

**BIOETICA ȘI DEMNITATEA UMANĂ  
(Editor invitat: Maria Sinaci)**

**AMELIORAREA UMANĂ ȘI NATURA UMANĂ:  
DOUĂ PRINCIPII ETICE INCOMPATIBILE?**

IOAN BIRIȘ  
Universitatea de Vest din Timișoara

**Human Enhancement and Human Nature: Two Incompatible Ethical Principles?** Transhumanism/posthumanism represents a fear for the future of humanity, but also a conceptual challenge. The present study attempts to show in what consists this challenge through the concepts of human enhancement and human nature. Our hypothesis is that of conceptualization from two perspectives: nominalist and realist perspectives.

**Keywords:** transhumanism; human enhancement; human nature; nominalist conceptualization; realist conceptualization.

O nouă stafie bântuie mințile unor filosofi și oameni de știință în ultimele două-trei decenii: stafia transumanismului/postumanismului! Ce s-a întâmplat? Tema este dezbătută în mii de articole și în foarte multe volume, dar unele din ele mai mult încurcă decât lămuresc ceva. O prezentare clară și echilibrată a fenomenului este făcută de către filosoful Luc Ferry<sup>1</sup>, din lucrarea căruia rezumăm câteva idei de bază ca punct de pornire în analiza noastră. Autorul își începe cartea amintind că, în 18 aprilie 2015, o echipă de geneticieni chinezi a realizat un experiment pe 83 de embrioni umani ca să „repare” sau să „ameliozeze” (?) genomul celulelor. Cum nu au fost oferite date concrete despre ce s-a făcut acolo, nu se știu lucruri precise, iar revistele *Science* și *Nature* au refuzat să publice articolul oferit ca rezumat despre experiment.

Ceea ce este sigur, subliniază Luc Ferry, e faptul că în ultimii ani s-au înregistrat progrese formidabile în domeniu, biotehnologiile de astăzi fiind capabile să modifice patrimoniul genetic al indivizilor. Întrebarea care se pune imediat este următoarea: până unde se poate merge pe această cale cu ființele umane? E posibil (deja?) să modificăm trăsăturile de caracter ale oamenilor, ameliorându-le, să sporim inteligența indivizilor, să creștem talia, forța fizică sau frumusețea copiilor, e posibil să alegem sexul copiilor, culoarea părului sau ochilor etc.? Teoretic nu e imposibil, deși probabil mai sunt destule obstacole tehnice și științifice în acest sens, însă tehnostiințele progresaază rapid.

<sup>1</sup> Vezi Luc Ferry, *La révolution transhumaniste*, Paris, Plon, 2016.

Este momentul să conștientizăm, crede Luc Ferry, că a apărut și s-a dezvoltat o nouă ideologie, cu profeții și cu savanții ei, anume ideologia transumanistă. Transumanistii au în sprijinul lor mijloace științifice și tehnice formidabile, militând, uneori destul de agresiv, pentru recurgerea la noile tehnologii, la utilizarea intensivă a tulpinilor de celule, la clonarea reproductivă, la hibridarea om-mașină, dar și la ingineria genetică, ceea ce ar putea conduce la modificarea speciei umane într-o manieră ireversibilă. Altfel spus, ce se dorește? Se dorește „ameliorarea”<sup>2</sup> umanului pentru a-l face „mai uman”? Sau se urmărește, din contră, „dezumanizarea”, crearea artificială a unei specii noi, aceea a „postumanului”?

Orice s-ar spune, astfel de întrebări nu pot fi ocolite. Căci ele nu vizează doar neliniști metafizice și științifice, ci și aspecte practice, politice și etice. De aceea este necesară implicarea guvernelor și a altor factori de decizie. Nu este de mirare atunci că în ultimii ani au fost elaborate o serie de rapoarte în SUA sau la nivelul Uniunii Europene tocmai în legătură cu fenomenul transumanismului. Spre exemplificare, în SUA a fost redactat (în 2002) și publicat (în 2003) raportul intitulat „Convergența tehnologiilor destinate să crească performanțele umane: nanotehnologiile, biotehnologiile, tehnologiile informației și științele cognitive” (NBIC), raport – după opinia lui Luc Ferry – cât se poate de optimist și entuziast, care recomandă investiții masive în proiectul transumanist, susținătorii săi fiind numiți „bioprogresiști”.

Imediat, tot în anul 2003, Comitetul american de bioetică redactează raportul „Dincolo de terapie. Biotehnologiile și căutarea fericirii”, la care au participat și doi gânditori americani cunoscuți – Michael Sandel și Francis Fukuyama, filosofi ostili transumanismului. Dacă cei dinainte se numeau „bioprogresiști”, aceștia din urmă sunt considerați „bioconservatori”. Ei recomandă ca medicina și noile tehnologii să rămână la cadrul tradițional al „terapii” și să excludă orice proiect „ameliorativ”, criticând radical proiectul prometeian de a „fabrica copii superiori” sau „corpuri fără vârstă” și „suflete fericite” cu ajutorul biotehnologiilor și al manipularilor genetice, concluzia fiind aceea că proiectul „Human Enhancement” nu este unul viabil.

La nivelul Uniunii Europene (Comisia Europeană), în anul 2004 este elaborat primul raport oficial cu privire la transumanism, având titlul „Tehnologiile convergente. Modelarea viitorului societății europene”. Este considerat un raport în linia „bioconservatorilor”, care apără tradiția umanismului clasic, a Luminismului european și susține că, înainte de toate, avem nevoie de o „ameliorare” socială și politică, nu de cea biologică și naturală. Căci o „ameliorare genetică” a umanității n-ar face altceva decât să ne conducă într-o logică fatală de inegalități insuportabile

<sup>2</sup> În legătură cu terminologia utilizată sunt folosiți termeni precum „ameliorare” (îmbunătățire), „augmentare” sau „enhancement”, cel de „ameliorare” fiind parcă mai potrivit spiritului limbii române, eventual într-un înțeles de „ameliorare cantitativă” (asimilându-l și pe cel de „augmentare”) și într-un înțeles de „ameliorare calitativă” (care l-ar putea asuma pe cel de „enhancement”, termenul englezesc vizând o schimbare de nivel calitativ). În literatura românească de specialitate dispunem în prezent de o sinteză reușită a acestor dezbateri în lucrarea Mariei Sinaci, *Bioetica și ameliorarea umană*, București, Editura Eikon, 2021.

și insurmontabile. Un raport mai moderat și mai nuanțat a fost redactat la nivelul Parlamentului European în anul 2009, cu titlul „Human Enhancement”. După opinia aceluiași Luc Ferry, acest raport se apropie cu prudență de primul raport american, considerând că transumanismul e un curent ce s-a instalat deja în manieră definitivă<sup>3</sup>, iar tendințele de a-l ridiculiza sunt ele însele ridicule. Astfel, în acest raport este promovată o reflecție mai fină privind pericolele potențiale, dar sunt recunoscute și avantajele indubitabile. Se acceptă, în cele din urmă, că nu se pune problema de a interzice sau de a autoriza proiectul „Human Enhancement”, ci de a începe să analizăm limitele lui și să gândim condițiile de reglementare la nivel internațional.

S-au conturat, așadar, două poziții divergente: a) poziția celor care vor ca „ameliorarea umană” să se producă, dar fără să renunțăm la umanitatea speciei, în așa fel încât transumanismul să se situeze în mod voit în continuitatea umanismului tradițional; b) poziția opusă a celor care pledează pentru „tehnofabricarea” unei „postumanități”, pentru crearea unei noi specii (hibridată, cu capacități fizice și cu inteligență artificială infinit superioare speciei actuale), deci o ruptură definitivă față de toate formele de umanism.

După cum se poate observa, întreaga dezbatere se învârtă în jurul celor două concepte, de „ameliorare umană” și de „natură umană”. Considerăm că, sub aspect filosofic, o mai bună clarificare a acestor concepte ar putea ajuta, ceea ce încercăm să facem în continuare.

### 1. TRANSUMANISMUL – O SFIDARE CONCEPTUALĂ

Trebuie spus de la început că ideea de a ameliora ființa umană nu este ceva nou, dimpotrivă, o găsim încă din Antichitate în scrierile celor mai mari filosofi. Iar cerința de „a deveni mai buni” s-a transformat tot de atunci într-un imperativ moral. Să nu uităm că Aristotel își începe Cartea I/1 din *Etica nicomahică* prin precizarea că omul, în toate activitățile sale, fie că e vorba de domeniul artei, de acela al cercetării, al acțiunilor ori al deciziilor, tinde „spre un anume bine”, că există un scop al actelor noastre urmărit „pentru el însuși”, iar „acest scop trebuie să fie binele, și anume binele suprem”<sup>4</sup>. Problema e că „binele” nu este ușor de definit, Aristotel spunându-ne în continuare:

Binele este exprimat în tot atâtea moduri ca și existentul (căci în categoria esenței, de exemplu, el este numit divinitate și intelect, în cea a calității este numit virtute, în cea a cantității măsură, în cea a relației utilitate, în cea a timpului oportunitate, în cea a spațiului situare și așa mai departe), încât e limpede

<sup>3</sup> „Trenul a plecat” deja de multă vreme, scrie și Bernard Baertschi, *De l'humain augmenté au posthumain. Une approche bioéthique*, Vrin, Paris, 2019, p. 26.

<sup>4</sup> Aristotel, *Etica nicomahică*, traducere de Stella Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 8.

că binele nu este ceva comun, general și unic; altfel el nu ar fi fost inclus în toate categoriile, ci într-una singură<sup>5</sup>.

Tocmai fiindcă „binele” este exprimat în multiple moduri și nu reprezintă ceva comun, nu exprimă ceva general, înseamnă că nu poate fi enunțat doar printr-o singură idee. Cum să-l definim, atunci, se întreabă Aristotel? Faptul că multiple lucruri sunt considerate „bune” înseamnă că avem omonime din întâmplare? Se întâmplă așa pentru că mulțimea de lucruri „bune” își are originea într-un singur „bine” sau invers, adică toate lucrurile „bune” converg spre un același „bine”? Nu cumva toate lucrurile considerate „bune” sunt socotite așa în virtutea analogiei?<sup>6</sup>

Să ne oprim puțin aici. Considerăm că insistența lui Aristotel asupra operației de analogie reprezintă un indiciu esențial pentru drumul urmat de el în conceptualizarea „binelui”. Dacă omonimia binelui nu este una accidentală, întâmplătoare, rezultă atunci că ea este una intenționată, presupunând un „raport rațional”<sup>7</sup>. Și, cum se știe, Aristotel (în acest caz pe urmele lui Platon) era interesat în mod deosebit de analogia proporțională, matematică, adică de egalitatea de raporturi între lucruri diferite. Perspectiva analogică de analiză implică o scală a continuității între omonime, nu a unor separări nete. Conform analogiei proporționale<sup>8</sup>, înseamnă că omonimele binelui din categoriile esenței, calității, cantității, relației, timpului și spațiului etc. ne vorbesc despre același „bine”, însă aplicat unor naturi diferite.

Dar e limpede că înțelegând lucrurile în acest fel, acceptăm relativismul în analiza binelui, căci nu e vorba atât de un „bine în sine”, cât de un „bine” diferit de la o activitate la alta, „pentru că unul este binele vizat de medicină, altul cel vizat de strategie și așa mai departe [...] În medicină este desigur sănătatea, în arta strategiei victoria, în arhitectură casa, în altele altul. Dar totdeauna, în orice acțiune sau în orice decizie, binele reprezintă scopul, pentru că în vederea lui se fac toate celelalte”<sup>9</sup>. În pofida acestui relativism al domeniului, judecând din perspectiva *scopului*, atrage atenția Aristotel, putem vorbi de o anumită desăvârșire atunci când scopul binelui este urmărit numai pentru sine, ajungându-se astfel la fericire (ca bine suprem). În acest proces de desăvârșire este implicată, evident, o gradare, respectiv o „ameliorare” pe scala binelui.

Totodată, din moment ce se admite un proces de desăvârșire a binelui, trebuie să acceptăm că avem de-a face cu o viziune a continuului și discretului (divizibilului), virtutea fiind – în concepția lui Aristotel – măsura justă între extrema minusului și extrema plusului, așa cum, de exemplu, virtutea curajului „este linia de mijloc între frică și temeritate”<sup>10</sup>, virtutea cumpătării ca măsură între dureri și plăceri etc. Iar dacă omul este definit drept „animal rațional”, înseamnă că virtutea umanului, natura

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 276.

<sup>8</sup> Vezi și Ioan Biriș, *Lucian Blaga. Conceptele dogmatice*, Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2020, în special cap. IV.

<sup>9</sup> Aristotel, *Etica nicomahică*, p. 15.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 43.

acestui, este dată de măsura justă între „brută” (extrema minusului) și „zeu” (extrema plusului). Și cum orice virtute este definită pe o scală între „minus” și „plus”, rezultă că și natura umană este ameliorabilă, prin actualizarea potențialităților sale.

Există însă o limită a ameliorării? Când punem această întrebare, trebuie să conștientizăm una din diferențele filosofiei aristotelice de aceea a lui Platon. Anume, dacă pentru Platon „participarea” sufletului uman la Idee (la Divinitate), respectiv procesul de „imitație”, este exprimat printr-un raport de descendență de la model la copie, la Aristotel, dimpotrivă, acest raport este unul de ascendență către starea de perfecțiune, o ascendență care înseamnă ameliorare, remediere a slăbiciunilor naturii umane. „Divinitatea omului – comentează și Pierre Aubenque – este mai puțin degradarea divinului în om, cât nesfârșita aproximare a divinului de către om... Omul «se immortalizează» nu ridicându-se deasupra lui însuși, ci desăvârșindu-se întru ceea ce este”<sup>11</sup>. Or, desăvârșirea omului „întru ceea ce este” înseamnă o ameliorare progresivă, dar în limitele naturii sale umane, înseamnă să faci „omul mai om”, nu altceva decât om!

Așadar, pentru Aristotel, limitarea la natura umană îndeplinește un rol normativ. Dar în istoria gândirii filosofice rolul naturii umane n-a fost înțeles totdeauna așa. Fără să ne propunem o investigație amănunțită în istoria filosofiei, pentru nevoile acestui studiu e suficient să amintim, în perioada modernă, pozițiile lui Hobbes și Kant. În lucrarea sa, *Leviatanul*, Hobbes vorbește despre „natură”, despre „natura umană” în alt sens decât o făcea Aristotel. Anume, discutând despre dreptul suveranității lui Dumnezeu „ca fiind întemeiat doar în natură”, dar și despre drepturile naturale, despre „dictatele rațiunii naturale”<sup>12</sup>, Hobbes are în vedere natura umană ca „dat”, în virtutea faptului că, în concepția sa, nu avem decât două feluri de cunoaștere<sup>13</sup>, respectiv „cunoașterea faptelor” (a ceea ce este „dat”) și cunoașterea consecvenței (numită știință, adică o cunoaștere condițională, rațională). Dacă la Aristotel „natura umană” este ansamblu de posibilități și, totodată, limită superioară<sup>14</sup> întru perfecționarea morală a omului, la Hobbes același termen de „natură umană” are valența unui „dat brut”, semnificând o limită inferioară, care trebuie depășită (deschizându-se astfel calea către un viitor transumanist).

La rândul său, Kant apreciază că se impune „să numim bun” ceea ce „trebuie (*muss*) să fie în judecata oricărui om cuminte un obiect al facultății de a râvni”<sup>15</sup>, spre deosebire de ceea ce este rău (ca obiect de aversiune). Cu precizarea că lucrurile pot apărea destul de complicate uneori, când, de exemplu, s-ar putea să numim

<sup>11</sup> Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, traducere de Daniela Gheorghe, București, Editura Teora, 1998, pp. 393–394.

<sup>12</sup> Thomas Hobbes, *Leviatanul*, traducere de Alexandru Anghel, București, Editura Herald, 2017, p. 275.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>14</sup> Bernard Baertschi, *De l'humain augmenté au posthumain. Une approche bioéthique*, p. 148.

<sup>15</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, București, Editura IRI, 1995, p. 91.

„rău” ceea ce trebuie să privim ca „bun”, filosoful german dând exemplul unei operații chirurgicale, pe care o putem resimți ca un „rău”, dar rațional s-o socotim „bună”. Punând accentul pe noțiunea de „persoană rațională”, etica lui Kant face din perfecționarea morală o datorie față de sine, deci un imperativ etic al ameliorării.

Dacă ideea de ameliorare a ființei umane, de perfecționare indefinită a acesteia este acceptată adesea fără rețineri, ceea ce se contestă frecvent sunt mijloacele utilizate, precum și unele „ameliorări” discutabile. Dezbaterile contemporane sunt uneori foarte aprinse, mai ales în legătură cu faptul dacă natura umană trebuie sau nu păstrată cum a fost, dacă e cazul ca aceasta să fie transformată radical sau nu etc. Neînțelegerile își au nu de puține ori sursa în neclaritățile conceptuale privind termenii de „ameliorare” și de „natură umană”. Iată de ce credem că e nevoie de o clarificare a modalităților de conceptualizare a acestora, modalități care, de regulă, nu sunt explicate de către autorii unor astfel de texte.

Transumanismul sau postumanismul nu reprezintă doar o temere față de viitorul ființei umane, o frică față de ceva necunoscut, ci este și o sfidare pentru ordinea conceptuală. Cum să conceptualizăm pentru o cât mai bună înțelegere linia de teoretizare de la uman la transuman? Unele deschideri către procesul de conceptualizare ni le oferă chiar Aristotel, de aceea am insistat mai mult asupra ideilor sale în paginile anterioare. Cum am văzut, el acceptă o „ameliorare” indefinită, dar în cadrul, în limitele naturii umane. Respectând limita superioară a naturii umane (ca ansamblu de posibilități), ameliorările se pot face așa cum, logic vorbind, procesul de predicție poate continua indefinit într-un cadru dat.

## 2. DOUĂ MODURI DIFERITE DE CONCEPTUALIZARE

Problema e că teoretizarea aristotelică deschide două perspective, care uneori sunt greu de împăcat. Pe de o parte, recunoscând posibilitatea unor ameliorări succesive și indefinite, ni se deschide o cale a discretului, pe care am putea s-o numim „nominalistă”, în măsura în care accentul se pune pe ameliorări ca stări de fapt, ca entități distincte. Pe de altă parte, recunoscând natura umană drept o „constantă” imperativă, o condiție care să regleze ameliorările, accentul se mută pe o anumită continuitate (ca realitate abstractă), această cale putând fi numită una „realistă”.

Întrebarea extrem de dificilă care se poate ridica în acest moment este următoarea: dacă pornim de la o anumită ameliorare din lungul șir al ameliorărilor pe axa timpului, e posibil ca din acea ameliorare (ca stare de fapt) să inferăm și ceva diferit de ea (să spunem, starea de transumanism la un moment dat)? Mai general: din ceva „dat” (un „dat brut” pentru cunoaștere) putem infera ceva deosebit de acel dat? Centrată pe raportul subiect – predicat, logica aristotelică pare blocată în fața unei astfel de întrebări, deoarece, așa cum remarca Bertrand Russell, această logică nu este aptă să analizeze corect o ordine serială. Or, tocmai asta face

noua logică, acest progres în logică fiind asemănat de către Russell cu acela realizat de către Galilei în fizică<sup>16</sup>. După opinia lui Russell, dacă judecăm lucrurile în perspectivă serială, așezând, în cazul nostru, diferitele ameliorări într-o ordine progresivă, atunci, pe baza asemănarilor de la o ameliorare la alta, putem discuta de o anumită continuitate, ceea ce permite un răspuns pozitiv la întrebarea de mai sus.

Căci, ne spune Russell, perspectiva serială de analiză ne permite să considerăm diferitele entități (stări de fapt date) ca funcții logice, ne permite să construim „linii” și „puncte”, precum în matematică. Numai că, sub aspect logic, continuitatea nu este nici necesară, nici suficientă. Nu este necesară, crede Russell, deoarece stările care urmează în serie, fiind încă neobservate, rămân doar ipotetice (așa cum ipotetic, deocamdată, este și transumanismul). Și nu este nici suficientă, întrucât în procesul serial putem întâlni gradații care nu asigură o continuitate certă.

O interpretare cât se poate de intuitivă a unor astfel de situații ne este oferită de către Charles Sanders Peirce. În concepția acestuia există trei tipuri de forme logice: termenul, propoziția și inferența. Iar logica este văzută ca un studiu al semnelor, un semn fiind un lucru ce ține locul unui alt lucru (secund), dar asta se întâmplă pentru al treilea lucru (care este gândul interpretantului)<sup>17</sup>. De aceea, el va introduce și terminologia de „primeitate” (*Firstness*) ca figură formală pentru ceea ce este „dat” (care există în el însuși); apoi „secunditatea” (*Secondness*) ca figură formală pentru diadă, pentru raportul primei entități cu o a doua; și, pentru interpretant, „terțialitatea” (*Thirdness*), ca figură formală a raportului dintre interpretant și celelalte două entități. Putem spune atunci că „semnul” este bine definit de triada obiect (O) – semn (S) – interpretant (I). Cu precizarea că elementele triadei (O, S, I) sunt legate prin relații de determinare<sup>18</sup>, în sensul că „O” determină pe „S” și „S” determină pe „I”.

Așa stând lucrurile, comentează Robert Marty, înseamnă că pentru un număr  $n$  de situații legate între ele prin determinații succesive (numite de către Peirce și „protosemne” de lungime  $n$ ), vom putea scrie:

$$A_1 \rightarrow A_2 \rightarrow \dots A_{n-1} \rightarrow A_n \text{ (PSn)}$$

(în această serie, orice  $A_i$  din înșiruirea  $A_1 \dots A_n$  poate denota orice obiect de gândire, indiferent că se referă la lucruri reale sau nu, iar PSn semnifică protosemnul de lungime  $n$ )

Ne aflăm într-o situație similară cu aceea din matematica numerelor, Peirce considerând că, de exemplu, așa cum în sistemul numerelor cardinale (de la zero în sus) relația antecedentă în ordinea mărimii este o relație generativă<sup>19</sup>, tot așa și clasele generale (ca ansambluri de posibilități în ordinele seriale) sau colecțiile dintr-o

<sup>16</sup> Bertrand Russell, *Cunoașterea lumii exterioare*, traducere de D. Stoianovici, București, Editura Humanitas, 2013, p. 72.

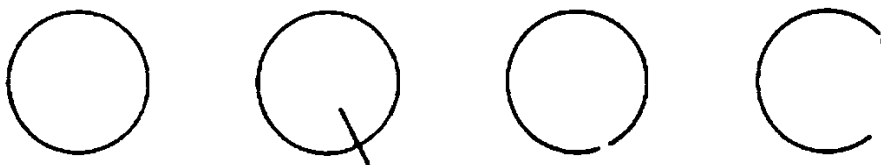
<sup>17</sup> Vezi Charles S. Peirce, *The New Elements of Mathematics*, editated by Carolyn Eisele, The Hague, Mouton & Co. B. V., Publishers, 1976, p. 331.

<sup>18</sup> Robert Marty, „The trichotomic machine”, în *Semiotica*, vol. 2019, nr. 228, mai 2019.

<sup>19</sup> Charles S. Peirce, *The New Elements of Mathematics*, p. 341.

serie ajung să formeze (determinant-generativ) un continuum. E drept, ne spune Peirce, pentru nominaliști, aceste posibilități sunt simple ficțiuni, dar pentru realiști ele sunt o modalitate a ființei, o modalitate care poate fi „reală”, aidoma unei legi a naturii. Logicianul Peirce mărturisește că el ar dori să ocolească această dispută, însă nu poate să nu recunoască faptul că generalul ca formă logică rămâne o posibilitate eternă a gândirii<sup>20</sup>. Căci, dacă e adevărat că dat-ul oferit de simțuri constituie materia experienței, iar intervenția conștiinței ne apare ca o spărtură în experiență, e tot atât de adevărat că forma logică este „cimentul care le leagă împreună”<sup>21</sup>.

Cum să înțelegem, totuși, perspectiva discretului (nominalistă) și perspectiva continuului (realistă) luate împreună, ca două căi ce pot fi urmate în conceptualizare? Răspunsul lui Peirce ne conduce la geometria liniei. După acest autor, orice clasă sau colecție poate fi considerată un continuum, așa cum o linie poate reprezenta o colecție de puncte, iar trecerea de la continuum la discret poate fi redată intuitiv precum în figurile de mai jos<sup>22</sup>:



1. Linie continuă 2. Marcarea unui punct 3. Dublarea punctului 4. Explozie de puncte

Astfel, figura 1 reprezintă o linie continuă închisă, un cerc, caz în care discretul (dorit de nominaliști) nici nu poate fi sesizat. Dar, dacă pe acest continuum vom marca un punct (figura 2), înseamnă că avem deja un semn de discontinuitate. Apoi, în figura 3, prin inserarea unui mic spațiu între capetele liniei, punctul inițial de marcare se dublează, pentru ca, în următorul moment (figura 4), să avem o explozie de puncte, respectiv o multiplicitate care, uneori, poate masca în întregime dimensiunea continuului.

În plus, subliniază Peirce, sfârșitul unei linii (în cazul nostru, să zicem, sfârșitul unei serii de ameliorări ca desăvârșiri în continuul naturii umane, în sensul lui Aristotel) poate fi echivalentul unei explozii, asemenea apariției entităților iraționale, apoi reale în intervalul de la 0 la 1. Dacă nu acceptăm continuitatea reală, așa cum interpretează nominaliștii, atunci va trebui să procedăm în maniera lui Kant, adică să susținem că spațiul și timpul nu pot avea decât o continuitate subiectivă. Invers, dacă acceptăm o anumită realitate pentru continuitate (deci, în perspectivă realistă), atunci respectiva realitate constă în aceea că în ființa lucrurilor, crede Peirce, există ceva care corespunde procesului de raționament, care corespunde

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 352.

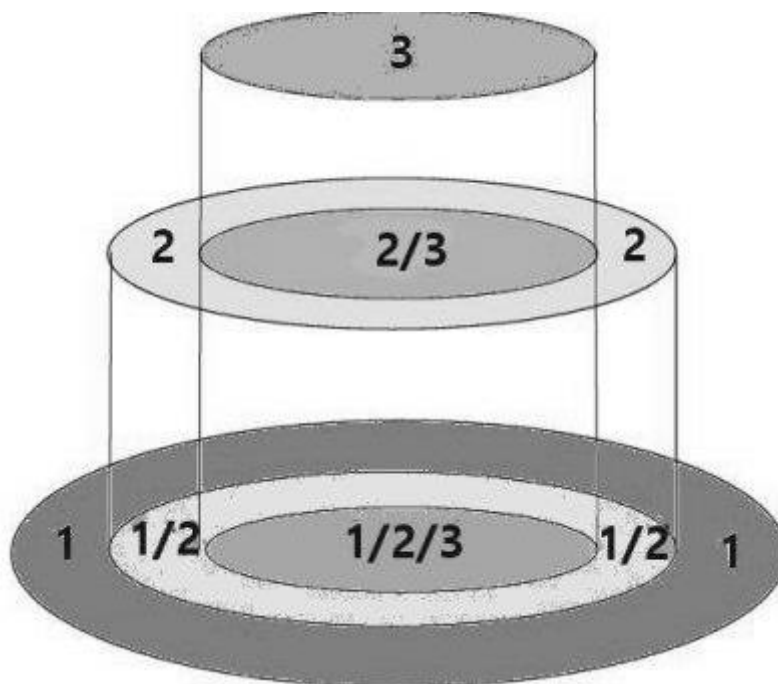
<sup>21</sup> *Loc. cit.*

<sup>22</sup> Charles S. Peirce, *op. cit.*, p. 342.



unei logici a evenimentelor<sup>23</sup>, întreaga natură putând fi socotită un proces de „silogizare”.

Acceptând continuitatea într-o serie de situații, se poate realiza un „podium” al categoriilor<sup>24</sup>, precum în figura următoare:



Astfel, discul cu numărul 1 cuprinde ansamblul posibilităților pure care corespund formei logice a „primeității”, discul 1/2 este constituit din acele forme din „primeitate” care se actualizează în discul 2 (al secundității), iar discul 2/3 conține formele care se actualizează în discul 3 (al terțialității). Problema e că procesul de trecere de la un nivel la altul poate cunoaște și constituenți „degenerați”, diverse „accidente” în continuitatea unei serii, așa cum transumanismul ar putea fi considerat (mai ales de către bioconservatori) drept o fază „degenerată” față de continuul naturii umane sau un „accident” nedorit.

Modelul geometriei liniei a fost încercat și de către alți autori, care au ținut însă seamă de cerințele geometriilor neeuclidiene de a considera „punctele” nu ca entități simple, ci ca entități complexe, imaginate ca niște volume. De exemplu, Whitehead propune un model în care „punctele” să nu mai fie socotite drept entități

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 344.

<sup>24</sup> Vezi și Robert Marty, *Le „podium” des catégories universelles de Peirce et leurs cas dégénérés*, disponibil la: [https://www.academia.edu/41574146/Le\\_podium\\_des\\_catégories\\_de\\_Peirce](https://www.academia.edu/41574146/Le_podium_des_catégories_de_Peirce)

„prime”, ci entități derivate după o relație de incluziune, în sensul de relație de „conținere”<sup>25</sup> topologică. Numai că, față de funcționalitatea acestei relații se ridică imediat o întrebare dificilă<sup>26</sup>: care este natura congruenței între „punctele” derivate, e vorba doar de o convenție sau de un fapt de observație?

Un alt autor, e vorba de Jean Nicod<sup>27</sup>, crede că, pornind de la datele de observație, putem construi diferite geometrii senzoriale, în care să se țină seamă atât de incluziunea spațială, cât și de incluziunea temporală. Dar, în continuare, trebuie avute în vedere multe alte relații, precum cele de asemănare, precedență, interioritate/exterioritate, penetrație, continuitate, dar și de interferență, separare, prelungire, succesiune și simultaneitate etc. Putem vorbi însă de realizarea de serii ordonate numai acolo unde proprietatea tranzitivității este respectată pentru a se constitui continuitatea<sup>28</sup>. Între diferitele geometrii ale senzorialului dispunem și de geometria liniei, bazată pe două relații, cele de succesiune și de asemănare globală. În timp ce succesiunea presupune legile de asimetrie, tranzitivitate și conectivitate (pentru constituirea unei serii), asemănarea globală dispune de legile simetriei, tranzitivității și non-conectivității (permițând constituirea de clase de fapte asemănătoare).

Disponem așadar de modele și de încercări destul de sofisticate pentru a înțelege cele două modalități de conceptualizare („nominalistă” și „realistă”) implicate și în subiectul de analiză din acest studiu. De ce rămânem, totuși, cu un sentiment de insatisfacție? Pentru că raportul acesta între discret (faptele discrete și observabile de ameliorare umană) și continuu (natura umană așa cum a fost gândită de Aristotel) pare să scape mereu unei soluții sau alteia. Căci, la limită, chiar dacă reușim să demonstrăm continuitatea (renunțând la „punctele” euclidiene în favoarea volumelor ce se includ în serii), măsurarea ei nu poate fi nicicând continuă, ci necesar discretă<sup>29</sup>, elucidarea raportului continuu – discret constituind una din cele mai mari provocări ale științei la adresa filosofiei contemporane<sup>30</sup>.

Deschiderea problemei de către Aristotel vizează în continuare numeroase dificultăți. Conceptul de „natură umană” (devenit principiu etic) definește ceea ce este ființa umană (care poate fi ameliorată), dar, prin însăși acea caracterizare din definiție (= animal rațional), ne spune și ce nu este și ce nu poate deveni. Pentru a se ajunge la „transuman”, ar însemna ca ființa umană (în proces indefinit de ameliorări) să dobândească, la un moment dat, cel puțin o caracteristică „transumană”. Dar această nouă caracteristică nu este tot o „ameliorare”? Dacă ea reprezintă tot o ameliorare, atunci etapa „transumană” se raportează în continuare la „uman”, nefiind o

<sup>25</sup> Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, New York, The Free Press, 1969, p. 348.

<sup>26</sup> Pentru o discuție amănunțită, vezi și Ioan Biriș, *Limbajul și crampele mintale*, București, Editura Eikon, 2021, capitolul despre Whitehead.

<sup>27</sup> Jean Nicod, *La géométrie dans le monde sensible*, nouvelle édition, Paris, PUF, 1962.

<sup>28</sup> Vezi și Ioan Biriș, *Limbajul și crampele mintale*, capitolul despre Nicod.

<sup>29</sup> \* \* \* *Elaboration et justification des modèles*, Paris, Maloine, 1979, p. 93.

<sup>30</sup> Am tratat pe larg acest subiect în Ioan Biriș, *Totalitate, sistem, holon*, ediția a doua, completată, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2007, îndeosebi capitolul III.

ruptură totală sau o relație de excludere între „uman” și „transuman”, continuitatea triumfând. La urma urmei, susțin unii autori, noi nu știm dacă viitorii roboți și cyborgi<sup>31</sup>, infinit mai inteligenți ca noi, vor avea dorințe și aspirații nonumane. Dacă aceștia își vor propune aceleași scopuri ca și ființele umane (să fie mai raționali, mai buni etc.), atunci „condiția postumană va fi uimitor de umană”<sup>32</sup>.

Iată o viziune optimistă! Dar și numărul scepticilor este mare. Nu avem nicio certitudine că acei roboți și cyborgi își vor „propune” aceleași scopuri ca și ființele umane. Revenind la problemele noastre de conceptualizare, nu trebuie să uităm nici efortul lui Quine de a salva „nominalismul”, după ce s-a convins că în conceptualizarea din știința contemporană intră în mod obligatoriu matematizarea. Dacă a fi ceva determinat înseamnă, în definitiv, a fi valoarea unei variabile, e limpede că perspectiva realistă s-a impus. Însă prin postularea de „rupturi”, de discontinuități nete în trama existenței, perspectiva nominalistă își arată mereu rezistența.

Dificultățile se amplifică atunci când trecem în domeniul valorilor, în cazul de față al valorilor etice și bioetice. Dacă e să-l ascultăm și pe D.D. Roșca, atunci se cuvine să ținem seamă de faptul că nu numai „trebuie” derivă din „este”, ci și „este” ar urma să fie dedus din „trebuie”. Altfel spus (și aplicat la subiectul nostru), firește că efortul de conceptualizare se desfășoară în perimetrul cunoașterii, ceea ce ne atrage atenția că formularea unui imperativ, a unui enunț normativ va trebui să fie derivată din ceea ce ne spune cunoașterea că „este”. Dar când nu cunoaștem încă ceea ce „este” (cum e cazul transumanului), atunci, pe bază de observație la momentul respectiv, guvernele și alți factori de decizie vor trebui să impună anumite hotărâri, să decidă un cum „trebuie”, iar realitatea lui „este” să decurgă din acel „trebuie”.

Normele și valorile din societate sunt „obiecte” culturale, adică au o altă natură decât „obiectele” fizice, biologice (într-un cuvânt, „naturale”). Dacă „obiectele” științei, prin procesul de conceptualizare, după cum am văzut, se constituie pe baza unor relații obiective de asemănare, de incluziune, de succesiune și continuitate etc., în schimb, „obiectele” cultural-spirituale, așa cum a observat și Carnap, se constituie prin relații de manifestare. Ceea ce înseamnă că aceste „obiecte”, numite de obicei „valori” (așa cum sunt și valorile etice), se constituie prin acte de „trăire”, de „trăire”, de exemplu, a datoriei etice sau a responsabilității. Va trebui să ținem seamă atunci că și compatibilitatea sau incompatibilitatea dintre principiile etice (în cazul de față între cele de ameliorare umană și de natură umană) vizează nu doar dimensiuni logice, ci și dimensiuni ale „trăirii” lor, acestea din urmă complicând mereu analiza.

<sup>31</sup> Bernard Baertschi, *op. cit.*, p. 145.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 153.

