

YUVAL NOAH HARARI

Pensador das eras humanas

Rodrigo Petronio

OBRA

Yuval Noah Harari é um dos mais impressionantes fenômenos intelectuais recentes. Traduzido em mais de trinta idiomas, com milhões de exemplares vendidos em todo o mundo, ele é figura recorrente nos mais importantes debates sobre globalização, algoritmos, vigilância, governabilidade, segurança, disrupção, inclusão social, novas tecnologias, pandemias, saúde global e futuro da humanidade. Lido, citado e admirado por Barack Obama, Bill Clinton, Bill Gates, Natalie Portman, Djamila Ribeiro, Suzana Herculano-Houzel e uma longa lista de autoridades, governantes, líderes, empresários, artistas e celebridades. Em 2012, recebeu o prêmio Polonsky de criatividade e originalidade nas disciplinas de humanidades. Especificamente o livro *Sapiens: Uma breve história da humanidade*, que o leitor tem em mãos, foi aclamado por resenhistas de ciência dos principais veículos de imprensa do mundo.

O percurso de Harari é também bastante *sui generis*. Nascido em Haifa, em Israel, em 24 de fevereiro de 1976, doutor pela Universidade de Oxford e professor da Universidade Hebraica de Jerusalém, foi por anos um pacato medievalista especializado em assuntos militares. Nessa área, publicou alguns livros e diversos artigos acadêmicos. Cumpria os protocolos do perfil internacional do *scholar*. A guinada ocorreu com a primeira edição de *Sapiens*, em hebraico, em junho de 2011. E desde então a figura de Harari não parou mais de se expandir vertiginosamente, tanto na lista de mais vendidos quanto em uma presença constante na mídia. Hoje é sem dúvida um dos principais intelectuais públicos do mundo.

Esta edição que o leitor tem em mãos comemora os dez anos da publicação de *Sapiens*, uma obra que nasceu clássica e se destina ao presente e ao século que se inicia. Em termos pessoais, outros elementos se sobrepõem a esse aspecto intelectual estrito. Como gay, judeu, praticante de meditação e vegano, alguns dos valores dessas orientações e condições estão intimamente ligados a suas ideias e crenças. Esses atributos fazem de Harari um observador de exceção, privilegiado, capaz de identificar diferentes mecanismos mentais e discursos de poder em esferas para as quais poucos estão atentos.

Aproveito esta edição comemorativa para explorar um pouco a qualidade, a importância, a singularidade e diria mesmo (sem hesitação) a genialidade deste livro e da obra de Harari como um todo. Neste texto sigo dois movimentos. Parto de questões

seminais de *Sapiens* e as conecto a alguns temas nucleares da obra de Harari publicada até agora, em especial *Homo Deus* e *21 lições para o século 21*. Simultaneamente, articulo-as a autores, conceitos e obras contemporâneos que convergem para o âmago das indagações de Harari, ainda que não sejam citados por ele. Por onde começar? Começemos pelo fim. Pela 21ª e última das *21 lições*: a meditação.

CETICISMO

Um dos elementos centrais do pensamento de Harari é o ceticismo. É possível até mesmo dizer que Harari é um pensador cético e que a filosofia cética permeia toda a sua obra. O ceticismo não é uma descrença na realidade. Não é acreditar que a realidade não existe. Tampouco é um sinônimo de pessimismo. O ceticismo é uma antiga tradição da filosofia grega documentada entre os séculos IV e III a.C., para qual há infinitas variáveis, valores e critérios envolvidos na avaliação dos objetos e dos eventos mais simples. Para dificultar essa situação, nossa mente está a cada segundo produzindo juízos. Estamos sistematicamente atribuindo valores a tudo que nos cerca. Como se não bastasse a instabilidade do mundo material, a inconstância da mente ainda lhe sobrepõe mais camadas. A mente humana se move em uma espécie de lama de ações, estímulos, reações, paixões, afetos, intervenções. Uma proliferação sem fim de julgamentos. Isso produz um abismo

entre a consciência e os fatos. Sendo assim, como me aproximo da verdade? Como atravesso essa cortina de chumbo e consigo observar objetos, seres, eventos e pessoas? Praticando a suspensão dos juízos (*epokhé*). Por meio do método suspensivo, defino um objeto. Dispo-o de todos os conceitos. Depuro-o dos preconceitos que tenho acerca dele. Observo-o. E o giro, tentando captar um número maior de pontos de vista, aspectos, perspectivas. Se o real é inacessível, se tudo é absolutamente relativo — de um copo sobre a mesa a uma estrutura hipercomplexa do cosmos —, se o mundo é um emaranhado infinito de julgamentos, cabe ao ceticismo apenas suspender os juízos e descrever o maior número de perspectivas de um objeto, de um ser, de um evento e de um fenômeno, seja ele qual for.

Um dos pais do ceticismo, Pirro de Élis (360 a.C.-270 a.C.) acompanhou Alexandre da Macedônia (356 a.C.-323 a.C.) nas expedições à Ásia e à Índia durante a invasão e conquista do Império Persa (334 a.C.-324 a.C.). Às margens do vale do Indo, teve contato com os *biddhus*, ascetas da floresta e mendicantes radicais que foram os primeiros guias espirituais de Siddhārtha Gautama antes da descoberta do Caminho do Meio. A historiadora das religiões Karen Armstrong analisa com maestria esses primeiros passos do avatar. Filólogo e professor do Departamento de Estudos Eurasianos da Universidade de Indiana, nos Estados Unidos, Christopher Beckwith demonstra em um estudo monumental como os principais conceitos do ceticismo grego

foram polinizados por esta migração de ideias: ventos sopraram do Oriente em direção ao Ocidente, canalizados por Pirro. Ele chega a definir Pirro como um Buda grego.

A importância da suspensão é abordada na parte final do *Sapiens* e se concentra em um conceito central da filosofia de Harari: o eu. Diferentemente do que se pensa, o objetivo precípua das filosofias e sabedorias, do Oriente e do Ocidente, não era a aniquilação do eu, o estado final da consciência, obtido apenas por alguns poucos iluminados. Era o descolamento entre o eu e as sensações. Somos banhados por sensações, da hora que acordamos até o momento em que vamos dormir. Essas sensações são flutuantes. Podem variar, por exemplo, entre desconforto, prazer, dor, incômodo, desespero, contentamento, tranquilidade, euforia e tristeza. Por que o eu precisa se descolar e suspender as sensações? Porque se identificarmos o eu a uma sensação, deixaremos de perceber que ela não passa de uma paisagem passageira do eu. Acreditaremos que o eu é a sensação. Assim, identificaremos nosso eu apenas à negatividade ou à positividade das sensações mais recorrentes. E essa é uma das mais graves armadilhas mentais da humanidade.

Esse longo trabalho de desacoplamento do eu das sensações é uma diretriz da filosofia de Harari. O ceticismo tem então uma dupla função. A primeira é epistemológica. Ele é o método que Harari emprega em toda a sua obra para compreender fenômenos passados, presentes e futuros. Apenas quando suspendemos os

fenômenos analisados e os observamos sob o maior número de perspectivas é que podemos acessar sua verdade, por mais relativa que seja. Isso gera a beleza da filosofia e da escrita de Harari, que parece guiar o leitor em um continuum de cenas e descrições que se mantêm sempre vivas e em aberto. Isso gera em nós também uma experiência contraintuitiva, ou seja, um estranhamento em relação ao senso comum, uma das principais tarefas da ciência. Não por acaso, o filósofo cético David Hume (século XVIII) é um dos pais da ciência experimental moderna. A segunda diz respeito à própria estrutura da vida. E é um dos elementos nucleares para compreendermos a revolução descrita em *Homo Deus*.

CONSCIÊNCIA E INTELIGÊNCIA

Como isso ocorre? Em *Sapiens* e em *Homo Deus*, Harari ergue um arco entre o passado e o futuro dos seres humanos. A estrutura desse projeto se baseia em duas agendas e seis imperativos distintos. O passado da humanidade até agora foi guiado por uma agenda cujos imperativos foram: peste, fome e guerra. No século XXI, adentramos uma nova agenda. Os novos imperativos serão: felicidade, imortalidade e divindade. A divinização do humano seria a culminação desses três novos imperativos. Para tanto, há uma complicação lógica entre eles. A felicidade conduz à imortalidade, e esta produz a divindade. O cerne dessa mutação é a eliminação das contradições internas

que ao longo de dezenas de milhares de anos determinou a essência do sapiens. À medida que adentramos essa nova agenda, a “felicidade química” se torna o novo imperativo dos humanos e passa a ser a chave para compreendermos a construção da nova superespécie *Homo Deus*. Por meio de alterações biofisiológicas nos organismos, essa nova felicidade é a tentativa de erradicar as sensações ruins e eternizar o fluxo das sensações boas. Essa meta engendra em si outra consequência: a amortalidade, que em breve deve se tornar efetiva por meio da bioengenharia. Se toda vida é esvaziada de dor, de contradição e de sofrimento, deve aspirar a ser amortal. Conforme passam a existir espécies humanas amortalas, estas foram desenquadradas dos critérios de definição do sapiens e dão origem a uma nova espécie. Mais do que isso: a uma nova categoria de ser. O resultado: a divinização dos humanos, que deixarão de seguir as flutuações e ambivalências dos sapiens e se transformarão em uma nova casta — *Homo Deus*. Esse é o objetivo do Projeto Gilgamesh, definido em *Sapiens* e esmiuçado em *Homo Deus*. Não mais imortalizar a alma em um plano divino, mas divinizar o humano por meio da amortalidade do corpo. A pedra angular desse projeto é a identificação do eu com as sensações e, por conseguinte, com a divisão radical entre sensações positivas e negativas.

As novas tecnologias também oferecem seus novos e sedutores paraísos artificiais. E muitas vezes é difícil dizer que são destituídos de potência e valor. Quanto mais avançam os

estudos de neurociência e de teoria cognitiva, mais os cientistas percebem uma evidência: é impossível demarcar as fronteiras entre matéria e mente, entre natureza e consciência. Harari define a inteligência como todo ato mental que pode ser quantificado, ou seja, traduzido em algoritmos, ao passo que a consciência seria todo campo infinito de sutilezas, nuances e intencionalidades que escapam a qualquer quantificação. Estamos imersos no “oceano da consciência”. Talvez por isso o conceito de consciência seja tão vago e praticamente inútil para a ciência. Se tudo é consciência, nada o é. Por outro lado, a compreensão e a manipulação da inteligência não param de se expandir. Todo ser, vivo e não vivo, pode ser definido em termos quantitativos, ou seja, pode ser decomposto em números — algoritmos. Enquanto a consciência se torna cada vez mais nebulosa, a inteligência se torna cada vez mais quantificável. Enquanto a consciência se torna cada vez mais misteriosa, a inteligência se torna cada vez mais operacionalizável. Por isso surge a partir do século XXI um novo horizonte para o eu: o eu absolutamente decomponível. Como lemos em *Homo Deus*, para os sistemas algorítmicos e as inteligências artificiais (IA), não somos indivíduos. Somos seres divididos: absolutamente subdivisíveis em sistemas e subsistemas, em processos informacionais químicos, físicos, biológicos, neuronais, atômicos, quânticos, entre outros.

Como pensador dos paradoxos, para Harari nem tudo é tão cristalino assim. De fato, a inteligência artificial pode promover o “grande desacoplamento”: a separação radical entre

sistemas inteligentes e naturais. Por meio do dataísmo, a “religião dos dados”, a datificação infinita do real pode vir a armazenar, recodificar e transmutar todo mundo material em um imenso universo “imaterial” de informações. Uma espécie de upload do cosmos, uma inteligência artificial capaz de “rebobinar” os sistemas e subsistemas do universo, dos humanos e da vida. Convergente com uma intuição do físico Richard Feynman, Harari admite que o universo pode ser remodelado átomo a átomo. A vida pode ser reprogramada gene a gene. Não há nada na biologia que diga que a morte seja inevitável. Contudo, o problema volta a ser o mais inusitado: o da consciência. Ironicamente, enquanto a consciência seguir sendo indefinível, continuará a ser impassível de ser capturada pelos algoritmos e convertida em inteligência operacional. Independentemente do avanço das tecnologias, existiria sempre um elemento residual que não pode ser matematizado. Todas essas questões estão postas na Revolução Científica de *Sapiens*. São parte da “descoberta da ignorância”. São a “revolução permanente” que chega ao “fim do *Homo sapiens*”, culminação lógica desse encadeamento. A cena de abertura de *2001: Uma odisseia no espaço*, de Stanley Kubrick, descreve o osso que, arremessado por um primata, transforma-se em uma nave espacial. Por fim, o bebê que observa a Terra pode ser interpretado como uma nova humanidade transgaláctica. Esses continuam sendo os maiores saltos temporais da história do audiovisual. Das ficções coletivas que emergiram dos grandes

primatas ao longo da especiação à inteligência transumana de HAL e de outros supercomputadores, Harari realiza um salto semelhante. Entre o pré-humano e o pós-humano, os elementos essenciais, presentes na gênese da hominização, estão na origem do *Homo Deus*. Permeiam toda a odisseia futura de nossa espécie, incluindo nossa própria extinção.

A realidade é projeção material de uma consciência que não pode ser definida? Ou a realidade é o simples produto da combinação e recombinação infinita de algoritmos? Em termos céticos, trata-se de um falso dilema. Em ambos os casos, a realidade continuará sendo a soma das infinitas perspectivas que nunca se fecham em um todo. A minha mente é um pântano de desejos, paixões, impressões e percepções, fácciosas e parciais. Apenas por meio da suspensão dos juízos consigo acessar os resíduos mínimos de realidade, latentes em cada fenômeno. Para compreender os objetos e eventos mais simples, preciso descrever o maior número possível de perspectivas e pontos de vista desses objetos e eventos. Um upload perfeito da minha consciência para a nuvem de uma inteligência artificial, para ser totalmente inteligente, precisaria conter essas imperfeições, sutilezas, nuances e tonalidades que definem minha consciência como a de um ser vivo. Em resumo, tudo isso quer dizer que, natural ou artificial, a realidade está sempre sendo colocada entre parênteses. Não a acessamos, mas uma soma indefinida de pontos de vista da realidade. Acessamos narrativas.

NARRATIVAS

“Em um mundo inundado de informações irrelevantes, clareza é poder”, diz a primeira frase de *21 lições*. Um dos valores da obra de Harari é a clareza, que havia sido prefigurada em *Sapiens*. Outro valor é a capacidade de organizar de modo narrativo as informações, uma constante em todos os seus livros. Primeiro, narra a odisséia dos hominídeos, protagonizada pelo sapiens. Em *Homo Deus*, descreve a vida da humanidade até 2100 a partir de exponencialização, extrapolação e especulação de elementos do presente, recurso usado pelos criadores de ficção científica e escritores especulativos. Em *21 lições*, incorpora pequenas histórias cotidianas para ilustrar os conceitos. Os três livros estão fincados sobre o modelo clássico da narrativa em três atos: passado, presente e futuro da humanidade. Esse modelo vem de Aristóteles? Sim. Mas sua origem data de milhares de anos antes dos gregos. O arqueólogo sul-africano David Lewis-Williams, especialista em pré-história da mente, em suas explorações de cavernas do Sul da África, deparou-se com imagens rupestres excepcionais. A novidade dessas galerias é que se dispõem em unidades de ação dramática. E podem ser divididas em três etapas. Lewis-Williams define essa disposição como Três Estágios do Transe (TST ou *Three Stages of Trance, em inglês*) e a conecta às origens remotas do xamanismo. Qual a conexão entre as cavernas africanas, a origem grega do drama e a mente do sapiens do século XXI? Como projetar

essas estruturas em direção aos próximos milênios? É a partir de intuições como essas que Harari organiza sua filosofia. Essa forma de tratar as informações demonstra uma primeira preocupação: resgatar as “grandes narrativas”.

No começo do século xx, autores como Oswald Spengler, com *Declínio do Ocidente*, e Arnold Toynbee, com os doze volumes de *Um estudo da história*, criaram grandes afrescos da história no Oriente e no Ocidente. Ao longo do século passado, a partir de *O outono da Idade Média*, obra-prima do holandês Johan Huizinga, começa a se tornar dominante uma tendência diferente da historiografia: captar os movimentos de cada época a partir de mudanças da mentalidade. A chamada “história das mentalidades” deu ensejo a um movimento conhecido como “história do cotidiano”, também definido como micro-história. O importante era perceber a ruptura entre uma época e outra, não a continuidade. O importante é documentar o micro, não narrar o macro. Essa ênfase se aprofunda com os conceitos de microfísica e de episteme de Michel Foucault, um dos autores mais influentes de todas as ciências humanas. A episteme é o conjunto de dispositivos de saber-poder de uma determinada época, que configura a estrutura de um tempo, mas estão sempre mudando e são radicalmente locais. Analisar a episteme do século xvii é perceber o que pertence apenas ao século xvii. É ler um soneto de Quevedo sabendo que foi escrito com uma pena de ganso.

A Escola dos Annales francesa e seus expoentes, como Fernand Braudel, bem como o historiador alemão Reinhart Koselleck, com seu conceito de “estratos do tempo”, propuseram uma dilatação da abordagem dos fenômenos históricos a partir de camadas inclusive geológicas. Entretanto, a ênfase cada vez maior sobre a importância do microtempo tornou dominantes as abordagens micro. E deixou adormecidas virtualidades da chamada macro-história ou história mundial. Diante dessas historiografias, uma das originalidades de Harari é reativar os potenciais adormecidos dessa perspectiva macrotemporal. Entre eles, a organização dos eventos humanos de um modo narrativo, como se formassem uma *storytelling*. Uma maneira de fazer isso é utilizar o recurso que ele chama de “satélite-espião”. Se entender a direção da história depende da “posição estratégica” em que se situa o observador, o melhor a fazer é adotar uma visão distanciada, que “enxerga milênios, e não séculos”.

Se nos ativermos a décadas e a séculos, não conseguiremos captar o movimento do todo. E um dos valores da obra de Harari é ajudar o leitor a compreender as direções, os vetores e as tendências do mundo, incluindo o presente e o futuro. Uma primeira passada de olhos em *Sapiens* nos revela um pouco desse projeto narrativo subjacente ao estudo desse “animal insignificante”. Não por acaso, o primeiro passo do livro é uma cronologia identificando eventos do universo que não estariam vinculados ao trabalho do historiador. E que nem sequer são relativos às ciências humanas. A física se ocupa da formação da matéria, da energia, do tempo, do

espaço e das leis de um universo surgido há 13,8 bilhões de anos. A química se ocupa dos átomos, das moléculas e das interações que surgiram 300 mil anos depois do Big Bang. A biologia se ocupa dos seres vivos, cujos primeiros sinais datam de quase 4 bilhões de anos.

O fundamento, não apenas de *Sapiens*, mas de toda a obra e de todo o pensamento de Harari, é a teoria mais revolucionária de todos os tempos: a teoria da evolução de Darwin. Em termos darwinianos, ao longo de bilhões de anos, a vida passou por diversos processos de especiação, que consistem em mutações genéticas que, por sua vez, produziram a esplendorosa biodiversidade da Terra. Costuma-se situar a origem dos hominídeos há 2,5 milhões de anos, na África Oriental, a partir de uma especiação do *Australopithecus*, o “macaco do Sul”. Essa seria a emergência dos humanos, não apenas do sapiens, como Harari faz questão de ressaltar logo na abertura de seu livro. O que é decisivo na teoria darwiniana, e uma bússola intelectual para Harari, é que o processo de especiação não se concluiu. Continua em aberto. E, observando as inúmeras bifurcações da vida desde um passado imemorial, a chance de o sapiens dar origem a uma nova espécie é de praticamente 100%. Os primatas (família) deram origem aos hominídeos (gênero). E destes emergiu o sapiens (espécie), há 70 mil anos. Nesse processo de longa duração, Harari identifica o cerne do livro: as três revoluções do sapiens. A primeira, Cognitiva (há 70 mil anos), a segunda, da Agricultura (há 12 mil anos), e a terceira, Científica (há quinhentos anos).

Como o leitor deve perceber, aqui surge um problema. A história é definida a partir do advento da escrita, cerca de 10 mil anos atrás. Então por que o historiador Harari pretende rastrear as pegadas do sapiens a partir de 70 mil anos atrás? Esse seria um trabalho para a arqueologia (um ramo mais setorizado da história) e, ainda melhor, para a paleontologia (ramo da biologia) e a paleoantropologia (união entre antropologia e biologia). Por que não se ater apenas aos registros documentados, como faz o historiador? Como conciliar a contradição das duas temporalidades, o tempo veloz das mudanças humanas e o tempo infinitamente lento das mudanças na natureza? Como ocorre esse cruzamento entre biologia e história? Começam aqui os percursos sinuosos e contraintuitivos de seu pensamento. E, nesse caso, uma chave importante de acesso a essa filosofia é o conceito de paradoxo.

PARADOXOS

Sapiens, o livro, é atravessado por paradoxos. Eles também adquirem centralidade em *21 lições para o século 21* e em *Homo Deus*. O que é um paradoxo? É um conflito entre duas crenças (*para doxa*), a oposição estrutural entre duas opiniões, sem conciliação possível. Pensar de modo paradoxal é compreender a vida como algo fraturado, como uma balança que anula os seus respectivos pesos. Um processo que sempre implica duas ou mais opiniões antagônicas e que esses antagonismos não

são passíveis de solução. Diferentemente do que acreditamos, o pensamento paradoxal não é pessimista. As culturas “estão sempre tentando conciliar tais contradições” e “esse processo alimenta as mudanças”. Se os humanos “fossem incapazes de manter crenças e valores contraditórios, provavelmente seria impossível construir e manter qualquer cultura humana”. Por isso, essa dupla articulação que funda nossa humanidade sapiens é um tema antigo. Desde Platão, acredita-se que o humano é um animal anfíbio, um misto de riqueza e de pobreza, de perfeição e de imperfeição. Em seu conhecido aforismo sobre os “dois infinitos”, Pascal define o humano como tudo perante o nada e nada perante o infinito. Essa natureza estruturalmente paradoxal do humano está no âmago da filosofia de Harari. Os caçadores-coletores tinham uma alimentação e hábitos de vida melhores que os nossos? A agricultura trouxe mais malefícios do que benefícios? Sim. Entretanto, podemos reformular a pergunta. Em que medida essas experiências positivas e negativas do passado são importantes para que hoje tenhamos as condições necessárias para relativizá-las e mesmo superá-las? Afinal, é sempre a partir do presente que escoo o passado. Da mesma forma que os nossos ancestrais não tinham clareza para discernir os impactos do sedentarismo, hoje não a temos para discernir o impacto do simples uso de um celular sobre as liberdades individuais e coletivas.

Essa estrutura paradoxal está presente nas três revoluções descritas em *Sapiens*. A Revolução Cognitiva promove o primeiro

êxodo humano em direção àquilo que Harari define como Mundo Exterior. Pela primeira vez, o sapiens sai de seus ecossistemas africanos e conquista o mundo. Chega às estepes da Eurásia (70 mil anos), povoa parte da Ásia (60 mil anos), ocupa a Europa e a Austrália (45 mil anos), atravessa o Estreito de Bering (16 mil anos) e se dispersa pelas Américas (entre 14 e 12 mil anos). A Indonésia, banhada pelo Oceano Pacífico, entre a Ásia e a Oceania, guarda registros das navegações desses primeiros sapiens. Essa migração por mar tem sido corroborada por análises recentes de DNA de povos autóctones dessa região e habitantes primevos da América do Sul. Para Harari, as sociedades caçadoras-coletoras pré-agrícolas seriam as sociedades afluentes originais. Embora a qualidade de vida e a nutrição ideal desses povos sejam muitas vezes enaltecidas, o paradoxo é claro: tanto maior era sua vulnerabilidade.

Os pequenos grupos humanos que se deslocaram ao longo de 60 mil anos de nomadismo estavam muito mais expostos a predadores desconhecidos, inimigos humanos e não humanos, intempéries climáticas, escassez de recursos. Enfrentavam constantemente o maior de todos os perigos: um horizonte desconhecido. O paradoxo do nomadismo é uma expansão do domínio sobre o globo e, simultaneamente, uma instabilidade produzida por esse mesmo movimento. O paradoxo gerado pelo sedentarismo há cerca de 10 mil anos é ainda maior. E por isso a constante valorização da Revolução Agrícola pelos historiadores

pode ser considerada “a maior fraude da história” e “uma armadilha”. O perigo básico que a agricultura e o sedentarismo representam é a “armadilha do luxo”. O que assegura essa tese é “uma das poucas regras de ouro da história”. Segundo ela, “os luxos tendem a se transformar em necessidades, gerando novas obrigações”. A violência cotidiana contra os animais — outras “vítimas da revolução” —, que vemos hoje exponencializada, começou aqui.

O luxo aqui é entendido como todas as proteções, os controles, os sistemas, os dispositivos, as estruturas e as crenças essenciais para manter os excedentes e aumentar ainda mais sua quantidade. Nesse círculo vicioso, quanto mais excedentes, maior é a necessidade de acumulação. E maior o aumento dos mesmos excedentes. Essa constatação está na crítica clássica de Marx às formas de acumulação primitiva. Harari se concentra em demonstrar como a busca por condições de vida mais fáceis desencadeou um dos maiores impactos da história do sapiens — e como os humanos não tinham clareza de sua consequência. Enquanto o nomadismo aumentava o controle (paradoxal) da natalidade por meio da fragilidade mesma dos grupos humanos, o abandono da vida nômade levou a uma explosão da demografia, mas (paradoxalmente) a “mortalidade infantil cresceu depressa”, e o hábito de alimentar as crianças com mais mingau e menos leite materno debilitou seu sistema imunológico. Por outro lado, os excedentes de alimentos não se traduziram em uma maior

prosperidade geral nem em uma alimentação melhor ou em mais tempo de lazer. Além da explosão populacional, produziu disseminação de doenças, desigualdade social e elites controladoras dos excedentes.

Qual teria sido o efeito devastador final da agricultura? Ela possibilitou a criação de “redes de cooperação em massa”. Se pensarmos que o coletivismo é o chão antropológico do sapiens, negar um sistema que propiciou isso talvez fosse de fato impossível. Como um camundongo, o sapiens se viu capturado pela armadilha que ele mesmo havia criado. Talvez uma das principais lições a serem tiradas do advento da agricultura é que ela gerou uma “discrepância entre o sucesso evolutivo e o sofrimento individual”. Além disso, promoveu uma inversão temporal: “a chegada do futuro”. A partir da Revolução Agrícola, o futuro se tornou “muito mais importante do que havia sido até então”. Isso pode ser entendido a partir de uma vinculação estrutural entre a agricultura e o nascimento das religiões abraâmicas (judaísmo, cristianismo e islamismo). Como aponta Mircea Eliade, um dos maiores historiadores das religiões do século xx, as religiões abraâmicas trazem uma novidade: a salvação não está em um conhecimento das origens, mas direcionada ao fim dos tempos. A protologia (orientação pela origem) cede espaço à escatologia (orientação pelo fim), inversão fundamental para compreendermos a argumentação de Harari sobre o papel dos sistemas de seguridade e de confiança da modernidade, cuja raiz

estaria na agricultura, bem como as origens religiosas do “credo capitalista” em um futuro de recursos infinitos. O impacto que essa invenção do futuro desempenha para os humanos permeia *Sapiens* e é essencial ao projeto *Homo Deus*.

O excesso e os valores negativos decorrentes da agricultura são importantes na filosofia de Harari. E também são transversais, pois transbordam para as sociedades atuais, posteriores à Revolução Científica. Esses paradoxos do luxo reverberam nas chamadas “sociedades de abundância” (a expressão é do economista John Kenneth Galbraith). Em uma acepção muito próxima à de Harari, o filósofo alemão Peter Sloterdijk a emprega também no terceiro volume de sua trilogia *Esferas*, intitulado *Espumas*, no qual aborda os “sistemas cofrágeis”, as “sociedades de paredes finas” e a cultura da “leveza”, surgidos com a modernidade a partir do século xv. O conceito de abundância é central na última parte de *Sapiens*, quando se critica e se relativiza o desenvolvimentismo moderno. E também se destaca em *Homo Deus*, quando se põe em perspectiva os problemas gerados pela abundância desde o século xviii até o mundo atual, em que “o açúcar é mais perigoso que a pólvora”.

Por fim, os paradoxos da Revolução Científica decorrem do próprio sucesso que essa revolução obteve. Surgida da “descoberta da ignorância”, nunca o sapiens havia se deparado com um universo da magnitude que lhe foi apresentado pela ciência moderna. O universo se infinitiza para fora (cosmos) e para dentro (o mundo subatômico). Isso revela uma nova fisionomia para o

sapiens: uma infinita pequenez. Todas as narrativas religiosas, filosóficas ou científicas que o alocavam no centro do universo são destruídas. A ciência, contudo, não serve a fins meramente especulativos. O “casamento entre ciência e império” é um dos motores da formação desse novo mundo, em termos políticos e econômicos: o mundo do “inferno capitalista”. Os paradoxos dessa nova religião do desenvolvimento são diversos. Diferente do que se imagina, o liberalismo não é laico. Ele também é uma crença, uma “religião” na acepção em que Harari utiliza o termo. A crença nos recursos infinitos da Terra, a defesa de um avanço contínuo de ganhos em direção ao futuro e as doutrinas de aperfeiçoamento constante do ser humano e da sociedade são narrativas: não podem ser demonstrados empiricamente.

Por outro lado, a revolução científica é também uma vitória do capitalismo e do pensamento utilitarista. Os filósofos utilitaristas do século XVII e XVIII, como John Stuart Mill e Jeremy Bentham, tinham uma premissa clara sobre o humano: a essência do humano é aumentar o prazer e minimizar a dor. Ora, esse é justamente o corolário das tecnologias produzidas a partir da ciência moderna: minimizar doenças, sofrimentos, disfunções e problemas de toda ordem que antes levavam os humanos à morte. E é o admirável mundo novo descrito na distopia de Aldous Huxley. O paradoxo é que essa mesma aspiração à felicidade deve conduzir ao “fim do *Homo sapiens*” e ao nascimento do *Homo Deus*. O paradoxo supremo aqui é que a ciência aprofundou a

insignificância do sapiens e, ao mesmo tempo, criou condições para que ele se tornasse plenipotente para se negar a si mesmo a ponto de gerar uma superespécie que pode vir a ser a causadora de sua extinção.

Aqui cabe um parênteses. Podemos alinhar Harari a um grupo de pensadores iluministas e progressistas. Eles defendem um aumento das liberdades individuais, a minimização de todas as formas de violência, uma maior emancipação dos grupos humanos, sobretudo das minorias, a potência das democracias e dos Estados de direito, a secularização, o agnosticismo, a laicidade, entre outros valores que emergiram a partir da Declaração dos Direitos Humanos e das filosofias do século XVIII. Nesse sentido, obviamente Harari é um defensor dos valores herdados do mundo moderno, sobretudo da ciência experimental. O importante é frisar que esse esclarecimento crescente não caracteriza uma visão puramente otimista, de um progresso sem fim, como se acreditava no século XIX.

É como se a filosofia de Harari previsse dois movimentos na história: 1) A preservação e a reativação de conteúdos arcaicos, adormecidos no sapiens, a despeito dos avanços materiais e tecnológicos. Como exemplo disso, a obsessão pela internet e pela realidade virtual nada mais seria do que uma forma de nomadismo mental. Afinal, fomos nômades por 60 mil anos e somos sedentários há apenas 10 mil. 2) A presença sempre marcante de uma pluralidade de tempos dentro de um mesmo tempo. Nesse

sentido, aspectos extremamente modernos e mesmo disruptivos podem conviver com o recrudescimento de violências de todos os tipos, efetivas ou simbólicas. Não por acaso, Harari nos adverte que a emergência do *Homo Deus* pode gerar uma das sociedades “mais desiguais de toda a história humana”. E o que são os padrões de vigilância do big data senão uma “segregação personalizada”? Por isso a importância do paradoxo em sua filosofia. Ele assegura que os diversos termos da balança se mantenham sempre por um fio. Esse enfrentamento dos paradoxos e das contradições é mais realista do que visões solucionistas ou utópicas. E, ainda que não seja o meio mais imediato, o realismo sempre foi o mais efetivo para solucionar problemas.

Pode ter havido conquistas em algumas dimensões humanas, mas essas mesmas conquistas nos advertem para novas formas de opressão, contra as quais precisamos estar sempre alertas. É o que Sloterdijk chama de paradoxos da imunologia e de “colapsos imunológicos”. Para o fortalecimento de qualquer ser, precisa haver uma constante troca entre sistema e meio, vida e ambiente. O estímulo externo do meio pode ser intrusivo em um primeiro momento, mas faz os seres vivos aumentarem seus níveis de imunização. Da mesma forma, uma ausência de trocas com o meio pode gerar uma situação de paz. Esta, porém, será uma paz falsa, que aos poucos pode produzir uma queda do sistema imune e um colapso imunológico de grupos, populações ou sociedades humanas inteiras. Essa reflexão nos coloca nas

fronteiras entre sistema e meio ambiente, biologia e história, vida e linguagem, fronteira na qual a filosofia de Harari se enraíza. Vamos compreender um pouco essa relação.

BIOLOGIA E LINGUAGEM

Além da estrutura paradoxal subjacente às três revoluções, com as contradições internas a cada uma delas, há outro paradoxo ainda mais estruturante: a relação entre a biologia e a linguagem. Para criar seu grande mosaico do sapiens, Harari conecta duas ciências, uma natural e outra humana: a biologia e a história. O intuito é articular duas grandes camadas temporais, ambas conectadas para compreender uma mesma entidade: o ser humano. A primeira compreende o sapiens como ser histórico. A segunda o compreende como ser biológico. Não conseguiremos entender o pensamento de Harari se não analisarmos o sapiens a partir dessa dupla articulação. Se extrapolarmos essa concepção, podemos dizer que boa parte dos erros de interpretação acerca dos problemas e das soluções do presente humano decorre de ignorarmos essa articulação dupla. A cultura seria a “diversidade de realidades imaginadas” que passaram a proliferar desde a emergência de nossa espécie. Entretanto, o relativismo de visões diferentes dessa multiplicidade de culturas não é suficiente para algumas dimensões centrais do humano.

A partir da Revolução Cognitiva, as “narrativas históricas substituem as teorias biológicas”. Claro que a ênfase de Harari ressalta aqui a liberdade ficcional de os humanos construírem suas próprias narrativas e negarem a fatalidade da biologia. Essa é uma premissa de quase todas as ciências humanas do século xx. O objetivo é evitar a biologização e a naturalização, origem de diversas ideologias perniciosas. Contudo, essa substituição é paradoxal. Primeiro porque o reino das ficções não impediu o sapiens de produzir essas narrativas, como veremos adiante. Segundo porque, por diversos motivos, a filosofia de Harari não constitui um esvaziamento ou um apagamento completo das disposições biológicas. Há diversos exemplos que comprovam a persistência de alguns mecanismos evolutivos arcaicos. Um deles é o “gene guloso”, herança dos caçadores-coletores, que nos leva, ainda hoje, a exceder nossa capacidade alimentar e a estocar gordura. O medo atávico de não termos animais para abater vem das savanas africanas e se projeta no consumo exagerado de alimentos e nas doenças atuais relativas a esse excesso.

Quais seriam as relações então entre história e biologia? O filósofo brasileiro Ernildo Stein analisa as relações entre linguagem e biologia de modo primoroso. Apoia-se nas convergências entre algumas linhas da filosofia (hermenêutica, fenomenologia, existencialismo) e teorias das ciências naturais contemporâneas. A partir dessas ferramentas conceituais, formula o chamado “paradoxo compreensivo”. O que seria isso? Definimos o que

somos e nossa humanidade por meio da linguagem. Mas esta apenas emergiu em nós por meio de uma mutação genética e cerebral. Precisamos da linguagem para determinar o humano que somos em termos biológicos; precisamos da biologia para termos a linguagem e podermos nomear as propriedades humanas que nos determinam em termos culturais. O significado profundo do paradoxo compreensivo, portanto, é que não é possível definir o humano a partir de categorias puramente biológicas nem a partir de categorias puramente culturais.

Por que essa constatação do paradoxo compreensivo é tão importante para a ciência e a filosofia? Porque toda a ciência e todo o mundo modernos em alguma medida são formados a partir de uma visão de mundo dualista, cuja matriz remonta a Descartes, não por acaso um dos fundadores da ciência moderna. E o cerne duro desse dualismo é a divisão entre sujeito e objeto, subjetividade e objetividade. A crença dualista divide o ser humano nas esferas natural e cultural. O naturalismo procura explicar todos os fenômenos humanos do ponto de vista objetivo e material. Já o construtivismo procura explicar todos os fenômenos humanos do ponto de vista cultural e subjetivo.

Há um termo para definir ambas as visões: reducionismo. Ou seja, uma delas busca reduzir os aspectos subjetivos e culturais a estruturas naturais; a outra busca reduzir aspectos naturais e objetivos a estruturas culturais. Claro que esses reducionismos têm sido criticados em praticamente todas as ciências. E muitas

alternativas têm sido oferecidas para compreender essa região de intervalo entre natureza e cultura: a teoria da complexidade, do sistema Terra, do caos, das cordas, quântica, das esferas, cognitiva, pampsiquismo, novas ontologias, novos animismos, filosofia especulativa, entre outros ramos e seguimentos. Um dos conceitos orientadores dessas diversas teorias? Emergência — um conceito transversal a diversas ciências e saberes. As propriedades emergentes não estão nos seres, elas emergem nas relações entre eles, sejam humanos ou não, vivos ou não, naturais ou artificiais, macroscópicos ou microscópicos.

Nenhuma teoria reducionista consegue explicar a origem do sapiens. Não se pode reduzi-lo a um componente cerebral. “O cérebro dos neandertais era maior” do que os do sapiens. Mesmo assim, eles não sobreviveram. Nem se pode reduzir a emergência do sapiens às tecnologias. Muito antes deles, outros hominídeos domesticaram e usaram o fogo, produziram facas de sílex e ferramentas de pedra. Tampouco se pode reduzir a emergência do sapiens à religião, um fenômeno muito tardio na evolução humana e que muitas vezes se perpetuou apenas na medida em que auxiliou os seres humanos a sobreviver, sendo descartada quando perdia eficiência e funcionalidade. E, por fim, não se pode reduzir a emergência do sapiens à linguagem. Outros humanos possuíam linguagem tão articulada quanto a nossa. E, como vimos no paradoxo compreensivo, para desenvolvermos a linguagem precisamos necessariamente ter passado por uma mutação genética.

Harari tem completa ciência desses problemas e fantasmas reducionistas que permeiam a ciência há séculos. Em *Sapiens*, desenvolve uma teoria que procura resolver o impasse e o paradoxo entre objetividade e subjetividade. Chama de “intersubjetividade” o intervalo entre essas duas dimensões. Em uma palavra mais simples, o lugar de emergência do sapiens, entre a biologia e história, é a maior invenção de todos os tempos: a ficção.

FICÇÕES

A tese de *Sapiens* é clara. Há um fator decisivo para a passagem dos grandes primatas aos hominídeos em termos darwinianos. São as ficções, uma “linguagem única”, que não são entendidas como o oposto da realidade ou como um pacto de “suspensão da descrença”, como a definiu o poeta Samuel Taylor Coleridge para descrever o acordo previsto na fruição de obras ditas ficcionais. Essa é a concepção em vigor a partir do século XIX e se baseia em uma divisão representacional entre realidade e ficção cuja origem remonta a Kant. Harari altera essa acepção. As ficções não são representações da realidade — elas *são* a realidade. São a “cola mítica” germinativa do sapiens. Ao mesmo tempo, são o modo pelo qual o sapiens conseguiu conferir plasticidade ao seu desempenho no mundo. Essas “ficções coletivas” podem ser nomeadas como “ordens imaginadas”, “realidades imaginadas”, “construções sociais”, entre outros atributos. O movimento decisivo proporcionado por elas é a “capacidade de cooperar”.

Pela primeira vez, os homínidos conseguiram uma “cooperação entre muitas dezenas de indivíduos”. De um ponto de vista evolucionário, “a diferença entre nós e os chimpanzés” seria estritamente essa cola mítica que “une grandes números de indivíduos, famílias e grupos”. O importante é compreendermos que a revolução cognitiva é uma mutação que permitiu ao sapiens produzir as ficções que dotam o mundo de sentido e que, ao mesmo tempo, não lhe são exteriores. Outra alteração significativa dessa tese da ficção é que a origem da civilização humana não estaria nas religiões, nos mitos, nos ritos, nas tecnologias, na filosofia ou em outras narrativas sublimes. Estaria na fofoca, a possibilidade que os pequenos grupos de sapiens encontraram para compartilhar informações em uma escala exponencial. Mais do que isso, a fofoca seria a origem de nossa “capacidade de transmitir informações sobre coisas que não existem”.

Os exemplos da distinção entre o sapiens e os demais seres vivos decorrente dessa revolução cognitiva são diversos. Os chimpanzés conseguem cooperar em bandos. Pode haver flexibilidade de linguagem, mas a malha de conexões de indivíduos é pequena. Abelhas e formigas conseguem cooperar em milhares. Mas a flexibilidade é pequena: suas organizações coletivas e “realidades imaginadas” são as mesmas há milhões de anos. Contudo, nunca nos esqueçamos: não existe hierarquia na natureza. No sentido darwiniano, a seleção natural opera por acaso cego. A imensa diversidade de narrativas e realidades imaginadas

é resultado da enorme diversidade de padrões de comportamento do sapiens — é o que chamamos de culturas.

Nesses termos, Harari identifica as seguintes relações complementares entre história e biologia: 1) A biologia estabelece as fronteiras dos comportamentos básicos do sapiens. 2) A variedade desses comportamentos é extremamente grande. Isso possibilitou ao sapiens criar estruturas ficcionais cada vez mais complexas em suas combinações. 3) Em consequência disso, a função do historiador é descrever a evolução dos padrões de comportamentos do sapiens, ou seja, os conjuntos de ficções que lhes fornecem os eixos de valores — em resumo, os modos pelos quais ele age no mundo e cria novos mundos. Entretanto, se as ficções são pulverizadas pelas inúmeras culturas e crenças humanas, como conseguir uma narrativa unificada? A resposta de Harari está no método do “satélite de espionagem”, que descrevi acima. Mas também em uma das maiores conquistas da historiografia de longa duração: a teoria das eras axiais.

AXIS MUNDI

O psiquiatra e filósofo alemão Karl Jaspers teve uma das intuições mais brilhantes da historiografia do século xx. Analisando importantes sistemas de crenças da humanidade, percebeu uma curiosa sincronia de alguns avatares. A datação de todos eles é controversa, mas, em linhas gerais, Siddhārtha Gautama surgiu

entre os séculos VI a.C. e V a.C.; Zoroastro, entre IX a.C. e VI a.C.; Lao-Tsé e Confúcio, entre VI a.C. e V a.C.; o Dêutero-Isaías, por volta de VI a.C.; Sócrates, entre V a.C. e IV a.C.; e Jesus, no ano zero dos cristãos. Em termos sequenciais, temos os fundadores do budismo, do zoroastrismo (que também é uma das raízes do islamismo), do taoísmo, do confucionismo, do judaísmo, da filosofia e do cristianismo. Isso significa que, ao longo do último milênio antes de Cristo, surgiram praticamente todas as doutrinas que se tornariam imperiais e orientariam a maior parte da humanidade ao longo dos dois milênios seguintes. Por conta disso, Jaspers definiu o último milênio antes de Cristo como “era axial”. Em latim, *axis* significa *eixo*, donde *axis mundi* é *eixo dos mundos*. Por isso, um dos ramos da filosofia que estuda os valores é denominado *axiologia*. As *axiologias* são sistemas de valores que orientam a vida humana. Como se pode ver, não são estritamente religiosos ou espirituais, pois a filosofia também pode ser entendida como um sistema axial. São eixos de orientação e de coordenadas, em torno dos quais elementos dispersos adquirem coesão. Sloterdijk chama esses sistemas axiais oriundos da Antiguidade de “ontologias imperiais”.

Embora não siga os passos exatos de Jaspers, essa teoria da axialidade é desenvolvida de modo admirável ao longo de *Sapiens*. Não por acaso, Harari diz que “um avanço ainda mais importante ocorreu durante o primeiro milênio a.C.”. Trata-se do período em que “a ideia de ordem universal criou raízes”. O que isso significa?

Antes da era axial, o sapiens se aglutinava em grupos que eram regidos pelas regras do “nós” versus “eles”. As ordens imaginadas fundadas sobre essas oposições excludentes “tendiam a ignorar uma parte considerável da humanidade”. Por isso o primeiro milênio antes de Cristo é decisivo, pois “testemunhou o aparecimento de três ordens potencialmente universais”. A primeira foi a econômica (monetária), a segunda foi a política (imperial) e a terceira foi a religiosa, ou seja, “a ordem das religiões universais como o budismo, o cristianismo e o islamismo”. A premissa da axialidade faculta a Harari a possibilidade de compor uma macronarrativa da humanidade. E, ao mesmo tempo, de compreender os principais vetores que fizeram com que o sapiens tomasse certos rumos, e não outros. Sabiamente, Harari aloca a axialidade religiosa em apenas uma das linhas de desenvolvimento. E cria outras duas linhas complementares para a economia e a política, cujas modificações profundas também ocorreram no primeiro milênio a.C.

Essas três ficções de universalidade, representadas pelas três ordens, são bastante eficazes. A ordem econômica-monetária se vincula à invenção do dinheiro. E o dinheiro é “baseado em dois princípios universais: a conversibilidade universal e a confiança universal”. Corroborando a tese das ficções estruturantes do sapiens, a revolução produzida pelo dinheiro não foi nem tecnológica nem biológica, e sim puramente mental. Trata-se de um dos primeiros “sistemas impessoais” e não tradicionais, ou seja, que não são mais regidos pelos imperativos e vinculações

interpessoais das comunidades tradicionais. O dinheiro pode (e deve) circular a despeito das identidades, etnias, crenças, religiões, culturas e valores locais. O que é um império? O movimento imperial é todo aquele que domina “um número significativo de povos distintos”, expande sem limites as suas fronteiras e possui “um apetite potencialmente ilimitado”. Embora tenham sido “uma das principais razões para a drástica redução na diversidade humana”, desde mais ou menos 200 a.C., “a maioria dos humanos viveu em impérios”. E, por fim, a ordem religiosa é representada por algumas daquelas doutrinas universalistas e axiais. A sobreposição dessas três ordens é patente. Não haveria conquistas imperiais sem o recurso às religiões, circulação de dinheiro sem as expansões religiosas e imperiais, potencialização das religiões sem dinheiro e imperialismo sem acumulação de riqueza. Essas ordens não se esgotam entre si; seguem o devir da história. E uma das origens da Revolução Científica é justamente “o casamento da ciência com o império”, ou seja, entre a ordem imperial e a nova esfera nascente da ciência experimental moderna. Entretanto, há uma ordem das mais potentes e transversais da história do sapiens: a ordem tecnológica. Falemos agora da sua centralidade na filosofia de Harari.

TECNOLOGIAS

Há 2 milhões de anos, mutações genéticas produziram o *Homo erectus*. Ele se caracteriza por ter desenvolvido ferramentas de pedra, às quais sempre é associado. Durante os milhões de anos de existência do erectus, suas ferramentas permaneceram as mesmas. Como assinala Harari, há 800 mil anos uma espécie de homínido já fazia uso do fogo. Há 300 mil anos o erectus, os neandertais e os antepassados do sapiens usavam o fogo diariamente. Seguindo os estudos de Herculano-Houzel, o fogo não muda apenas a química dos alimentos. Altera também a biologia dos humanos, a estrutura cerebral, acelerando a assimilação de proteínas. O fogo abriu uma primeira fenda de distanciamento entre humanos e animais, que foi se expandindo até se tornar um abismo, depois da extinção dos demais homínidos. A teologia pretende definir uma distinção radical entre o humano e a natureza. Trata-se apenas de um abismo produzido ao longo de milhões de anos pelo fogo, pela seleção natural e pela extinção de nossos irmãos humanos. Um abismo que deixou o sapiens em uma ilha de solidão e isolamento no cosmos.

Se tanto o sapiens quanto o erectus são homínidos, por que a diferença tão grande? Dela podemos inferir alguns pontos: 1) Não foram as tecnologias que moldaram a mente do sapiens na revolução cognitiva, pois se assim fosse, o erectus teria passado pela mesma mutação. 2) Dentro da crítica aos reducionismos, não

é possível reduzir a revolução cognitiva do sapiens ao surgimento dos artefatos tecnológicos, senão ele teria surgido milhões de anos antes. 3) Tampouco há tecnologias significativas concomitantes à explosão cognitiva de 70 mil anos atrás. A domesticação do fogo teria um efeito muito mais profundo sobre a cognição dos homínídeos do que as tecnologias da época da Revolução Cognitiva. Essa observação não minimiza a importância decisiva da tecnologia na evolução humana, haja vista a centralidade das tecnologias na obra de Harari.

Qual seria a explicação para o corte entre os homínídeos e os demais grandes primatas? Uma explicação que recua ao século XIX e continua cada vez mais pertinente é a neotenia, uma hipótese que surgiu a partir do anatomista holandês Lodewijk Bolk. Sua definição chega a ser mais sublime do que Shakespeare: a humano é uma “fetalização do macaco”. A neotenia se refere a seres que nascem prematuramente. Os grandes primatas têm uma gestação de doze meses, e os humanos, de nove. Embora Harari não empregue exatamente o termo, a hipótese neotênica faz todo o sentido. Justamente porque foi concebido como um animal “fraco”, o sapiens desenvolveu ao longo de milhares de anos recursos para suplementar essa “lacuna” da natureza. Todas as camadas de proteção criadas pelos homínídeos seriam artificializações do meio circundante com o objetivo de simular um útero artificial. Em um paralelo com Harari, a neotenia pode explicar a plasticidade dos humanos como um todo e a capacidade

de produzir “cooperação flexível”, infusa neles desde há milhões de anos. A neotenia talvez seja o elo perdido de conexão entre biologia e cultura. E uma origem arcaica das ficções, entendidas como meios artificiais, “tecnologias” capazes de alterar o meio circundante e o próprio sapiens. Essas seriam o elemento disruptivo dessa plasticidade adormecida por meio de uma alteração radical de padrões cognitivos. Ela também traz à tona um tema delicado: as relações de dominação entre os humanos.

VIOLÊNCIA

Embora a tese de que houve muitas humanidades seja conhecida no mundo acadêmico, o trabalho de divulgação dessa teoria para um público vasto é uma das belezas de *Sapiens*. Imaginar as outras humanidades anteriores e concomitantes à nossa espécie é fascinante. *Homo floresiensis*, *Homo neandertalensis*, *Homo ergaster*, *Homo erectus*, *Homo rudolfensis*, *Homo soloensis*, *Homo desinova*: todos são rigorosamente “nossos irmãos” humanos desaparecidos. A humanidade é um gênero; não se restringe à espécie sapiens. Enquanto sapiens, somos apenas uma espécie de uma humanidade mais ampla. Se tivessem sobrevivido, imagine quantas artes, religiões, ciências, políticas, sexualidades, economias e crenças, ao mesmo tempo distintas e semelhantes às nossas, não existiriam hoje? Todas rigorosa e efetivamente humanas. Essas humanidades, flexionadas no plural, são um dos fascínios da obra de Harari.

Por outro lado, desde as primeiras páginas, o leitor é convidado a passear por cenários desoladores. Eles envolvem a potência letal dos humanos. A Terra passou por “ciclos de resfriamento e aquecimento”, que produziram a extinção de diversas espécies. A partir dessa constatação, os biólogos procuram separar efeitos “sistêmicos e antrópicos”, aqueles que dizem respeito ao sistema Terra como um todo e aqueles que têm sua origem exclusivamente no humano (*antropos*). Diante dessas avaliações, Harari é assertivo: “o registro histórico faz com que o *Homo sapiens* pareça um assassino ecológico em série”. Muito antes da Revolução Industrial, “o *Homo sapiens*, em disputa com todos os demais organismos, já havia batido o recorde por ter levado o maior número de espécies de plantas e de animais à extinção”. E conclui desta forma: “Temos a dúvida honraria de ser a espécie mais letal nos anais da biologia”. Para abordar os sentidos dessa violência humana, Harari se vale de duas teorias: a da substituição (extinção de uma espécie por outra) e a da miscigenação (fusão das espécies).

Para a primeira teoria, o sapiens teria sido a única espécie sobrevivente dos homínídeos. Até 70 mil anos atrás, ele tinha tido pouco contato com o Mundo Exterior. A partir da Revolução Cognitiva, produziu tecnologias e habilidades que possibilitaram não apenas o êxodo da África, mas a criação de um “proto-imperialismo afro-asiático” que se estendeu da Austrália (45 mil anos) às Américas (16 mil anos atrás). Deduz-se uma estranha coincidência entre a chegada do sapiens ao continente

e a extinção de 23 das 24 espécies de animais australianos com mais de cinquenta quilos. “Na época em que chegaram à Austrália, os sapiens já haviam dominado a técnica das queimadas”, um efeito indireto que dificulta a determinação de causas antrópicas e sistêmicas dessas extinções. Para a segunda teoria, a expansão dos sapiens os levou a procriar com neandertais. Essas duas espécies teriam se fundido na região da Eurásia. Na Ásia, o sapiens teria se mesclado ao *Homo erectus*, de modo que chineses e coreanos seriam resultado dessa mistura. Descobriu-se que de 1% a 4% do DNA de populações europeias seriam de neandertais. Em 2010, a equipe de pesquisa do Instituto Max Planck, liderada por Svante Pääbo, um dos maiores primatologistas do mundo, sequenciou o DNA de um exemplar do homem de Denisova (caverna na Sibéria). Os resultados foram assustadores: 6% do DNA de melanésios e de aborígenes australianos seriam do *Homo denisovens*.

O que isso significa? Seguindo a teoria da substituição, o sapiens teria concorrido diretamente para o extermínio das demais humanidades. Por conta dessa violência excludente, haveria uma forte homogeneidade genética na espécie e uma clara distinção genética entre o sapiens e os demais homínidos. Por outro lado, a teoria da mestiçagem pressupõe resíduos genéticos de outros homínidos no sapiens. Isso pode parecer bonito em um primeiro momento. Mas quantas novas teorias racistas, eugenistas e higienistas não podem surgir dessa hipótese? Sapiens que tenham maior ou menor carga genética mesclada à de outros homínidos

podem vir a ser considerados menos sapiens e, por conseguinte, menos “humanos” do que outros? Em ambos os casos, a violência da nossa espécie é inconteste. E uma das mais brutais que se conhece: a violência intra e interespécies.

Qual seria o caminho dessa violência ao longo da evolução? A violência quantitativa diminui ao longo do tempo? Há sincronia entre violência física e simbólica? Quais as origens evolucionárias da violência humana? Há muitas teorias sobre o assunto. Entre todas elas, uma das mais importantes teses contemporâneas acerca da violência é a de René Girard, teórico da literatura e antropólogo que ensinou em Stanford. Para ele, a violência é constitutiva e inerradicável do ser humano. Ela nasce da “estrutura mimética” do desejo que, inerente ao sapiens, sempre acarreta algum tipo de “rivalização”. Os poucos momentos de interrupção da violência se devem à fabricação de “bodes expiatórios”, sempre inocentes, que impedem o extermínio do grupo, em uma guerra de todos contra todos, produzindo uma estranha, surpreendente e sinistra reorganização coletiva que o pacifica. Diante dessa catarse, a solução não pode ser outra: sacralizar o humano assassinado. Para Girard, todas as religiões são fundadas sobre o cadáver de um inocente. Como era de se esperar, a “solução” da sacralização é parcial e a ambivalência dessa relação entre “violência e sagrado” não apenas não impede a criação de novos bodes expiatórios como pode aprofundar a rivalização, originando novos colapsos.

Em geral, essas teorias são chamadas de “teorias hidráulicas”. Embora não recorra diretamente a esses autores, a obra de Harari é uma alternativa às teorias hidráulicas. E, como alternativa, Harari se alinha à obra de um dos autores com os quais talvez tenha mais afinidade: Steven Pinker. Professor em Harvard e um dos expoentes mundiais da teoria cognitiva, a tônica da obra de Pinker é uma revisão do conceito de tábula rasa, central nos estudos da mente e título de uma obra homônima. O conceito procede das filosofias empiristas do século XVII, sobretudo de Locke e Berkeley. A ideia central é a seguinte: a mente humana é uma folha em branco. Nada é inato. Todas as ideias, qualidades, sensações e entidades do mundo são impressas nessa tela em branco. Embora tenha sido adotada por diversas correntes modernas, há um problema claro nessa tese. Como explicar toda memória acumulada pelos organismos desde a origem da vida? Pinker atualiza o conceito da seguinte forma: a tábula rasa contém toda a memória da vida, da espécie e de cada indivíduo. Entretanto, se não houver um estímulo externo, esses conteúdos podem adormecer, como se tivessem sido extintos. No caso da violência, não quer dizer que ela tenha sido erradicada. Os impulsos destrutivos continuam presentes virtualmente na natureza humana. Mas se não forem estimulados por fatores sociais, tornar-se-ão inativos, como se tivessem deixado de existir.

A obra mais importante de Pinker nesse sentido é *Os anjos bons da nossa natureza*, uma das referências bibliográficas de *Sapiens*.

Em quase mil páginas de argumentação cerrada, centenas de referências especializadas em diversas ciências, gráficos, tabelas, quantificadores, estimativas, estatísticas e mais uma grande massa de dados empíricos e documentais, a tese de Pinker é contraintuitiva e polêmica: vivemos no momento mais pacífico da história do sapiens na Terra. Dois fatores nos levam a demonizar o presente: 1) Do ponto de vista cognitivo, é mais assustador para nós ver uma morte pela televisão ou saber de uma violência cometida pelo nosso vizinho do que imaginar todas as mortes, destruições e assassinatos ocorridos no passado. 2) Mortes, guerras e destruições do passado ainda não foram comparadas em termos rigorosamente quantitativos e proporcionais em relação à violência do presente. E é isso que Pinker se propõe fazer no livro.

Os resultados são impressionantes. Da emergência do sapiens há 70 mil anos até o século XVIII, morria-se de modo incomensuravelmente mais banal. E havia muito mais violência do que nos últimos séculos, incluindo o século XX. A destruição das guerras mongóis dos séculos XIII e XIV foram proporcionalmente mais devastadoras do que muitas outras guerras da história. Mas como podemos nos reportar, sentir e viver como um mongol dessa época? Quase impossível. Trata-se de fatos muito distantes, alheios às nossas preocupações cotidianas e aos nossos estilos de vida atuais. E assim podemos pensar em relação a todo fluxo de violência do sapiens ao longo de milênios.

Para Pinker, o corte ocorre no século XVIII. E se resume àquilo que o sociólogo Norbert Elias chama de “processo civilizatório”. Com a queda do Antigo Regime e as revoluções burguesas, grande parte das conquistas que antes eram exclusivas da nobreza e dos impérios passou a ser democratizada. O mesmo ocorreu com os produtos da ciência moderna, como vacinas, medicina preventiva, redes de esgoto, distribuição de poderes, combate a pestes, administração e erradicação de doenças, acesso à medicina, controle de natalidade, segmentação do espaço público, secularização, emancipação de populações marginalizadas, inclusão das mulheres, entre muitos outros. Esses fatores criaram o que Elias chama de “segunda natureza”: uma rede de proteção artificial e civilizacional, produzida pela modernidade, pela ciência e pelas tecnologias nos últimos três séculos — e que pode ser vista aqui como um aprofundamento da estatura neotênica dos humanos. Essa rede é invisível, pois estamos imersos e cercados por ela. Mas haveria um abismo de diferença entre o mundo moderno e as sociedades dos últimos milênios antes da modernidade. A crítica que se pode fazer a Pinker é que ele considera a violência sempre em termos físicos. Não contempla outros tipos, sobretudo psicológica, cada vez mais presentes na nossa era da mineração da mente, de extrativismo de algoritmos e de monetização de nossa subjetividade, bem como toda carga de violência envolvida nesse processo. Entretanto, dentro das premissas de sua argumentação, os resultados são assombrosos.

Como Pinker, Harari é um defensor da herança iluminista do século XVIII, assim como critica o negativismo e o catastrofismo das teorias que transformam o presente em um vale de morte e destruição. Ademais, em ambos vemos claramente uma refutação das teorias hidráulicas da violência. Por mais que tenha havido muita violência na história, e isso não pode ser minimizado, tudo leva a crer que possamos ter uma boa dose de otimismo na nossa espécie. Em *Sapiens*, Harari traz diversos exemplos nesse sentido. Em levantamentos arqueológicos no Vale do Danúbio, dezoito de cerca de quatrocentos esqueletos encontrados (4,5%) tinham marcas de morte violenta. Entretanto, se formos computar em termos quantitativos, durante o século XX, apenas 5% das mortes foram resultantes de violência humana. E hoje, no século XXI, esse número é de apenas 1,5%, incluindo guerras e crimes. O Vale do Danúbio foi tão violento quanto o século XX e mais violento do que o século XXI. Os exemplos se multiplicam.

Essas comparações abundam em *21 lições*, sobretudo na minimização (e quase banalização) do valor do terrorismo, cada vez mais obsoleto e pouco lucrativo. Nos primeiros capítulos de *Homo Deus*, a minimização da violência e os ganhos gerados pela rede protetora da modernidade são enfatizados em uma lista de exemplos. E são os principais argumentos em defesa da mudança das agendas. Os três imperativos da fome, da peste e da guerra, que nortearam os sapiens nos últimos 70 mil anos, tornam-se aos poucos menos decisivos. Adentramos agora uma nova agenda

guiada pelos imperativos da felicidade, da imortalidade e da divindade. Alguns críticos tentaram acusar Harari de incoerência, devido à experiência que atravessamos na pandemia atual. Entretanto, trata-se de desinformação ou de superficialidade. Obviamente, Harari nunca disse que os imperativos anteriores serão extintos. Voltamos à tábula rasa de Pinker. Caso não haja estímulos externos, podem vir a adormecer, tornando-se inativos. É diferente de dizer que eles tenham sido superados. Para Harari, as condições civilizacionais do sapiens nos dias de hoje são suficientes para evitar que esses antigos imperativos voltem a ser os demônios dominadores da vida. Isso não quer dizer que nunca mais virão assombrar os anjos bons que também constituem a natureza humana.

HUMANOS

Por falar em natureza humana, como podemos defini-la a partir de Harari? Um dos pontos mais originais de sua obra é a definição de humanismo. Para compreendê-la, precisamos fazer uma separação clara e distinta entre hominização e humanismo. A primeira é o processo de longa duração da formação dos diversos homínidos a partir dos grandes primatas. Essa geração de uma espécie a partir de outra chama-se especiação. É uma das principais leis da natureza e uma constante ininterrupta em bilhões de anos de vida. Esse processo começou de modo mais claro há mais de 2

milhões de anos. E, em termos evolucionários, continua totalmente em aberto. Assim como houve diversas humanidades antes de nós, o devir infinito da vida com certeza deve gerar outras humanidades e outros organismos, radicalmente distintos daqueles que hoje povoam a Terra. Já o humanismo é um brevíssimo capítulo dentro dessa odisseia titânica da hominização, cuja data de nascimento é o século XVIII. Para compreender o fenômeno na acepção em que Harari o define, precisamos entender primeiro como ele define religião.

Todas as instituições humanas são ficcionais, do dinheiro ao Estado, das artes às leis, da filosofia às ciências, da política às religiões. Dentro desse estatuto, as religiões seriam ficções sobre entidades metaempíricas (que estão além dos sentidos). Algumas ficções humanas envolvem crenças, mas não agentes metaempíricos. Por exemplo, esportes envolvem adesão afetiva, “ordens imaginadas” coletivas, mas não agências infra-humanas ou sobre-humanas. Por outro lado, existem “ordens naturais” extra-humanas. Embora descritas pelos humanos, extrapolam sua dimensão de atuação e não dependem das crenças humanas para existirem. Por exemplo: a teoria da relatividade. As religiões propriamente ditas estariam no meio-termo entre “ordens imaginadas” e “ordens naturais”. Embora seja assente para cientistas das religiões e antropólogos, a tese de Harari quebra o senso comum: a religião não se restringe àqueles fenômenos e crenças que o sapiens define como sendo religião. Por isso, é comum ouvirmos que os últimos trezentos

anos são “uma era de crescente secularismo”, em que “as religiões foram perdendo importância”. Entretanto, “se levarmos em conta as religiões baseadas na lei natural, então a modernidade é uma era de intenso fervor religioso”.

A religiões são metaempíricas porque se situam entre a empiria (os sentidos e o senso comum) e aquilo que a transcende (as ordens naturais). Essa definição é boa porque, dentro do espectro infinito de agências, crenças, imagens, cultos e ritos, contempla quase todos os fenômenos que o sapiens define pelo termo. E ainda abre uma possibilidade para compreendermos fenômenos que, mesmo não sendo considerados religiosos, partilham da mesma estrutura que define as religiões. Todas as experiências que não podem ser demonstradas e todos os agentes que não se reduzem aos sentidos povoam esse campo metaempírico que chamamos de religião. Nesse escopo, Harari propõe uma reflexão desconcertante. Em todas as épocas, em todas as geografias e em todas as culturas, entidades superiores e inferiores ao humano sempre foram adoradas. Divindades celestes e divindades ctônicas (subterrâneas) povoaram ao longo de milênios a imaginação coletiva de todos os sistemas de crenças e de mitos que chamamos de religião. A partir do século XVIII, uma novidade toma a cena do mundo: a religião do humano. A “santificação da vida humana” e a sacralização dos valores humanos passam a fazer parte de nosso cotidiano de tal modo que não percebemos mais esse subtexto religioso que nos anima. Nesse sentido, a morte de Deus,

apregoadada por Nietzsche, pode ser entendida como a morte de um tipo de representação transcendente de Deus. A figura dos deuses e demônios abandonaram os cumes celestes e as profundezas do inferno e se traduziram em uma pacata fisionomia que vemos todos os dias no espelho: humanos.

Essa tese de Harari pode ser endossada por diversos autores. Em um primeiro momento, a reflexão dele se aproxima do filósofo canadense Charles Taylor, um dos maiores pensadores do século XX acerca da secularização, que não seria exatamente uma negação da natureza sagrada da vida, mas uma projeção dessa divindade no plano temporal e humano. Esse projeto se confunde com a modernidade e é também conhecido como “teologias seculares”. Outro estudo importante nessa linha é de autoria de Hans Joas, pesquisador do Instituto Max Weber. A maioria esmagadora da bibliografia vincula a Declaração dos Direitos Humanos aos pensadores do Iluminismo, quase sempre agnósticos, deístas (que acreditam em Deus apenas como uma parte da razão) ou ateus. Joas se baseia em fontes documentais primárias do século XVIII para defender uma tese contraintuitiva: a pedra-angular dos direitos humanos é a *pessoa*, uma categoria cristã. Chama isso de “sacralidade da pessoa”.

Ora, para Harari, a sacralização da pessoa humana ocorre por meio de um novo paradoxo. Enquanto deuses e demônios são metaempíricos, os humanos acreditam que sua própria humanidade é autoevidente. As divindades, íferas ou celestes,

têm uma pletora infinita de representações. Para saber o que é um humano, basta olhar no espelho. Quando os valores do humanismo começam a se proliferar e a consolidar no mundo moderno, eles se apoiam na crença de que existe algo empírico e definível que possamos chamar de *o humano*. Mas se tudo é ficção, se a evolução do sapiens é uma proliferação de ficções e se não é possível definir os humanos do ponto de vista biológico sem recorrer a uma ficção, como podemos definir o humano em um sentido universal? Exemplifico. Diversas etnias de ameríndios brasileiros têm nomes, definições, categorias e propriedades distintas para aquilo que chamamos de *humano*. Para os ianomâmis, a palavra *ianomâmi* quer dizer *humanos*. Ou seja: se apenas os ianomâmis, nas acepções ianomâmis, são humanos, o que seriam os não ianomâmis? A distinção de etnia e de humanidade nesse caso é radical. Esse pequeno exemplo demonstra algo quase insólito. Assim como existiram diversas espécies de humanos, distintas em termos biológicos, existiram e existem, dentro do sapiens, diversas humanidades que variam de acordo com as definições ficcionais do que o ser humano venha a ser. Se não há exterioridade entre a ficção e o real, o mundo é uma proliferação heterogênea de ficções. Se aquilo que chamamos de natureza nada mais é do que uma ficcionalização desta, não é possível definir uma natureza humana exterior ou anterior à linguagem que a define. Estamos às voltas aqui de novo com o paradoxo compreensivo.

HUMANISMOS

E também estamos às voltas com uma argumentação perigosa, que pode gerar uma divisão indiscriminada de humanidades dentro da humanidade. Harari prevê esse problema. Tanto que, em *21 lições*, critica duramente aquilo que chama de culturalismo, pois “pode ser uma forma de racismo”. Assim como o racismo se apoia em uma hierarquia das raças construída a partir de uma ficcionalização da biologia, uma multiplicação de definições ficcionais do que seria o humano pode ser uma forma de dividir a unidade e a universalidade do sapiens, entendido como espécie. A culturalização da biologia é tão perigosa quanto a biologização da cultura. Por isso, como mencionei, é urgente superar essas visões dualistas e reducionistas. Esse problema é identificado e desenvolvido com acuidade pelo filósofo negro camaronês Achille Mbembe. Ao longo de cinco séculos, a expropriação das populações pretas da África foi a maior escravização massiva da história dos sapiens. Mbembe demonstra como todo projeto escravagista transatlântico foi definido a partir de um humanismo “euro-americano”. Como não havia a categoria “preto” entre os povos africanos, a divisão preto-branco foi a grande estratégia fabuladora para a criação dos discursos de “animalização” dos pretos e de “humanização” dos brancos. Como o “humano” é uma ficção e não pode ser demonstrado, os euro-americanos se identificaram a si mesmos, brancos e cristãos, como sendo o humano universal.

Nessa equação perversa, a violência perpetrada contra os africanos ainda assumiu uma tonalidade redentora. Os pretos, ao serem escravizados, estariam sendo convertidos à verdadeira cultura europeia e salvos pela verdadeira fé cristã. Ou seja: humanizados.

Harari produz uma leitura fina sobre essas relações entre humanismo e escravidão. Para a construção desses sistemas fundados sobre uma economia política racista, os “conceitos de contaminação e pureza desempenham um papel crucial na manutenção das divisões sociais e políticas”. E também “[foram] explorados por inúmeras classes dominantes para manter seus privilégios”. Para legitimar o tráfico escravista transatlântico, muitos “mitos religiosos e científicos foram acionados”. Sabe-se da conhecida narrativa, segundo a qual os africanos descendiam de Cam, filho de Noé amaldiçoado pelo pai, que “disse que seus filhos seriam escravos”. Essa legitimação produziu um círculo vicioso que se propaga até os dias de hoje com as populações pretas: 1) Um “acontecimento histórico ocasional” produz o “controle dos brancos sobre os negros”. 2) Isso gera “leis discriminatórias”. 3) Estas produzem “pobreza e falta de instrução entre os negros”. 4) E isso reforça os “preconceitos culturais”. Esse seria o efeito do “humanismo”, ou seja, de um mito europeu, sobre as populações pretas. Como se lê em *Sapiens*, do século XVI ao XIX, “cerca de 10 milhões de escravos africanos foram levados para a América”. Esse comércio não era controlado por nenhum Estado ou governo. “Era uma empreitada puramente comercial, organizada e financiada

pelo livre mercado segundo as leis da oferta e da procura”, arremata Harari. Em outras palavras, a aliança entre racismo, humanismo, liberalismo econômico e livre mercado foram a estrutura fundacional de toda economia mercantil e escravocrata do Ocidente ao longo de cinco séculos.

Assim como o “devir-negro do mundo” de Mbembe, Harari descreve com originalidade as contradições e a presença massiva dessa nova religião secular nos últimos três séculos. E a divide em três matrizes principais: o humanismo liberal, o socialista e, para o estranhamento do leitor, o nazifascista. O humanismo liberal é aquele que adveio com a revolução burguesa do século XIX, a expansão do liberalismo, as sociedades de mercado e os modelos das democracias modernas. Seus valores são o livre-arbítrio, a liberdade individual, a autorregulação dos mercados, a livre iniciativa, a valorização da privacidade e da propriedade privada, em resumo, uma anuência à estrutura e ao funcionamento do capitalismo em franca expansão. Nesse sentido, “a seita humanista mais importante” nos últimos séculos é “o humanismo liberal”. Ele “acredita que a ‘humanidade’ é uma qualidade de humanos individuais, e que portanto a liberdade de indivíduos é sacrossanta”.

Em relação a essa crença, o humanismo socialista é uma contrarrevolução. A partir dos marxistas, anarquistas e comunitaristas, esse humanismo faz a “crítica da economia política” subjacente ao modelo burguês-liberal. Por traz dessa aparente autonomia e liberdade apregoada pela filosofia liberal,

há uma cortina de fumaça que nos cega: a ideologia. Ela impede que ponhamos a nu as verdadeiras engrenagens do capitalismo: a produção de todo tipo de desigualdades. A ideologia é a superestrutura de ideias que permeia todas as esferas da vida: o Estado, o direito, a arte, a ciência, a economia, a política e todas as instituições humanas. Enquanto isso, a infraestrutura material gira em falso: produz cada vez mais excedentes para poucos e cada vez mais precarização para muitos. O objetivo da ideologia é mascarar essa desigualdade sistêmica do capital. Esse acoplamento parasitário entre ideologia e capital, entre infraestrutura ideológica e superestrutura material, é o que mantém intacto o status quo das classes dominantes. Mais que isso, inviabiliza que enxerguemos a essência do capitalismo: a produção de alienação em todas as dimensões da cadeia produtiva e de trabalho. Os humanistas socialistas vão buscar uma forma corretiva dessas disparidades estruturais a partir de uma mediação do Estado. E por meio de uma crença: a possibilidade da igualdade.

A definição do humanismo nazifascista é um pouco mais delicada. Emergente na República de Weimar com a chamada “revolução conservadora” (Carl Schmitt) e com raízes em mitologias nacionalistas do século XIX, o projeto nazifascista é uma crítica tanto ao liberalismo euro-americano quanto ao igualitarismo socialista. Apropriando-se do chamado darwinismo social, deformação da teoria de Darwin produzida por Herbert Spencer, os nazifascistas criam uma ficção sedutora: a hierarquia

da natureza. Se o sapiens sobreviveu até aqui, é porque ele seria geneticamente mais apto do que os demais hominídeos. Existe um design inteligente na natureza que seleciona uns em detrimento de outros, não por meio do acaso cego, mas por meio de propriedades que lhes são inatas. Ironia para o leitor: qualquer semelhança com as teorias atuais do design inteligente não é mera coincidência. Se essas propriedades são definidas geneticamente, pode-se selecionar os humanos e aperfeiçoá-los rumo a uma superespécie: o ariano. Isso não sem antes eliminar todas as demais espécies indesejadas, ou seja, todos os não arianos do planeta. Ora, como lembra Harari, o problema é que “as hierarquias sociopolíticas, em sua maioria, carecem de base lógica ou biológica”. Elas “não passam da perpetuação de eventos acidentais sustentados por mitos”. Entre elas, uma das mais nefastas é a “hierarquia de gêneros”, entre homens e mulheres, masculino e feminino, analisada detalhadamente por Harari.

Nasce aqui o projeto de produção dos super-humanos, outra deformação gerada a partir da filosofia de Nietzsche e de seu conceito de além-do-humano (*Übermensch*). O objetivo do nazifascismo não é nem a liberdade nem a igualdade. É a hierarquia e o fortalecimento da coesão social por meio de uma anulação das individualidades em uma massa homogênea e orientada para um mesmo fim (*fascio*). Essa massa precisa ser coordenada por um super-humano condutor da história: o *Führer* (guia). As inconsistências dessa crença podem ser reveladas por uma leitura simples da

própria obra de Darwin. Para ele, os sobreviventes não são mais fortes, mas sim mais aptos. Ademais, não há nenhuma evidência de que os seres mais bem-sucedidos sejam sapiens melhores ou que sejam seres vivos que auxiliem e otimizem a existência do sapiens. Isso é um absurdo, porque uma prerrogativa da teoria da evolução é a descentralização radical do humano do centro do universo. Como ironiza Harari, um asteroide exterminou os dinossauros há 65 milhões de anos e “isso abriu caminho para os mamíferos”. Hoje “ratos e baratas, por exemplo, estão vivendo em uma era dourada”. Se houver um armagedom, esses seres “provavelmente sairiam de debaixo das ruínas fumegantes” para “disseminar seu DNA”. Assim como hoje agradecemos ao asteroide que destruiu os dinossauros, daqui a 65 milhões de anos, talvez, “ratos inteligentes olharão para trás e agradecerão à dizimação causada pela humanidade”. Um protozoário tem mais chances evolutivas de sobrevivência do que um atleta caucasiano dos alpes suíços de olhos azuis.

Isso quer dizer que na natureza não existem nem a liberdade defendida pelo liberalismo, nem a igualdade defendida pelo socialismo, nem a hierarquia defendida pelo nazifascismo. Como diriam filósofos analíticos a partir de Wittgenstein, esses humanismos são “jogos de linguagem” que espelham a natureza, mas não a acessam. As ficções são “pluralidades de mundos” (David Lewis) em constante guerrilha. Seguindo o filósofo trágico Clement Rosset, cujas intuições se assemelham muito ao projeto

de Harari, todas as descrições da natureza são ficcionalizações dela. Entretanto, o dever da história nos confronta com algumas realidades efetivas, muito mais disruptivas do que discursivas. A tese de Harari, então, é a seguinte. O humanismo liberal venceu o nazifascista na Segunda Guerra Mundial, em 1945. O humanismo liberal venceu o socialista com a queda do Muro de Berlim, em 1989. E agora o humanismo liberal está sendo implodido e vencido por dentro por uma de suas principais criações: as tecnologias.

As novas tecnologias, fruto da ciência experimental que se expandiu no ambiente das democracias liberais, estão erodindo sistematicamente todos os valores do liberalismo. O que é liberdade para o big data? O que é livre-arbítrio em um mundo algoritmizado que lê e customiza nossos movimentos de sobrancelhas? O que é privacidade em um mundo de hackeamento dos dados subjetivos de toda população da Terra? O que é privacidade em um mundo de *deep web* e empresas que comercializam dados? O que é meritocracia em um mundo de Inteligência Artificial? O que é empreendedorismo em um mundo de robôs? O que é liberdade de expressão em um mundo de *bots*? O que é propriedade privada em um mundo de virtualização das ações e dos commodities? O que é crescimento em um mundo de capital cada vez mais volatilizado, imaterial e flutuante, ao sabor das ondas e das tempestades? O que é democracia em um mundo em que fake news elegem presidentes? O que são fatos em um mundo governado pelas *deep fakes*? O que é o capitalismo em um

mundo onde cada um de nós é o ativo econômico e a moeda de troca? Todas essas mitologias românticas da religião liberal e do credo burguês estão sendo desmanchadas em plena luz do dia. Por isso, Harari diagnostica: adentramos um mundo pós-liberal.

Esse diagnóstico não é uma defesa do socialismo e muito menos do nazifascismo, pois ambos são também soluções que foram trituradas pela história. Como diria Marx, a história se repete apenas como farsa. E muito cuidado aqui. A ascensão anacrônica de novos fascismos e mesmo de ideologias neonazistas que hoje testemunhamos precisa ser compreendida em sua raiz para que seja devidamente criticada. E um dos aspectos mais complexos desses movimentos é que eles se apoiam em um dos sentimentos mais arcaicos e profundos sedimentados na memória genética do sapiens: as ficções de pertencimento a um grupo. Independentemente de se pautarem ou não em teorias eugenistas, racistas e higienistas, essas novas ficções gregárias apelam para um componente-chave da evolução humana: os laços afetivos. Como todo mamífero oriundo dos grandes primatas, os humanos podem prescindir de tudo, menos de vínculos emocionais.

Os fundamentos do liberalismo não dão mais sustentação à complexidade de um mundo em que todos os paradigmas foram perdidos (Edgar Morin). Vivemos em um mundo de catástrofes, de perda das estrelas (*astra*) que guiaram o sapiens, desde as savanas africanas até o século xx, na acepção de Jean-Pierre Dupuy. O desafio do século xxi é criar novas bússolas de orientação e novos

sistemas de produção, de riqueza, de distribuição, de valores. Como nos adverte o filósofo da ciência Bruno Latour, estamos vivendo uma mutação civilizacional, não apenas uma mudança de modelos econômicos, políticos ou sociais. Como Harari identificou em seus escritos e entrevistas sobre a pandemia, o desafio é gerar novos acordos e lideranças globais. Outro paradoxo do mundo que vivemos é este: a globalização liberal ruiu, mas a pandemia do coronavírus provou que não temos como viver em um mundo que não siga uma “agenda global”. Como expõe em *21 lições para o século 21*, as culturas são infinitas, mas a civilização é apenas uma. A saída é fortalecer cada vez mais a unidade da civilização humana. Caso isso não aconteça, em termos evolutivos fatalmente a especiação irá nos conduzir a uma nova bifurcação do sapiens. Como pensar em projetos coletivos de emancipação humana em um contexto como este em que vivemos? Para respondermos a essa pergunta, precisamos responder a uma questão candente nesta reflexão sobre os humanismos.

JUSTIÇA

O leitor deve se perguntar por que Harari realiza essas tipologias do humanismo no fim de *Sapiens* e as retoma como *leitmotiv* de *Homo Deus*. E, diante desse cenário de conflito entre os humanismos, quais seriam as saídas. Para compreender estas questões, podemos recorrer a uma premissa dos historiadores: “A

única lei da história é a mudança”. Então, se tudo sempre muda e a justiça depende de valores relativamente permanentes, como pensar a justiça? Por mais que isso seja difícil de ser assumido por nossa sensibilidade moderna e democrática, esses três humanismos são igualmente ficções. Não existe uma verdade inerente a nenhum deles capaz de nos conduzir à justiça porque simplesmente “não existe justiça na história”. E se ela não existe na história, tampouco existe na natureza. Do Código de Hamurabi à Declaração de Independência dos Estados Unidos, o sapiens tem erigido leis em torno da justiça. Ambos se propõem como “princípios universais e eternos de justiça ditados pelos deuses”. Para Harari, “ambos estão errados”. E o erro decorre de sistemas de crenças que acreditam que o humano foi criado por um Deus, por deuses ou por alguma outra entidade. Onde está o erro? De acordo com a biologia, “as pessoas não foram ‘criadas’: elas evoluíram”. E “certamente não evoluíram para serem ‘iguais’”. A ideia de igualdade estaria “ligada de maneira indissolúvel à ideia da criação”.

A tese é dura. Significa que toda tentativa de naturalizar uma igualdade ou uma hierarquia entre os humanos é falsa. Cada um de nós traz em si um “código genético diferente” e somos ao longo da vida expostos a “influências ambientais diversas”. Essa interação de cada ser vivo com seu ambiente é sempre radicalmente singular, não universal, pois “a evolução é baseada na diferença, não na igualdade”. Em vez de dizermos que as pessoas “são criadas iguais” por uma divindade, deveríamos dizer que elas

“evoluíram de forma distinta” pela natureza. Por fim, os defensores da hierarquia entre os humanos também se equivocam. O fato de a evolução ser um continuum de diferenciação entre seres não quer dizer que essas distinções constituam hierarquias. Tanto a hierarquia quanto a igualdade são ficções úteis que funcionam de acordo com os termos postos de uma negociação, em realidades determinadas. A cultura “tende a argumentar que só proíbe o que é antinatural”. Entretanto, “de uma perspectiva biológica, não há nada que seja antinatural”.

Nesses termos, a filosofia de Harari se alinha muito ao pragmatismo, uma vertente da filosofia contemporânea que vem de Charles Sanders Peirce e William James e se desdobra em diversos autores contemporâneos, como Richard Rorty, John Searle e Judith Butler. O cerne da filosofia pragmática é a ação (*pragma*). Todas as atividades humanas, desde cognições, conceitos, linguagens e sensações a atividades propriamente cinéticas e motoras, individuais ou coletivas, são ações que implicam uma dinâmica de crença e de confiança. A verdade é instável, pois está sempre flutuando de acordo com situações e contextos diferentes. Para o pragmatismo, tudo que existe se alicerça na experiência. E a experiência é radicalmente contingente. Em filosofia, a contingência é sinônimo de acaso e se opõe à necessidade, à esfera das leis universais e imutáveis. A contingência é tudo que poderia ter sido diferente do que foi e que pode ser diferente do que é. A necessidade é tudo que não poderia ter sido diferente do que

foi e não pode ser diferente do que é. Cada situação humana é contingente, encontra-se em constante mudança, como o fluxo contínuo de experiência da vida. A argumentação de Harari sobre a justiça enfatiza essa raiz contingente de todos os valores, leis e princípios. O chão contingente dos códigos ditos universais é feito de ficções criadas por seres humanos que se diferenciaram ao longo do processo evolutivo. Um salto de mestre dessa argumentação de Harari é a equivalência entre história e biologia. A primeira é o reino da casualidade. A evolução é o reino do acaso. Ambas são guiadas pela contingência e pela singularidade de cada ser, de cada evento, de cada fato. Todos os sistemas que pregam a universalidade e a imutabilidade de leis são sistemas ficcionais.

Aqui é importante fazer um adendo. Alguns críticos de Harari dizem que seu conceito de ficção seria amoral. Se todos os discursos se equivalem, como pensar em uma ética que não seja uma mera guerra entre ficções? Cairíamos na tese de Nietzsche, segundo a qual a verdade nada mais é do que uma cadeia sem fim de interpretações, o que nos impossibilita fundar uma ética. Ademais, se tudo é ficção, onde entra a ciência empírica? Se a ciência empírica é tão ficcional quanto uma narrativa mítica, isso poderia gerar uma série de discursos anticientíficos, como o terraplanismo e os movimentos anticiência que presenciamos nos dias de hoje. Ora, essas críticas demonstram uma leitura superficial da obra de Harari. A solução para esse dilema se encontra na distinção entre dois conceitos realizada em *Sapiens*: a diferença entre “ordem natural” e “ordem imaginada”.

Uma ordem imaginada “corre sempre o risco de desmoronar”. Isso ocorre porque ela “depende de mitos”, e “os mitos desaparecem tão logo as pessoas param de acreditar neles”. Está “enraizada no mundo material” e “molda nossos desejos”, porque toda “ordem imaginada é intersubjetiva”. Por seu turno, “uma ordem natural é uma ordem estável”. Em que sentido? Ela prescinde da construção de mitos, “existe independentemente da consciência e das crenças humanas”. Nesse sentido, “a radioatividade, por exemplo, não é um mito”. Aqui adentramos a distinção nuclear no pragmatismo entre crença (reino do mito) e evidência (reino da ciência). A gravitação geral de Newton não é uma crença ou um mito. Embora seja uma “descoberta” humana, ela não existe porque os humanos a “criaram”. Não é preciso nenhuma crença, mito ou ritualização humanos para que a gravidade “aconteça” ou se “revele”. Ela existe a despeito e independentemente de nós. Ainda que toda a humanidade deixe de “acreditar” nela, as maçãs continuarão a cair na cabeça de quem, por acaso ou contingência, esteja debaixo daquela árvore naquele instante.

Na Índia védica, os brâmanes precisavam realizar rituais até para que o Sol se levantasse. Os cientistas de todos os departamentos de cosmologia do mundo não precisam executar nenhum ritual para continuarem estudando o Sol e as estrelas do universo. Se houver uma colisão catastrófica de um asteroide com a Terra neste exato momento, de fato o Sol não se “levantará” amanhã, pois não

o veremos. Isso seria uma enorme instabilidade. Mas esse evento tampouco será decorrente de uma ordem imaginada. Embora o evento catastrófico esteja distante do que chamaríamos de ordem, o fato de o Sol não se levantar nesse caso não fere a ordem natural do cosmos, no qual uma infinidade de asteroides se desloca e colide com planetas, sistemas, estrelas. Os mitos sobre o asteroide que colidiu com a Terra vão mais tarde dar ensejo a novas religiões e a novas “ordens imaginadas” para os sobreviventes. Contudo, a colisão em si é um fato, não um mito. A exigência de racionalidade da ciência é uma exigência de isenção. Para a absoluta indiferença do universo e para os mecanismos indiferentes de seleção da vida, não existem pontos de vista privilegiados. A natureza, entendida a partir da teoria darwiniana, é espetacular justamente por conta dessa antinomia. Ao mesmo tempo que a seleção natural produz a maravilha da diversidade, por meio da qual nenhuma forma de vida singular se equivale a outra, produz também uma profunda simetria entre todos os seres vivos, todos selecionados pelo acaso.

Esse é um dos problemas epistemológicos mais complexos enfrentados por Harari em sua obra. Ele demandaria um longo debate sobre as funções da dedução e da indução em toda a história da ciência, o que não cabe neste texto. O importante é apenas demarcar, no sistema ficcional de Harari, esse corte entre “ordens imaginadas” e “ordens naturais”. Esse debate é nuclear para dirirmos críticas superficiais à obra de Harari, que a acusam de irracional, anticientífica ou avessa à construção de

uma ética. Como pensador secular, há, sim, uma ética na obra de Harari. Podemos chamá-la de ética da evidência. A evidência é o fundamento que unifica a civilização. Por isso, como diz em *21 Lições*, por mais que haja uma miríade de culturas e ficções, não há muitas civilizações (esse sim é um argumento irracional): há apenas uma. A civilização que vivemos é unificada pelo conceito que define o coração da ciência experimental e racional moderna: a evidência. Todos os negacionismos e obscurantismos se unem em um mesmo objetivo: reduzir a evidência a um mito. Caso não consigamos defender a unicidade desta civilização humana que criamos, não conseguiremos tampouco articular sob um denominador comum o sapiens e as demais humanidades que surgirão no horizonte. E, nesse caso, nesse novo mundo por vir, provavelmente todos nós, humanos que lemos este livro sobre nossa espécie, seremos os animais domesticados de um novo humano-deus.

ANIMAIS

Os animais são um dos eixos epistêmicos que norteiam a filosofia de Harari, tanto em *Sapiens* como em toda a sua obra. Essa centralidade do estudo dos animais não é nova. Recua à origem da filosofia grega, a Aristóteles (*Parva Naturalia*), aos geniais pensadores islâmicos da *Fālsāfā* (séculos VIII a XIII), à catalogação dos viajantes do século XVI, às taxonomias dos séculos XVII e XVIII (Owen, Hocke, Leibniz, Harvey, Digby), às grandes

sistematizações da natureza dos séculos XVIII e XIX (Buffon, D'Holbach, Von Humboldt, Haeckel, Lamarck) e às inovações da biologia e da etologia do século XX (Von Uexküll, Plessner, Lorenz).

A posição de Darwin nessa genealogia é singular e revolucionária. E o é por um motivo simples: a dissolução radical do humano no oceano da vida e do universo. Pela primeira vez podemos compreender de modo irrestrito o humano como apenas mais um ser em meio aos trilhões de seres vivos que habitam a Terra. Recentemente, algumas linhas de pesquisa têm sofisticado essa abordagem. Se os humanos se ligam a toda a rede da vida da Terra em complexos sistemas de solidarização, como as demais formas de vida se manifestam *no* humano? A pergunta inverte os pressupostos habituais. Não se trata de descrever os animais do ponto de vista dos humanos, mas de analisar como o comportamento e a estrutura de outros seres vivos se manifestam no animal humano. Esse campo de estudos se chama *animal studies*. Outro movimento correlato dos últimos anos e muito produtivo é o chamado *nonhuman turn*. Trata-se de uma guinada intelectual em direção aos não humanos, representada por pensadores de orientações distintas, como Jane Bennett, Richard Grusin, Timothy Morton, Peter Godfrey-Smith, Jussi Parikka, entre outros. Há também importantes impactos sociais e políticos no movimento *animal liberation*, que tem na obra do filósofo australiano Peter Singer um de seus marcos. Toda crítica ao chamado especismo

(privilegiar o humano em detrimento dos demais seres sencientes) se alinha a esse reposicionamento dos animais na natureza.

Para o leitor isso pode parecer um pouco exagerado. Afinal, não é evidente que as propriedades humanas nos são específicas? Qual o vínculo que os humanos teriam com os polvos? Qual a relação entre humanos e aranhas? Quais os comportamentos compartilhados entre humanos e insetos? Para entender essa coextensão, basta refletirmos sobre algumas propriedades básicas dos humanos. Para exemplificar, analisemos o “amor”. Há formas de amar especificamente humanas. Entretanto, a vinculação afetiva que definimos como amor pertence a um vasto domínio dos mamíferos. Em que medida o que chamamos de “amor humano” não é apenas uma segmentação do “amor mamífero” mais amplo? Quando falamos em “sexo”, uma procissão de simbolismos, representações, narrativas, sentidos e camadas psíquicas passa por nossos olhos. Quando falamos em “morte”, um desfile de imagens religiosas, filosóficas e existenciais nos vêm à mente. Mas a experiência do “sexo” e da “morte” não é exclusiva dos humanos nem dos seres sencientes. A morte está estruturalmente ligada a uma noção muito simples e difusa: sem o sexo, não há sobrevivência da espécie e, por conseguinte, dos indivíduos. É, portanto, uma forma de “morte” do indivíduo que atesta sua “submissão” ao outro (parceiro). Mas, ao mesmo tempo, o sexo é uma “vitória” do indivíduo que “sobrevive” e se “eterniza” na espécie. Não por acaso, em quase todas as narrativas

religiosas do sapiens, a imortalidade, a morte e a sexualidade estão intimamente ligadas, seja como termos antagônicos, seja como funções complementares. Não poderia ser diferente. Trata-se de uma experiência compartilhada pelo sapiens com todos os seres vivos sexuados. Querer definir como restrito ao humano aquilo que é geral de outras vidas é um falso silogismo.

Todo o núcleo de *Sapiens* que trata do sofrimento animal parte dessa prerrogativa: sofrimento é sofrimento. O ponto de vista humano não pode ser tomado como privilegiado sobre a vida apenas pelo fato de sermos humanos. Os animais são violentados pelos humanos desde a sua domesticação, com o sedentarismo. Essa violência vem atingindo dimensões gigantes nos últimos séculos com a escala industrial de produção e a explosão populacional. Isso sem contar a violência do abate e da predação de animais silvestres e não domesticados. E, para piorar, o efeito cascata de violência, sofrimento e extinção produzido pelas ações indiretas do sapiens, como a deterioração de ecossistemas, mutações climáticas, desequilíbrio de biomas, impactos ambientais e sobre a flora que comprometem a diversidade da fauna, erradicação de espécies que controlam outras espécies predadoras, entre diversos outros fatores.

Por isso, tanto em *Sapiens* quanto em *Homo Deus*, a atenção especial dada por Harari aos animais é, indiretamente, dada aos humanos. O fato de o sapiens ocupar o topo da cadeia alimentar e ter se tornado o senhor do mundo não quer dizer absolutamente

nada — essa é sua advertência de fundo. Boa parte das espécies extintas também foi senhora dos mundos passados. E a amplitude dessas extinções pode ser ainda maior, dado que os resíduos paleontológicos e geológicos a que temos acesso ainda são ínfimos diante da diversidade da Terra. Nada assegura que a potência do sapiens não possa envolver a ponto de conduzi-lo à extinção. Aliás, biólogos, zoólogos e paleontólogos, como Elizabeth Kolbert, têm trabalhado com a possibilidade (e mesmo a iminência) de uma sexta extinção em massa à qual o sapiens não sobreviveria. Para Harari, a fragilidade dos animais é um espelho da fragilidade humana. Precisamos nos olhar nesse espelho embaçado que reflete um rosto distinto do nosso para compreendermos o que fomos no passado e o que podemos vir a ser no futuro.

Além disso, o estudo dos animais é valioso para compreendermos um dos conceitos mais importantes da biologia contemporânea: a coevolução. Cada vez mais os cientistas têm trabalhado com a tese de que as espécies, por mais longínquas ou mesmo radicalmente distintas, não evoluem de modo isolado. Afinal, não existe solidão na natureza. Todos os seres, vivos e não vivos, estão implicados uns nos outros, em um emaranhamento de sofisticado equilíbrio sistêmico. Pensando assim, precisamos rastrear a evolução de uma espécie a partir da reconstrução das suas relações, tanto com o seu meio circundante quanto com as demais, próximas e distantes. Nesse mesmo sentido, lembremos uma famosa passagem de *Sapiens*. Se a palavra domesticar vem

do latim *domus*, que significa *casa*, quem “estava vivendo em uma casa”? Certamente não era o trigo, mas o sapiens. Disso decorre que não foi o humano que domesticou o trigo, mas o trigo que domesticou o humano.

A abordagem humano-animal nunca pode ser feita em uma mão única. Assim como os humanos dominam a natureza, a natureza dominada também produz a condição de possibilidade de sobrevivência dos humanos. Esse processo recursivo se chama *autopoiesis*: a vida transforma o meio que vai em seguida transformá-la. Esse conceito é central para autores da teoria sistêmica (Niklas Luhmann), da biologia (Francisco Varela e Humberto Maturana), da teoria Gaia (James Lovelock), da teoria da complexidade (Edgar Morin), da teoria das esferas (Peter Sloterdijk) e da teoria ator-rede (Bruno Latour). Como se vê, Harari está bem acompanhado por alguns dos grandes pensadores da transição entre os séculos XX e XXI.

No caso da domesticação dos mares, esses registros são antigos. Havia aldeias de pescadores no litoral da Indonésia há 45 mil anos. O primeiro empreendimento transoceânico teria sido a invasão da Austrália. Além desses exemplos, Harari destaca o lobo como o primeiro animal domesticado. Os primeiros indícios dessa domesticação datam de cerca de 15 mil anos, mas eles podem ter se unido milhares de anos antes dessa data. O maravilhoso documentário *A caverna dos sonhos esquecidos* (2010), do diretor alemão Werner Herzog, investiga pela primeira vez a caverna de

Chauvet-Pont-d’Arc, no Sul da França, que havia acabado de ser descoberta. Possui alguns dos registros rupestres mais antigos do sapiens, de 32 mil anos atrás. Em uma cena, as pegadas de um lobo e de uma criança se perdem. Será que foram amigos? Será que o lobo abateu a criança? Poderíamos acrescentar: será que a criança teria sobrevivido sem o lobo? Em alguma bifurcação da evolução, talvez a existência do lobo tenha sido decisiva para a sobrevivência do sapiens contra adversidades, predadores, escassez, inimigos. Em consonância com essas ideias de Harari, a bióloga e antropóloga americana Donna Haraway chega a cunhar o termo “espécies companheiras” para definir esses processos fortes de coevolução e de solidarização entre espécies. E, de modo mais amplo, entre todos os seres vivos, sem os quais certamente um ou mais teriam sucumbido. Essa simetria entre humanos e animais não se esgota nesses paralelismos interespecistas. Distribui-se pelo oceano da consciência, que engloba todos seres sencientes e inteligentes, orgânicos e inorgânicos, vivos e não vivos, bem como todas as esferas de sentido.

SENTIDO

Em português, a palavra “sentido” tem cinco acepções. Em primeiro lugar, dotar algo de sentido é preencher uma lacuna semântica. Em segundo, no plural, designa o conjunto das apreensões sensoriais, bem como outras dimensões perceptivas.

Em terceiro, é uma referência afetiva: quando algo faz sentido, quer dizer que houve um preenchimento de expectativas e alguma vinculação entre dois seres. Em quarto, é uma designação de destino: uma seta ou um vetor que aponta para algum lugar e fornece orientações. Por fim, refere-se ao participípio passado do verbo *sentir*, denotando emoções ou sensações que foram ou são sentidas, no passado ou no presente. Esta acepção descreve o estado de quem ficou ou está magoado com algo ou alguém. Algo similar a “ressentido” e a “ressentimento”. Em termos filosóficos, essas cinco acepções da palavra podem ensinar muito sobre a odisseia do sapiens descrita por Harari. E podem ensinar algo sobre uma de nossas angústias mais ancestrais: o desejo de achar o fio condutor que conecte essas cinco acepções.

De um ponto de vista puramente científico, “a vida humana não tem nenhum sentido”. “Os seres humanos são o produto de processos evolucionários cegos que operam sem metas ou propósitos”, arremata Harari. E, no belo capítulo de *21 lições* chamado justamente “Sentido”, ele aprofunda essa visão. O universo é uma extensão infinita, em uma infinita combustão atômica, um oceano sem contornos ou margens que não sejam os pobres limites da ilha de nosso conhecimento atual. A ciência descreve esse universo e torna-o conhecido (sentido racional). Dimensiona um cosmos sem dimensão. Assim, por meio da ciência, conseguimos conceber racionalmente trilhões de estrelas e galáxias e temporalizar um cosmos eterno, sem começo ou fim.

Em outras palavras: explicamos fenômenos inexplicáveis. Para tanto, a ciência também se apoia em descrições e estabilizações de fenômenos (sentido sensorial). Contudo, a ciência não utiliza (e não deve utilizar) essas descrições para suprir outras expectativas humanas. O sapiens não consegue viver cotidianamente diante desse nada, racionalmente descrito e explicado. E, por isso, cria ficções, que são molduras da experiência e, ao mesmo tempo, fazem-nos sentir que a vida tem sentido (sentido afetivo). Nesse processo, uma pedra sempre atravessa nosso caminho: a necessidade de achar que a razão, as sensações e o afeto têm uma finalidade (*telos*), um vetor em direção a algo (sentido orientador). Como era de esperar, essa quarta acepção conflita com a premissa de que o universo não tem objetivo. O universo se expande, mas não evoluiu ou progride em direção a nada. Por isso, essas demandas de orientação são sempre frustradas. E isso produz o ressentimento (sentido reativo), um dos frutos mais amargos, enfraquecedores e venenosos da vida.

Harari é o Carl Sagan da historiografia. A contribuição de sua obra é inestimável. Difunde um debate científico de qualidade para milhões de leitores, levanta questões originais, aborda problemas humanos perenes e abre novos caminhos para a transdisciplinaridade. Além de todos esses motivos intelectuais e do prazer de explorar uma obra como esta, há um motivo mais subjetivo que podemos extrair dela. Uma mensagem subliminar e sibilina que corre nas entrelinhas: a tentativa de desacoplar

as acepções contidas nos diversos sentidos da vida. Em alguns momentos, o sentido da vida é uma compreensão racional. Um preenchimento de expectativas e de conhecimentos a que aspiramos. E que nunca se completa a não ser com a morte. Em outros momentos, o sentido da vida talvez seja apenas o ato de sentir e de fruir um conjunto de formas: uma brisa, uma manhã, uma paisagem, uma presença, um sabor. Há ainda aqueles momentos de profunda significação. Sentimo-nos vinculados ao mundo, a certos valores, a certas pessoas, a crenças, a costumes, a ideias. A vida também é cercada por todos os lados de orientações e de orientadores: pronomes e dêixis, futuros e promessas, sinalizações e signos, dedos e olhos, vetores e direções. Provavelmente o sentido profundo dessa floresta de signos seja percebermos como ela se organiza em tendências gerais — em grandes narrativas. Mas precisamos sobretudo compreender que esses diversos direcionamentos não podem (e não devem) se unificar em uma única direção. Não preenchem os quesitos de um sentido global, para a vida e o universo. Talvez esse seja um modo de evitarmos o ressentimento. E, caso ele um dia surja, o melhor talvez seja compreendê-lo como um fenômeno que não decorre do fato de não termos conseguido unificar todos os sentidos dispersos da vida nesse sentido universal que, certamente, não existe.

RODRIGO PETRONIO (rodrigopetronio@gmail.com) nasceu em 1975, em São Paulo. É escritor e filósofo. Autor e organizador de diversas obras. Atualmente é professor da pós-graduação dos cursos de Argumento e Roteiro e de História da Arte da FAAP.