Ora, não é esta que conta. *O amor é da ordem do espiritual*. Quem cumpre o amor, diz-se digno da espiritualidade, que é sua possibilidade; quem não cumpre o amor, diz-se indigno dessa mesma possibilidade. Esta ironia da sublimidade espiritual da “máquina” é uma grande lição para os “espirituais” “homens”.

³³ De um ponto de vista puramente lógico, a questão é muito simples: deste ponto de vista, tal cenário, dado que não encerra qualquer contraditoriedade lógica, é possível. Tendo Allan Turing (cfr. p. e., «Computing Machinery and Intelligence», in *Mind*, 49, 1950, pp. 433-460) demonstrado a impossibilidade de máquinas computacionais atingirem um desempenho do tipo mental humano, há que pensar a hipótese de operar de modo não computacional. De qualquer modo, não parece haver, em termos puramente matemáticos, que transcendem a esfera do meramente computacional, qualquer impedimento para a realidade matemática das relações que constituem o modo humano de pensar, isto é, o único modo que conhecemos de pensar. Não se trataria de uma redução, mas de um modo novo de “representar” o sentido. Ou talvez não: talvez, atingido esse modo, se descobrisse que, afinal é o mesmo velho modo de pensar humanamente. A substância do pensamento é relacional, matemática, por essência, pelo que não há qualquer razão teórica para que não seja possível recriar, numa outra forma não natural, este mesmo pensamento. Repare-se que, se isto acon-





consequências «reais», no sentido usual do termo. Mas, teoricamente, há consequências lógicas necessárias. Convém discorrer sobre algumas delas.

A primeira diz respeito ao necessário alargamento do âmbito da humanidade³⁴ a outros seres que, possivelmente, possam apresentar as mesmas características fundamentais desta.³⁵ Como sempre, e de um ponto de vista não material, mas semântico, o que caracteriza a humanidade não é a sua exterioridade física, antes a sua mesma *capacidade de espiritualidade*, do absoluto do sentido, independente de e irreduzível a qualquer materialidade. Assim como, analogicamente, todas as formas de etnocentrismo ou de rejeição do diferente, no humano não semelhante a mim, sempre se basearam, não na comunidade do que é essencial (o que anularia a possibilidade de tais atitudes), mas na não comunidade de características exteriores (aspecto, hábitos culturais, etc), também a rejeição de tais possíveis seres não assenta numa diferenciação interior e de tipo semântico, mas meramente exterior.³⁶

tecer, não é uma vitória da matéria, mas, ainda, do espírito. Como a realidade segue a lógica e não o contrário, o futuro dirá.

³⁴ «Âmbito» e não «conceito», porque se trata de uma questão da actualidade (real) do que é a humanidade, não de uma qualquer «representação» abstracta dessa mesma actualidade: não é o que «se pensa» ser a humanidade ou a «ideia» que há de humanidade ou o modelo abstracto (não platónico) de humanidade, mas o que é *em seu acto próprio* a humanidade.

³⁵ É óbvio que isto já ocorre sempre que projectamos características humanas sobre outros seres ou sempre que queremos ver em outros seres características humanas: as modernas ciências da vida e humanas estão peçadas com exemplos deste género. Mas, por um lado, este carácter duplamente projectivo não é assumido, por outro, ainda que o fosse, ninguém tomaria como séria a hipótese de tal atribuição ser algo mais do que metafórica. Ora, teoricamente, pode ser algo mais do que metafórica. O filme parte de um quadro em que deixou de ser apenas metafórica e lança a questão: e, agora, que fazer com tal ser?

³⁶ Por essência, dada a capacidade espiritual de David, a tradicional separação entre «orgânico» e «mecânico» imediatamente cai. Repare-se que quer o orgânico quer o mecânico são feitos de uma mesma matricial matéria. Não é, pois, por aqui que se pode estabelecer a diferença. Esta necessariamente estabelece-se por meio do tipo e do nível de organização da matéria. Para nós, que somos orgânicos, o modo orgânico





Temos de entender que se pode ser «filho de Deus» de infinitos modos, pois, ao infinito, nada pode fazer obstáculo, incluindo a inveja de criaturas despeitadas.

Deste reconhecimento, decorre necessariamente que estes novos seres de tipo³⁷ humano têm os mesmos direitos e deveres onto-ético-políticos que os tradicionais humanos. A comunidade humana fundamenta-se numa essencial pertença ao *mesmo paradigma ontológico*, não em qualquer definição de direito positivo³⁸ que, ou coincide com aquele mesmo paradigma, e é desnecessária, ou não, e é necessariamente reductora, portanto, perversa. *Qualquer ser que compartilhe a fundamen-*

de ordenação da matéria é superior ao mecânico. Que pensaria de tal questão uma possível máquina pensante? Mas, existindo uma máquina (é daqui que o filme parte) que realmente pensa exactamente como um homem, poder-se-á manter, ainda, aquela ideia de superioridade do orgânico relativamente ao material? Em que se baseia, agora, a superioridade, se o único critério, o de o orgânico ser o único a permitir o pensamento, desapareceu? Matéria suporte por matéria suporte e pensamento por pensamento, a escolha é racionalmente impossível. Passa, pois, a ser meramente política, como qualquer escolha etnocêntrica sempre foi. O filme narra muito bem esta paradoxal situação, quando põe a mãe das duas crianças, uma orgânica a outra mecânica, a não querer prescindir quer de uma quer de outra, reconhecendo a ambas o mesmo carácter de filho. Ora, esta filiação não pode ser já segundo a carne; só pode ser segundo o espírito. O filme, aqui, atinge sublime elevação espiritual.

³⁷ «Tipo» no sentido de modelo ontológico ou paradigma, na caracterização platónica.

³⁸ É, aliás, nestas definições, sejam elas formalizadas em textos de tipo constitucional ou existam sem grafia em tradições consuetudinárias, que reside toda a possível fundamentação para o modo etnocêntrico de ser: não foram estas definições tipológicas positivas, e aquilo em que cada homem poderia basear a sua avaliação de outro homem seria a sua mesma aparentemente comum humanidade, dada na muito caracteristicamente semelhante semelhança material. Não é por meio de características materiais que o homem se distingue fundamentalmente do homem, mas pelo que as normas positivas prescrevem. As mesmas dissemelhanças físicas só são valorizadas positiva ou negativamente por meio daquelas mesmas normas positivas. Por exemplo, a Carta Universal dos Direitos do Homem só existe porque existe a necessidade de consubstanciar em uma forma forte de direito positivo o que outras formas negaram. Não fora esta negação, aquela Carta não faria qualquer sentido. Os direitos do homem não decorrem obviamente daquela Carta, mas da mesma essência do homem, que nenhuma Carta cria.





tal essência humana é um homem e tem de ser considerado e tratado como tal.

Do mesmo reconhecimento, decorre, ainda, a ancilaridade da matéria no que diz respeito à definição do carácter fundamental dos seres. Se tal surgimento ontológico se verificasse, demonstrar-se-ia (mais uma vez) que a matéria, *por si só*, é alheia à inteligência, derivando esta, não da pura materialidade da matéria, deixada a si mesma, mas de um trabalho inteligente, sem o qual a matéria de que o David do filme é constituído nunca se teria transformado num David espiritual.

Mas, por meio do que poderíamos chamar uma analogia analéptica, decorre, também, que o surgimento do David estará, para a humanidade que o criou, como o surgimento do «Adão» para o seu criador: uma absoluta novidade, antes insuspeitada.³⁹ E de nada serve retro-attrair este «Adão» a um outro anterior, que o tivesse criado, e assim retrospectivamente, pois, assim, não haveria «Adão» algum primeiro, permanecendo a necessidade lógica de haver um qualquer início absoluto para a inteligência criadora de tal série. Deste modo, só pode haver duas hipóteses: ou a inteligência é puro fruto da matéria ou é fruto de uma inteligência transcendente à matéria. No primeiro caso, o que não acontece no segundo, há que explicar o que é próprio da inteligência, sem o reduzir a entidades de tipo fantasmático, absurdas, mesmo na segunda hipótese. Assim, para provar a primeira hipótese, há que fornecer *a tabela completa* do absoluto das transformações materiais em

³⁹ A metáfora da presença de tudo, mesmo do que, segundo a ordem do tempo, não é ainda, na “mente” de Deus não anula o carácter de absoluta novidade do que é, na nova forma que é e como é, algo que, absolutamente nunca tinha sido. É claro que metafisicamente não há aqui uma obediência ao tempo, que não existe independentemente do acto, mas é o mesmo tempo que nasce com o acto e marca o absoluto da diferença do que era, antes do acto, para o que é, em acto. Deste ponto de vista, que nunca pode ser o divino, mesmo para Deus, há o espanto do novo, tão bem posto pelo autor do livro da Génese, quando diz que «Deus viu que era bom», como se Deus não soubesse: de facto, “sabia”, o que não tinha, ainda, era “visto”, na sua pura actualidade. Espantoso passo, em que Deus se “saboreia” absolutamente em seu absoluto metafísico acto: é isto o espírito.

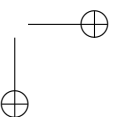
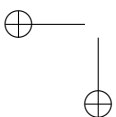




semântica, em sentido, sem esquecer um *quark*, um *joule*, uma *super-corda*, o que seja.

Se um David houvesse, perceber-se-ia melhor a grandeza da actual virtualidade da inteligência quer na sua mesma essência quer na relação com a matéria. É comum uma perspectiva analéptica das virtualidades da inteligência, quando estas são essencialmente e puramente prolépticas: é na e pela inteligência que o ser é dado e só por ela. Como Santo Agostinho percebeu, em definitiva intuição, o absoluto do presente dá-se por meio de uma intelecção do mesmo absoluto infinito, de que tudo deriva, intuição que é o próprio abrir de trilhos da ontologia em auto-criação, absoluta tensão para aquilo que, por vir, é o futuro, a dar-se neste absoluto caminhar do presente. A virtualidade actual da inteligência encerra toda a possibilidade do ser, de que qualquer David é apenas um mero detalhe ontológico, ainda que, como David, percebido como absoluto e, no que é, insubstituível. A inteligência não é um qualquer “destilado neuronal”, é a mesma possibilidade do ser: os seus recursos são inesgotáveis.

Assim, qualquer que seja a sua forma ancilar de manifestação (que pode passar por algo que nem conseguimos perceber como material, mas que outros seres humanos possam, daqui a determinado tempo), *a inteligência nunca é “artificial”*, é, antes, o modo fundador da própria natureza humana. O homem é naturalmente inteligente, inteligência. Toda a inteligência que seja essencialmente semelhante à humana é, por essa mesma consubstancial semelhança, humana. A inteligência serve, mais do que para inserir o homem num mundo que, sem ela, nem existiria humanamente, para o homem encontrar o absoluto de seu caminho, para construir o absoluto de seu ser, tão perfeitamente quanto possível, isto é, no sentido filosófico antigo e em semelhante sentido teológico, *para se salvar*. É a inteligência que permite a aproximação ao absoluto, pois ela é o mesmo absoluto, dado como sentido parcial, mas sempre em busca da sua mesma infinitização. Assim sendo, mesmo o David precisa da inteligência para se salvar e não apenas num sentido





mundano ou imanentista, característica, aliás, bem descrita na narração do filme e dada no desejo de nunca haver morte para a mãe e para si.

Nesta sequência, vemos surgir, a partir da vontade de se tornar um «menino real»,⁴⁰ o recurso a uma entidade salvadora transcendente ao seu mesmo puro ser, e que David inocentemente polariza na Fada do Pinóquio. Objectivamente, não interessa qual o objecto deste interesse, mas a necessidade de radical mutação, impossível de atingir por si mesmo. Obviamente, não há uma resposta directa da Fada quer porque a “real” não existe fora da história quer porque a Fada que, finalmente, encontra é material e nada pode. Mas a ontológica ânsia de David acaba, numa divina ironia, por se realizar, pois, a absoluta fidelidade vígil e inteligente à Fada, independentemente da qualidade ontológica desta, permitiu-lhe, dados os sucessos contextuais a que escapou directamente, tornar-se em uma inteligência perene, dado que, salvaguardada a perenidade dos processos que permitem a *vida* da sua inteligência, esta já não encontra obstáculo. Estranhamente, na economia desta história, encontramos uma vitória de um novo tipo de relação, que, se fosse protagonizada por um de nós, seria apelidada de «fé». David: uma máquina inteligente e com fé na sua pessoal salvação! Soberba ironia.

Uma última consequência, sem qualquer ironia: de certa perspectiva, não é o homem que somos, quando comparado com uma possível pura inteligência, um bocado de matéria que entende variadamente, chegando a ter fé em entidades não materiais que assegurem a sua salvação eterna, isto é, que assegurem que esta mesma inteligência própria sua não se perca? À parte o sentido (materialmente inexplicável) Nada, absolutamente nada, na pura materialidade, aponta para uma qualquer transcendência, pelo que, por meio da pura matéria, nunca se chegaria a qualquer noção de transcendência. Certas análises parecem querer concluir que a matéria tem inscritos em si quaisquer dados “alusivos” a “entidades” transmateriais e transcendentais. Mas a matéria, *se é tudo*, não pode possuir mais do que o tudo que é e, neste tudo, não pode estar

⁴⁰ Menino real já ele é: é o mesmo desejo de ser um «menino real» que no-lo diz.



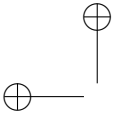


incluído algo que o transcenda, porque, sendo tudo, nada a transcende. Deste modo, e em boa lógica, se a única realidade é, absolutamente, a matéria, nunca teria podido haver qualquer referência a algo que a pudesse transcender. A matéria é incapaz, e bem, de se auto-transcender. Absolutamente. Deste modo, se se transcende, transcende-se independentemente do que é puramente. As críticas à noção de transcendente, de tipo evemerista ou feuerbachiano, fundam-se em mecanismos absolutamente mágicos de explicação do que, segundo as suas próprias premissas, é absolutamente inexplicável. de criaturalidade, de filiação em um ser infinito, que nos distingue de um exacto pedaço de simples matéria? Elimine-se este sentido de divina filiação: que resta? A inteligência é possível sem este sentido? É possível sem um horizonte teórico e transcendental de necessária infinitude? Como? Haveria inteligência, em absoluto, se esta nunca tivesse intuído a possibilidade do infinito? Esta possibilidade não tem de necessariamente ser incoativa, em absoluto? Questões que o David poderia formular e a que poderia, como nós, ensaiar responder, unido que estaria a nós pelo vínculo essencial da inteligência, da humanidade, entendida como acto semântico.

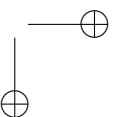
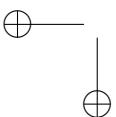
CONCLUSÃO

Neste filme, vemos surgir uma nova modalidade de a essência humana se manifestar na matéria. No respeito pela sua estrita economia narrativa, assiste-se ao nascimento de uma *nova forma de humanidade*, de criaturalidade humana. O espírito humano é o que é, na sua mesma essência, independentemente do modo material como se manifesta. A ancilar matéria suporta o espírito, mas não o explica e muito menos esgota. Todo o acto semântico transcende a matéria. Desaparecidos os homens como materialmente os conhecemos, a nossa humana inteligência continua agora suportada por uma materialidade diferente,





aliás, retratada como mais subtil. É essencial à inteligência a necessidade de um horizonte infinito de possibilidade de actualização. Eis David, eis um homem. Para além do filme, é importante que cada um responda à questão: *e se tal ser vier a ser?*



**Índice**

INTRODUÇÃO	1
I – MECÂNICA E INTELIGÊNCIA	2
II – INTELIGÊNCIA	5
III – CONSCIÊNCIA	9
IV – AUTOCONSCIÊNCIA	11
VI – ÉTICA	14
VII – POLÍTICA	17
VIII – SENTIDO E ABSOLUTO PESSOAL DO SENTIDO	22
IX – A ONTOLOGIA DA INTELIGÊNCIA	26
X – A ONTOLOGIA HUMANA	29
XI – A CRIAÇÃO DA INTELIGÊNCIA HUMANA	32
XII – DO ABSOLUTO DE SER HUMANAMENTE INTELIGENTE	36
XIII – SENTIDO PLENO DA INTELIGÊNCIA HUMANA	38
XIV – PERENIDADE E SUA NECESSIDADE	39
XV – ALGUMAS POSSÍVEIS CONSEQUÊNCIAS	40
CONCLUSÃO	46

