

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

VINÍCIUS SILVA DE OLIVEIRA



O CORPO EM MEIO ÀS MÁQUINAS ESPIRITUAIS:
CRÍTICA À NARRATIVA SOTERIOLÓGICA DO TERASEM MOVEMENT E SUAS
CONCEPÇÕES PÓS-HUMANISTAS

VINÍCIUS SILVA DE OLIVEIRA

O CORPO EM MEIO ÀS MÁQUINAS ESPIRITUAIS:
CRÍTICA À NARRATIVA SOTERIOLOGICA DO TERASEM MOVEMENT E SUAS
CONCEPÇÕES PÓS-HUMANISTAS

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação Profissional da Faculdade Unida de Vitória – 18/02/2022.



Trabalho de Conclusão de Curso na forma de Dissertação de Mestrado Profissional como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade Unida de Vitória. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. Área de Concentração: Religião e Sociedade. Linha de Pesquisa Religião e Espaço Público.

Orientador: Abdruschin Schaeffer Rocha

Vitória - ES

2021

Oliveira, Vinícius Silva de

O corpo em meio às máquinas espirituais / Crítica à narrativa soteriológica do Terasem Movement e suas concepções pós-humanistas / Vinícius Silva de Oliveira.

-- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2021.

vii, 109 f. ; 31 cm.

Orientador: Abdruschin Schaeffer Rocha

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2021.

Referências bibliográficas: f. 101-109

1. Ciência da religião. 2. Religião e espaço público. 3. Pós-humanismo.
4. Tecnologias emergentes. 5. Fenomenologia do corpo. 6. Ética. - Tese.
- I. Vinícius Silva de Oliveira. II. Faculdade Unida de Vitória, 2021. III. Título.

VINÍCIUS SILVA DE OLIVEIRA

O CORPO EM MEIO ÀS MÁQUINAS ESPIRITUAIS:
CRÍTICA À NARRATIVA SOTERIOLÓGICA DO TERASEM MOVEMENT E SUAS
CONCEPÇÕES PÓS-HUMANISTAS

Trabalho de Conclusão de Curso na forma de
Dissertação de Mestrado Profissional como
requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade
Unida de Vitória. Programa de Pós-Graduação
em Ciências das Religiões. Área de
Concentração: Religião e Sociedade. Linha de
Atuação: Religião e Espaço Público.

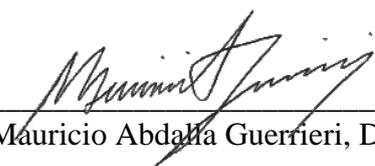
Data: 18 fev. 2022.



Abdruschin Schaeffer Rocha, Doutor em Teologia, UNIDA (presidente).



Osvaldo Luiz Ribeiro, Doutor em Teologia, UNIDA.



Mauricio Abdalla Guerrieri, Doutor em Educação, UFES.

AGRADECIMENTO

Inicialmente gostaria de agradecer à Faculdade Unida de Vitória, representada na pessoa do Prof. Dr. Wanderley Pereira Rosa, diretor geral da instituição, por ter cedido a bolsa de estudos no Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões. Realizar esse mestrado foi um sonho que só foi possível através dessa oportunidade. Mais uma vez aqui expresso a minha gratidão.

Quero agradecer à Lícia Maciel, minha esposa por ter me aturado durante esse processo de redação. Ela foi obrigada a ler esse texto algumas vezes, me ouvir recitá-lo, me ouvir reclamar, e tantas outras coisas, o que se constituiu num desafio conviver com um mestrando tão rabugento e reclamão quanto este.

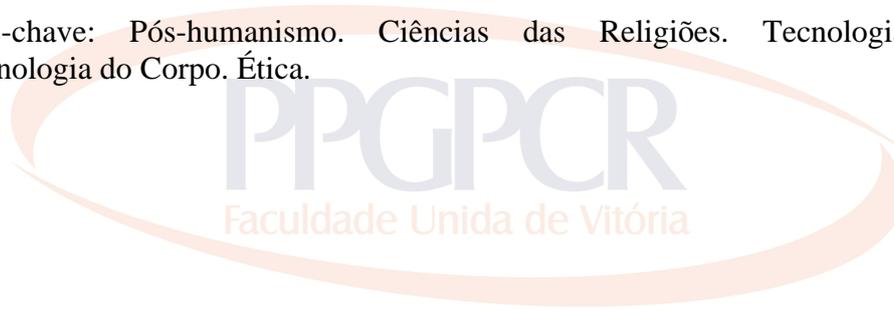
Agradeço a todo apoio dado pela Profa. Dra. Claudete Beise Ulrich, pelo suporte, por sempre estar presente através de seus conselhos e orientações (que não foram poucos), sejam acadêmicos ou para a vida. Tem sido uma honra enorme compartilhar essa jornada acadêmica com a Sra. desde o estágio da graduação, em 2017.

Fica aqui registrado meu agradecimento a toda equipe da Faculdade Unida de Vitória, à coordenação do programa, na pessoa do Prof. Dr. Osvaldo Ribeiro, e do meu orientador, Prof. Dr. Abdruschin Rocha.

RESUMO

O presente trabalho de dissertação se propõe apresentar o tema do pós-humanismo, apontando suas principais linhas de pensamento, bem como, a expressão religiosa *Terasem Movement*, que nasce nesse meio. O pós-humanismo, em linhas gerais, se caracteriza pela busca do melhoramento da raça humana utilizando-se das NBIC's — nanotecnologia, biotecnologia, informática (*big data*, *learning machine*, internet das coisas) e cognitivismo (inteligência artificial e robótica) — ou simplesmente tecnologias emergentes. Guiaremos esse trabalho a partir do seguinte problema: as tecnologias emergentes aliadas ao discurso de alguns grupos pós-humanistas estão gerando novas expressões religiosas. Para tal apresentaremos as Ciências das Religiões, em especial o Mestrado Profissional da Faculdade Unida, como uma ferramenta para leitura desses eventuais elementos religiosos envolvidos com o desenvolvimento dessas tecnologias. Além disso, para melhor compreensão do discurso de alguns representantes do pós-humanismo, discutiremos a ideia do corpo pós-humano. Para isso lançaremos mão da Antropologia do Corpo, de David Le Breton, associada às teses da Fenomenologia do Corpo, de Michel Henry. Por fim, discutiremos a importância de analisar a relação sociedade-tecnologia-religião, o problema em volta do corpo pós-humano e apresentaremos uma proposta de ética a ser seguida na pesquisa, desenvolvimento e produção dessas tecnologias emergentes.

Palavras-chave: Pós-humanismo. Ciências das Religiões. Tecnologias emergentes. Fenomenologia do Corpo. Ética.



ABSTRACT

This dissertation work aims to present the posthumanism theme, pointing its main lines of thought, and the religious expression Terasem Movement, grounded in a salvation by technology. Posthumanism in general is characterized by the search for human improvement using the NBIC's - nanotechnology, biotechnology, internet (big data, learning machine and internet of things) and cognitive science (artificial intelligence and robotics) - or, simply said, the emerging technologies. This work will be guided by the following problem: emerging technologies combined with the discourse of some posthumanist groups are generating new religious expressions. To this end we will be presenting the Sciences of Religions, especially from the Professional Masters from Faculdade Unida, as a tool for reading these possible religious elements involved with the development of these technologies. Furthermore, for better comprehension of some posthumanism representatives' discourses, we will discuss the new posthuman body idea. To achieve that, we will make use of the Anthropology of the body from David Le Breton, associated with the thesis of the Phenomenology of the Body, by Michel Henry. Lastly we will discuss the importance of analyzing the society-technology-religion connexion, the problems around the posthuman body and will be presenting a proposition of ethics to be followed during the research, development and production of these emerging technologies.

Keyword: *Posthumanist. Religious Studies. Emergent Technologies. Body Phenomenology. Ethic.*

PPGPCR
Faculdade Unida de Vitória

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 SOBRE O PÓS-HUMANISMO E SUAS IMPLICAÇÕES	15
1.1 Uma breve história do pós-humanismo.....	16
1.2 Transumanismo e bioconservadorismo	25
1.3 Reencantamento tecnológico do mundo: o impacto transumano cibernético e suas aproximações religiosas.....	37
2 ANTES, O HUMANO: POSSÍVEL LEITURA DO FENÔMENO RELIGIOSO DE ORIGEM PÓS-HUMANISTA PELA ÓTICA PROFISSIONAL DAS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES COM ÊNFASE NA EXPERIÊNCIA HUMANA NO CORPO	47
2.1 Sugestão de análise do fenômeno religioso baseado nas ideias pós-humanistas por meio da aplicação profissional do instrumental das Ciências das Religiões.....	48
2.2 O corpo como resistência: pelas lentes de uma antropologia do corpo.....	57
2.3 A experiência do corpo, no corpo e para o corpo: uma fenomenologia do corpo por Michel Henry	66
3 DEPOIS DO HUMANO, O PÓS-HUMANO?	74
3.1 O transumanismo cibernético como fenômeno religioso	75
3.2 Crítica ao corpo pós-humano cibernético.....	83
3.3 Apontamento de uma ética humanizadora para o uso das tecnologias emergentes	91
CONCLUSÃO.....	97
REFERÊNCIAS	101

INTRODUÇÃO

As máquinas constituem um dos pilares que sustentam o funcionamento da sociedade contemporânea. Os avanços tecnológicos e biotecnológicos estão presentes nos mais diversos instantes da vida humana, e os estudos sobre o tema acenam gradativamente para uma análise bastante singular da interação homem/máquina. Nota-se uma redefinição da relação entre os elementos, que se mesclam e que podem, em um futuro próximo, transformar-se naquilo que hoje é conhecido como “ciborgue” (o homem-máquina).¹ A fusão corpo-máquina, à luz dessa nova perspectiva, traz o corpo para o centro das reflexões, a partir do qual é possível analisá-lo em seus aspectos biológicos, culturais, sociais e históricos.² São inaugurados, dessa forma, um novo paradigma e um novo olhar para a matéria humana e seu futuro biotecnológico.³

A ótica da “pura biologia” se revela insuficiente para avaliar a humanidade que se insere em tal contexto, visto que os usos de próteses e extensões são possibilidades atuais e reais, capazes de aproximar os indivíduos desse campo misto da fusão, que é a hibridologia.⁴ Vilaça e Dias, ao citarem Savulescu, preveem que os avanços biotecnológicos, em face do rápido desenvolvimento científico do século XXI, poderão transformar também os tradicionais paradigmas da moralidade. Tal discussão refere-se a um cenário em que não se enfrentam mais questões como a compreensão dos animais não humanos, mas a compreensão de um outro tipo de não humano: o chamado *pós-humano*.⁵ O pós-humanismo, corrente filosófica que prenuncia, às vezes de forma escatológica, novas perspectivas para o futuro da humanidade, reúne cooperativamente diversas áreas do saber (filosofia, saúde, tecnologia entre outras) com o objetivo de modificar/melhorar a natureza humana, visando o prolongamento do tempo de vida e superação da morte e finitude humana.⁶ É válido ressaltar, também, a existência de uma

¹ ALVES, Artur Matos. *Criador e criatura: o papel das tecnologias da informação e comunicação no novo contexto das tecnologias emergentes*. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) - Faculdade de Ciências Sociais e Humana, Universidade de Lisboa, 2009. p. 173. [pdf].

² CHEMELLO, Oscar Roberto. *Ressurreição da carne: salvação para as (de) formações do corpo em tempos de pós-humano*. 2010. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-graduação em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2010. p. 12. [pdf]

³ Chemello, Oscar Roberto. Ciborgue e imortalidade da carne: tecnologia e ressurreição da carne. In: CONGRESSO ANUAL DA SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, SOTER., XXII, 2009. *Anais...* v. 2. edição digital. São Paulo: paulinas, 2009. [n.p.]. [pdf].

⁴ ALVES, 2009, p. 173.

⁵ SAVULESCU, 2009 *apud* VILAÇA, Murilo Mariano; DIAS, Maria Clara Marques. Transhumanism and the (post) human future. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro. v. 24, n. 2, p. 341-362, 2014. p. 341. [online].

⁶ GONZÁLEZ-MELADO, Fermín Jesús. Transhumanismo (humanity+): la ideología que nos viene. *Pax Emerita*, [s.l.], v. 6, p. 205-228, 2010. p. 156, 206. [online].

vertente que promove ideias radicais (embora minoria), como a defesa do fim da raça humana e a consequente abertura de um caminho para a era pós-humana.⁷

Em *Human Nature in an Age of Biotechnology: the case for mediated Posthuman*, a pesquisadora Tamar Sharon descreveu, em termos gerais, a maneira como o pós-humanismo se configura atualmente, dividindo-o em quatro grupos, que poderiam ser resumidos da seguinte forma: o pós-humanismo radical ou crítico — movimento que nasce dentro da nova esquerda norte-americana que levanta diversas críticas à visão antropocêntrica do mundo; o pós-humanismo metodológico — caracteriza-se por estudos e pesquisas sobre a relação que vem se estabelecendo entre humano e máquina; o pós-humanismo liberal ou transumanismo (termo adotado para a vertente neste trabalho) — grupo que busca o melhoramento humano por meio da integração da humanidade com as máquinas; e, por fim, o pós-humanismo distópico ou bioconservador — grupo que é antagonista ao transumanismo, por achar que o uso da tecnologia na busca do melhoramento humano põe em risco a humanidade como um todo.⁸

A questão que norteia a pesquisa é: como novos fenômenos e discursos religiosos podem surgir a partir da interpretação do avanço tecnológico à luz de sua visão dos impactos dessa tecnologia sobre o humano? Neste trabalho será observada a narrativa religiosa que o *Terasem Movement* desenvolveu baseada em tecnologias (algumas já existentes e outras que estão em desenvolvimento inicial ou que configuram projeções especulativas de futuras tecnologias). Esse fato levanta a suspeita de que inúmeros outros pesquisadores e pesquisadoras das mais diversas áreas estão se voltando para a discussão, o que revela aqui a utilidade das Ciências das Religiões como importante ferramenta na compreensão desse novo fenômeno religioso que tem surgido com o advento tecnológico, seja ele realidade ou mera especulação. Dessa forma, buscaremos aproximar o pós-humanismo das lentes das Ciências das Religiões, para que, a partir dos seus pressupostos, possa ser identificada a presença ou não do elemento religioso nas propostas desse pensamento, observando, em especial a narrativa religiosa do *Terasem Movement*.

É de extrema importância tornar evidente que a dissertação não tem como objetivo a realização de uma descrição do estado real das tecnologias anunciadas pelos autores do pós-humanismo, em especial os transumanistas. Foge, portanto, ao propósito da pesquisa devido ao fato de que a maioria dessas tecnologias estão em fase de desenvolvimento ou são apenas

⁷DUQUE, João Manuel. Utopias neognósticas do pós-humano na cibercultura. Para uma leitura filosófico-teológica. *Perspectiva Teológica*, v. 48, n. 1, p. 163, 2016. p. 164. [online].

⁸SHARON, Tamar. Human Nature in an Age of Biotechnology: the case for mediated Posthuman. *Philosophy of Engineering and Technology*, v. 14, [s.l.]: Springer Science & Business Media, 2013. p. 5-6 [pdf].

especulações a respeito do futuro, sendo anunciadas somente por meios de comunicação midiáticos, sem passar pelos critérios e rigores acadêmicos. Tendo em vista tais colocações, as razões para usá-las neste trabalho podem ser questionadas. No entanto, é só por meio delas que podemos ter acesso às informações que nos ajudam a contextualizar o leitor em relação àquilo que tem sido veiculado nos meios de comunicação e na formação desse cenário criativo e imaginativo - o que muitas vezes não reflete o estado real dessas pesquisas e tecnologias.

Para tanto, servimo-nos da Antropologia do Corpo e da Fenomenologia do Corpo como nossos referenciais teóricos, e discutimos, a partir delas, o pós-humanismo como finalidade dos sujeitos que buscam alcançar sua grande ambição. Serão expostas, também, perspectivas vinculadas às Ciências das Religiões Aplicadas, com o intuito de verificarmos as possibilidades dos/das profissionais das áreas envolvidas no desenvolvimento e aplicação dessas tecnologias possam na análise desse fenômeno a partir das ferramentas que as Ciências das Religiões possam oferecer. Entendo, assim, que esse conhecimento sobre o fenômeno religioso também colabora no processo de reflexão e construção da sociedade.

Para a construção deste trabalho, recorreremos, como ferramenta metodológica, ao levantamento dos materiais já produzidos e publicados sobre o tema apresentado e suas afinidades. A metodologia escolhida para execução desse trabalho foi a pesquisa bibliográfica, que de acordo com Lakatos e Marconi, busca pela contribuição de fontes diversas, como livros, revistas e publicações para se buscar o estado da arte da questão estudada.⁹ E, a partir da pesquisa realizada, procura-se compartilhar o que tem sido feito em outras pesquisas e estudos relacionados ao tema aqui abordado¹⁰. A compreensão da função desse tipo de metodologia justifica o trabalho que identifica as informações e promove a interação entre elas, sendo essa a resposta para o problema proposto ou uma introdução para pesquisas posteriores.¹¹

Apesar dos prognósticos aparentemente positivos para um possível futuro pós-humano, alguns objetivos parecem ainda distantes e utópicos. Contudo, muitos dos conceitos e tecnologias que já foram desenvolvidos ou que estão em desenvolvimento se propõem a realizar um grande impacto no ser humano e em seus hábitos, o que inclui, também, sua religiosidade, justificando, assim, a pesquisa. Como proposto por Udo Tworuschka, a dissertação aqui elaborada possui um perfil de orientação à prática ao promover uma “investigação de como as

⁹ LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1990. p. 43.

¹⁰ CRESWELL, John W. *Projeto de pesquisa: método qualitativo, quantitativo e misto*. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 51.

¹¹ LAKATOS; MARCONI, 1990, p. 44.

tradições religiosas moldam (ativam, restringem, controlam) as esferas de vida e condições básicas da população religiosa”¹². Ao apontar para uma forma de analisar como as religiões alteram a realidade à sua volta, apresentamos para o profissional do campo das tecnologias emergentes como as Ciências das Religiões tornam-se uma interpretação possível no debate e resolução de possíveis conflitos presentes nas interações entre religião e tecnologia.

Dividiremos, então, a dissertação em três capítulos, subdivididos em três outras seções. Destacaremos, ao longo do primeiro capítulo, obras que apresentam o pós-humanismo e que se empenham em debater o tema por uma perspectiva que se aproxima da ideal neutralidade, sendo um desses autores o filósofo francês Luc Ferry, que contribuirá com suas ideias, principalmente na obra *A revolução transumanista*.¹³ O estudioso Francis Wolff, por sua vez, fornecerá material para a discussão, especialmente a partir de seu texto *Três utopias contemporâneas*¹⁴, enquanto Thierry Hoquet se destaca, sobretudo, por seu livro *Filosofia ciborgues*¹⁵. A divisão e a identificação dos principais grupos pós-humanistas, proposta por Tamar Sharon em *Human Nature in an Age of Biotechnology: the case for mediated Posthuman*¹⁶, serão frequentemente abordadas, e Ray Kurzweil¹⁷ (transumanista) e Francis Fukuyama¹⁸ (bioconservador) serão citados como principais representantes de duas dessas vertentes.

Diante do surgimento de uma religiosidade pós-humanista de linha transumanista (doravante tratada como religiosidade transumanista), nota-se a capacidade de fornecer matéria criativa para especulações sobre um suposto futuro. Da mesma forma, tal vertente cria o público-alvo para quem serão vendidos esses produtos tecnológicos que tentam cumprir promessas salvíficas. Ao longo das duas últimas seções do primeiro capítulo, apresentaremos o tipo de pós-humanismo que tem influenciado essa nova religiosidade. Citaremos, assim, exemplos de grupos religiosos que se formam ao redor da crença da salvação por meio da tecnologia. Desde já, é necessário perceber e ter em mente a maneira como uma demanda de caráter religioso tem estimulado a pesquisa e o desenvolvimento de novas tecnologias, bem como se atentar ao sujeito que irá consumi-las. Tworuschka aponta, justamente, para a capacidade de ressignificação do mundo que o humano religioso possui. No caso das

¹² TWORUSCHKA, 2018, p. 48.

¹³ FERRY, Luc. *A revolução transumana*. Baueri: Manole, 2018.

¹⁴ WOLFF, Francis. *Nossa humanidade: de Aristóteles às neurociências*. São Paulo: Unesp, 2012.

¹⁵ HOQUET, Thierry. *Filosofia ciborgue: pensar contra os dualismos*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

¹⁶ SHARON, 2013.

¹⁷ KURZWEIL, Ray. *The age of spiritual machines*. New York: Penguin Group, 2000; KURZWEIL, Ray. *A singularidade está próxima*. São Paulo: Itaú Cultural; Iluminuras, 2018.

¹⁸ FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: as consequências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

religiosidades transumanistas, há uma ressignificação desses produtos tecnológicos em sua busca pela superação dos limites e falhas humanas.

No intuito de discutir a maneira como tais empresas que se propõem a anunciar o desenvolvimento tecnológico tem se posicionado em relação à natureza humana, apontaremos, principalmente, o impacto do pós-humanismo transumanista cibernético nas Ciências Biológicas, Medicina e Informática. Destacaremos, também, a formação em Ciências das Religiões, tomando como exemplo o mestrado profissional da Faculdade Unida de Vitória. Tal curso funciona como um meio de fornecer ferramentas para que os profissionais possam identificar e lidar com o elemento religioso que surge com base nessas narrativas sobre tecnologia. Buscaremos apoio nos textos de Udo Tworuschka¹⁹, e em especial, de Osvaldo Luiz Ribeiro e Abdruschin Schaeffer Rocha²⁰, e no compêndio organizado por Frank Usarski e João Décio Passos²¹.

Faz-se importante, também, resgatar historicamente a concepção de corpo construída no Ocidente. Para isso, serão trabalhados no segundo capítulo as ideias desenvolvidas por David Le Breton e sua *Antropologia do Corpo*²², que investiga como esses conceitos influenciam a sociedade contemporânea. Dialogaremos, também, com a *Fenomenologia do Corpo*, de Michel Henry²³, apontando sua busca em romper com o dualismo corpo-espírito predominante no Ocidente. Vale destacar que o autor, ao indicar o corpo como um participante ativo da construção da subjetividade humana, o eleva à importância ontológica para a existência do humano.

Em continuidade com a estrutura dos capítulos anteriores, o terceiro capítulo será dividido em três seções. No primeiro momento, apontaremos o pós-humanismo transumanista do Terasem Movement como um fenômeno que surge mediante ao vácuo causado por um suposto fim das religiões. A segunda seção, por sua vez, discutirá a relação humano-corpo e a forma como o desprezo sociorreligioso ocidental pelo corpo encontra continuidade tanto no

¹⁹ TWORUSCHKA, Udo. Ciência prática da religião: considerações teóricas e metodológicas. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 577-588; TWORUSCHKA, Udo. Considerações sobre a ciência prática da religião. In: STERN, Fábio L.; COSTA, Matheus Oliva da (orgs.). *Ciência da religião aplicada: ensaios pela autonomia e aplicação profissional*. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 31-61. [pdf].

²⁰ ROCHA, Abdruschin Schaeffer; RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Ciência(s) da Religião Aplicadas: uma contribuição do mestrado profissional em ciências das religiões da Faculdade Unida de Vitória. *REVER*, São Paulo, v.9, n.2. p. 193-212, 2019. [online].

²¹ PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

²² LE BRETON, David. *Antropologia do Corpo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

²³ HENRY, Michel. *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: Realizações, 2012; HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: 2013.

transumanismo quanto na religiosidade que se forma ao redor dele. A terceira seção desse capítulo tem como objetivo traçar um fio condutor ético para se pensar “o como” e “quais os motivos” para desenvolver e promover tal produção tecnológica.

A pesquisa nasce, por fim, de uma inquietação diante das constantes e rápidas mudanças que a sociedade tem sofrido com o impulso das tecnologias emergentes. Simultaneamente, porém, essas alterações e suas expressões religiosas, criadas ao redor desses artefatos tecnológicos, parecem passar despercebidas aos olhos dos estudiosos da religião e dos profissionais envolvidos com a pesquisa e produção dessas tecnologias. Como mostra o artigo de Adelaide H. T. Casimiro e Wagner J. de Araújo, entre os anos de 2010 e 2020 é possível notar que são os artigos publicados no Brasil que buscam alguma relação entre religião e pós-humanismo. A pesquisa se serviu, como critério metodológico, do uso exclusivo dos termos pós-humanismo, pós-humano, *Posthumanism* e *Posthuman*, como os autores explicam em seu artigo. Dessa forma, são excluídos os artigos que tenham usado as palavras transumanismo, transhumanismo, transumano, transhumano, *transhuman* e *transhumanism* como homólogas ao pós-humanismo. Vale ressaltar que o transumanismo, conforme veremos mais adiante, é um dos grupos dentro do pós-humanismo. O mesmo trabalho buscou verificar artigos produzidos entre 2010 e 2020, apenas, excluindo, assim, os materiais publicados antes de 2010.²⁴

Isso se refletiu, por exemplo, na chamada do v. 1, n. 1 de 2021 da revista REVER para publicação de artigos sobre o tema do transumanismo, já que não houve colaboração dos pesquisadores da área de Teologia e Ciências das Religiões com artigos, o que levou a uma revisão do tema da revista há época.²⁵

Yuval Harari, em seu livro *Homo deus*, adverte aos que estão inseridos no campo religioso e de estudos da religião que a memorização e o debate de textos antigos, desprendidos da realidade que convulsiona descobertas científicas e tecnológicas, não são eficientes. Ainda que sagrados, tais documentos não são suficientes para responder às questões e desafios apresentados pelo progresso das transformações. É apropriado, portanto, debruçar-se sobre artigos científicos e debates a respeito das mais recentes descobertas. A consequência, caso o

²⁴ CASIMIRO, Adelaide Helena Targino; DE ARAÚJO, Wagner Junqueira. Pós-humanismo e pós-humano: revisão sistemática em bases científicas. *RDBCI: Revista Digital de Biblioteconomia e Ciência da Informação*, Campinas, v. 18, p. 1-19, 2020. p. 5,11. [online]. Importante observar que: considerando que no Brasil há uma discussão a respeito da nomenclatura transumanismo x transhumanismo, neste trabalho optamos pelo termo mais popular, transumanismo. O uso da palavra “homem”, quando usado por nós, está se referindo ao humano hetero do gênero masculino.

²⁵ CRUZ, Eduardo. Como tornar o trans-humanismo um objeto para a ciência da religião. *REVER*, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 7-12, 2021. p. 7. [online].

fato seja ignorado, é o risco de tornar obsoletos as religiões e os seus textos (tais quais os conhecemos)²⁶.



²⁶ HARARI, Yuval Noah. *Homo deus: uma breve história do amanhã*. São Paul: Companhia de Letras, 2016. p. 280-281.

1 SOBRE O PÓS-HUMANISMO E SUAS IMPLICAÇÕES

Braços biônicos, acesso à internet diretamente do cérebro, implantes que melhoram a cognição e busca pela longevidade são elementos que compõem boa parte da ficção científica. Tais fatores estimulam pesquisas que tentam imitar aquilo que é relatado em livros, filmes, séries e jogos. Segundo Harari, já ocorrem na atualidade pesquisas em laboratórios com macacos que possuem o objetivo de movimentar membros biônicos através de implantes conectados aos seus cérebros²⁷. Outro exemplo é que mesmo pacientes com paralisia (ou com a falta de algum componente) já estão operando computadores à distância por meio de chips ou eletrodos implantados em seu corpo²⁸.

O financiamento para essas pesquisas parte de grandes empresas, como Google, que destaca a popularidade crescente dessas ideias. As publicações, os colóquios, os debates nas universidades, nos hospitais, nos centros de pesquisas e em círculos políticos podem ser apontados como resultados dessa percepção e desse investimento realizado.²⁹ Nas eleições presidenciais norte-americanas de 2016, um dos candidatos, Zoltan Istvan, alicerçou sua pauta sobre a superação da morte por meio da tecnologia, pelo partido TransHumanist.³⁰

A ideia, ou as ideias, sobre pós-humanismo e pós-humano irão atravessar todo esse primeiro capítulo. Há diferentes grupos e divergências entre eles podem causar confusão na conceituação do vocábulo “pós-humano”. O termo, que pode significar um sujeito que superou o antropocentrismo e que possui uma chave de leitura do mundo que não seja puramente antropocêntrica, como defendem os pós-humanistas críticos. Mas pode também ser compreendido, como defende Ray Kurzweil, como um nome dado pelos transumanistas a um novo sujeito, a uma nova espécie (superior ao humano, que surge da relação humano-tecnologia) ou, por que não?, a um ser puramente tecnológico.³¹

Nota-se, portanto, que “pós-humano” é um termo genérico, e que se não for aplicado com o devido zelo e observado em seu devido contexto pode ser facilmente interpretado de forma errônea e grosseira. Para facilitar a compreensão do texto, assumiremos a aceção de “pós-humano” que diz respeito àqueles que buscam superar essa visão antropocêntrica do

²⁷ G1. *Empresa de Elon Musk mostra vídeo de macaco jogando videogame com a mente. Brasil.* 09 abr. 2021. [n.p.]. [online].

²⁸ HARARI, 2016. p. 53. Ver também: RIBEIRO, Marcelo. Homem paralisado se comunica ao imaginar que está escrevendo. *In: HYPESCIENCE.* 15 mai. 2021. [n.p.]. [online].

²⁹ FERRY, 2018, p. XXVII.

³⁰ MAUGHAN, Tim. O candidato a presidente dos EUA que faz campanha em um caixão. *In: BBC.* 17 dez. 2015. [n.p.]. [online].

³¹ FERRANDO, 2019, p. 960-961

humano e do mundo a sua volta, como veremos mais adiante. Discutiremos, ao longo do capítulo, essa ideia, e nos referiremos a “pós-humano cibernético” quando a intenção for trazer a concepção da fusão homem-máquina.³²

Para uma melhor compreensão, faremos uma breve introdução ao pós-humanismo, apresentando as ideias centrais do movimento e sua perspectiva para o futuro humano. Ao dividir o capítulo em três seções, discutiremos, primeiramente, os termos “pós-humanismo” e “pós-humano”, e apresentaremos uma divisão das categorias presentes dentro do pós-humanismo, bem como suas principais divergências. Abordaremos, brevemente, o pós-humanismo radical ou crítico e o pós-humanismo metodológico. Serão discutidas, na segunda seção, duas outras categorias: o pós-humanismo liberal ou transumanismo e o pós-humanismo distópico ou bioconservadorismo, que são as duas vertentes mais presentes em discussões na mídia (com destaque para as posições antagônicas desse debate). A terceira seção, por sua vez, tratará de como o pós-humanismo liberal pode afetar a percepção do corpo e da vida, influenciando a formação de grupos religiosos que têm absorvido princípios pós-humanistas para sua espiritualidade. Conforme escreveu Ray Kurzweil, a tecnologia “não perde seu poder transcendental [...] [de modo que somos] lembrado[s] da terceira lei de Arthur C. Clarke, [segundo qual] ‘qualquer tecnologia bastante avançada não é distinguível da mágica’³³.”

Este trabalho — que destaca certas características religiosas que podem envolver tais tecnologias emergentes e seus desdobramentos futuros — introduz aos profissionais inseridos no campo de tecnologias emergentes³⁴ interessados em entender como esse fenômeno manifesta em sua área, bem como, situa, também, o leitor neófito nas principais tendências que compõem o pós-humanismo. Isso se dá, de forma geral, pela apresentação das principais vertentes, dos conceitos, e do desenvolvimento de um novo tipo de espiritualidade ao redor da proposta pós-humana.

1.1 Uma breve história do pós-humanismo

Diversas linhas de pensamento que estão em constante interação são abrigadas pelo termo “pós-humanismo”, que se configura como uma espécie de conceito guarda-chuva. Suas similaridades se dão pelo interesse na relação humano-máquina, mas suas perspectivas são

³² FERRANDO, 2019, p. 960-961.

³³ KURZWEIL, 2018, p. 19.

³⁴ Área essa que, por ser interdisciplinar, atravessa diversas atuações profissionais, como engenheiros da computação, programadores, matemáticos, biólogos, médicos e muitos outros envolvidos na pesquisa e desenvolvimento de máquinas.

distintas e até conflitivas - o que torna o pós-humanismo um terreno fértil para as mais diversas discussões.³⁵ É possível citarmos, como exemplos desses tópicos, o questionamento da própria humanidade, o sentido de *ser* humano e suas representações, os estudos sobre gênero, os direitos das máquinas, e diversos outros. O futuro humano, no entanto, e ainda a reflexão sobre sua existência, são os temas caros desses debates. O pós-humano nos convida a repensar a condição humana e a experiência dos sujeitos no mundo.³⁶

Os constantes avanços nos campos da inteligência artificial (IA), da manipulação genética, de próteses que visam melhorar o desempenho físico do usuário, da realidade virtual e aumentada e das novas tecnologias da comunicação são exemplos de como a tecnologia tem se tornado cada vez mais presente na contemporaneidade.

É interessante pontuarmos que essa configuração proposta pela autora norteará todo o nosso trabalho, e que cada uma dessas subdivisões chama a nossa atenção para diferentes aspectos da relação homem-máquina.³⁷ Encontraremos suporte, ademais, na obra *A revolução transumanista*, do filósofo Luc Ferry, para identificar, dentro do transumanismo, o transumanismo biológico e o transumanismo cibernético.³⁸ Trabalharemos esses grupos ao longo das seções 1.1 e 1.2 deste trabalho.³⁹

A princípio, é necessário ter em mente que todos esses grupos estão sob o mesmo guarda-chuva do pós-humanismo, unidos pela ideia de que o “ser humano” é uma condição transitória, fluida, apta a ser reconfigurada⁴⁰. O prefixo “pós”, pelas suas diferentes alusões possíveis, permite o surgimento de conflitos. Quando pensado a partir do pós-humanismo radical ou crítico, ele é capaz de apontar para o esgotamento do humanismo moderno, como um esboço de um momento histórico posterior ao humanismo⁴¹.

O humanismo, como descreve Rocha, é fundamentado sobre a autonomia, a liberdade e a racionalidade do sujeito. Contudo, a ocorrência de duas guerras mundiais, o holocausto nazista, a eliminação de povos nativos, os conflitos geopolíticos, e os problemas que a ciência e a racionalidade não foram capazes de resolver colocaram em xeque a eficiência desse projeto,

³⁵ FERRANDO, Francesca. Pós-humanismo, transumanismo, anti-humanismo, meta-humanismo e novos materialismos. *Rev. Filos. Curitiba*, v. 3, n. 54, p. 958-971, 2019. p. 958. [online].

³⁶ FERRANDO, 2019, p. 965-967.

³⁷ FURTADO, Rafael Nogueira. Sentidos da transformação do humano na contemporaneidade: entre o transumanismo e o bioludismo. In: CORREIA, Adriano; NUNES, Rodrigo Guimarães; UTTEICH, Luciano Carlos; VALDÉIRO, Francisco; WILLIGES, Flávio; EVA, Luiz Antônio Alves (orgs.). *Ceticismo, dialética e filosofia contemporânea*. São Paulo: ANPOF, 2017. p. 393-407. p. 395. [pdf].

³⁸ FERRY, 2018, p. 6,13.

³⁹ SHARON, 2013, p. 19.

⁴⁰ FURTADO, 2017, p. 393; FERRANDO, 2019, p. 960.

⁴¹ ROCHA, Abdruschin Schaeffer. Provocações pós-humanistas à teologia cristã. *Perspectiva teológica*, v. 50, n. 3, p. 453-472, 2018. p. 459. [online].

como questionam Freud, Nietzsche e Marx. Seguindo a lógica habermasiana, Rocha destaca, ainda, que os três pilares da modernidade citados assumiram um caráter metafísico, ponto-chave para a reflexão do pós-humanismo crítico. O primeiro se baseia em um ideal de mundo que busca alcançar a ordem e o progresso, mas desconsidera os elementos da história comum que fogem do controle desse sujeito autônomo e que frustram, assim, esse plano. A liberdade moderna é apenas uma ilusão que revela a impotência do sujeito diante das forças irracionais que constituem o comportamento racional. A busca pelo sujeito racional é fundamentada na superação das emoções, do corpo e das irracionalidades humanas, mas esse objetivo esbarra na complexidade daquilo que é constituinte ao sujeito.⁴²

Mas, se o pós-humanismo crítico defende uma suposta superação do humanismo, já o pós-humanismo liberal, doravante transumanismo, compreende-se como herdeiro da tradição iluminista.⁴³ No entanto, é possível perceber rupturas dentro do próprio transumanismo, como aponta o filósofo Luc Ferry.

Segundo Ferry, há um transumanismo biológico e um transumanismo cibernético (ou também pós-humanismo cibernético). O Primeiro defende uma perspectiva do melhoramento humano, pautado fundamentalmente pelo humanismo e no desenvolvimento progressivo do sujeito racional, na busca de um humano mais humano.⁴⁴

Já o transumanismo cibernético (nomenclatura que preferimos adotar, tendo em vista a proposta defendida por Ray Kurzweil, em *The age of spiritual machine*, pelo afastamento do humanismo clássico). Esse grupo associa o funcionamento do cérebro humano ao funcionamento de uma máquina, na qual memórias, emoções, inteligência e até mesmo o espírito são informações que podem ser transferidas do corpo biológico para outros dispositivos.⁴⁵ O que Markus Gabriel chama de neuromania, a crença de que se conhecermos mais sobre o nosso sistema nervoso conheceremos mais sobre o funcionamento do espírito humano e seremos capazes de reproduzi-lo.⁴⁶

O foco do pós-humanismo não se concentra exclusivamente no avanço tecnológico, pois falharia ao tentar desenvolver um referencial teórico conciso sem interesse pelo estudo de outras esferas humanas.⁴⁷ Os autores que assumem posicionamentos mais utópicos, geralmente transumanistas, enxergam nessas novas relações a superação das limitações humanas. Há, por

⁴² ROCHA, 2018, p. 455-456.

⁴³ FERRANDO, 2019, p. 961.

⁴⁴ FERRY, 2018. p. 6- 8.

⁴⁵ FERRY, 2018. p. 8- 11.

⁴⁶ GABRIEL, Markus. *Não sou meu cérebro: filosofia do espírito para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 31-34.

⁴⁷ FERRANDO, 2019, p. 964.

outro lado, os pós-humanistas distópicos ou bioconservadores (nomenclatura que usaremos), que constantemente apontam para implicações éticas dessa intrusão tecnológica no ser humano. É certo que esses sujeitos vão se posicionando ao longo desse debate, à medida que essas tecnologias são propostas, popularizadas e integradas ao cotidiano humano.⁴⁸

Se faz necessário, para uma melhor compreensão do desenvolvimento do pós-humanismo, traçar o percurso histórico do movimento e refletir sobre a sua relação com o humanismo, seja de continuidade, ruptura ou de conflito. Interessa, da mesma forma, apontar suas principais linhas de pensamento e seus respectivos contextos. A reflexão histórica é importante para evitar a reprodução de possíveis (e comuns) erros conceituais dentro desse cenário tão vasto e criativo.⁴⁹ Seguindo a já citada divisão proposta por Sharon, os alvos dessa primeira seção serão os seguintes grupos: pós-humanismo radical ou crítico e o pós-humanismo metodológico. O transumanismo (biológico e cibernético), bem como bioconservadorismo, serão discutidos na seção 1.2.

O uso do termo “pós-humano”, associado ao que será discutido nesse trabalho, tem sido atribuído ao estudioso norte-americano Ihab Hassan, que fez a primeira menção no ensaio *Prometeus as performer: toward a posthumanist culture*, em 1977. Hassan fundamentava-se no pensamento da “nova esquerda” norte-americana, influenciado pelo movimento anti-humanista, que se opunha ao liberalismo dominante sem se relacionar diretamente com o marxismo humanista defendido pela esquerda tradicional.⁵⁰ O vocábulo, nesse momento original, estava carregado da ideia de ruptura com o humanismo iluminista, visando ali seu possível fim. Uma alegoria baseada na figura de Prometeu era notada, representando o arquétipo do indivíduo que, por meio da tecnologia, levanta-se em insurgência ao dualismo antropocêntrico humanista.⁵¹

O mito grego *Prometeu*, preservado por Hesíodo, aparece nas obras *Teogonia* e *Trabalhos e Dias*. O autor apresenta essa figura titânica, considerada filantropa e benfeitora da humanidade, que por apreço aos humanos se envolve em conflitos com Zeus (figura de autoridade por vezes opressora, que nutria certa desconfiança por esses indivíduos no período). O deus, então, priva os humanos do fogo, símbolo da inteligência, tornando-os incapazes de pensar e agir por conta própria. Contudo, Prometeu rouba, rapidamente, uma pequena

⁴⁸ FURTADO, 2017, p. 395.

⁴⁹ FERRANDO, 2019, p. 959-960.

⁵⁰ FONTE, Maria Aparecida Rodrigues. Corpo, arte e literatura da utopia futurista à condição pós-humana. *Revista e-scrita: Revista do Curso de Letras da UNIABEU*, [s.l.], v. 9, n. 1, p. 141 – 155, 2018. p. 145. [online].

⁵¹ SÁUL, Tiago Scalvenize; VICINI, Magda Salete; FONSECA, Neuza de Fátima; SANCHES, Douglas Colombelli Parra; TEDORO, Luiz Ney; FERNANDO, Francesca. Muralismo: arte, cultura e pós-humanismo. *Revista arte e inclusão*, [s.l.], v. 15, n. 2, p. 50-11, 2019. p. 57-58. [online].

quantidade desse elemento que até então era privilégio dos deuses e representantes do sistema opressor. O titã, por fim, entrega o fogo aos humanos, devolvendo-lhes a inteligência. Como consequência desse ato, Prometeu é banido do Olimpo, lar dos deuses, e acorrentado a um pilar. Além disso, uma águia passa a visitá-lo pelas manhãs para comer seu fígado, que volta a crescer durante as noites.⁵²

O mito, de acordo com a perspectiva de Hassan, representa o reflexo da dualidade humana, herói e ladrão, e retrata, também, o sujeito falho que insurge para sobreviver, rompendo com o dualismo imposto pelo antropocentrismo moderno.⁵³

O pós-humanismo, para o autor, configura-se pelas ideias de ladrão/herói, imaginação/ciência. Pode ser compreendido como aquilo que fica *entre*, que borra as fronteiras humanistas entre homem/máquina, subjetivo/objetivo, ciência/cultura.⁵⁴ Yuval Harari, por sua vez, acredita que a tecnologia e a busca da superação daquilo que limita o sujeito elevarão os humanos ao nível dos deuses. Vale ressaltar, no entanto, que não se trata da ideia do deus cristão e sua onipotência, onisciência e onipresença; mas dos deuses gregos, que apesar de limitados e falhos, possuem as capacidades de criar, de destruir, de transformar, de se comunicar e de se locomover, humanos superiores aos seus ancestrais (e até mesmo aos deuses)⁵⁵.

Em 1970, esse pós-humanismo questionava a ideia do humano, que tinha como base o homem ocidental, pelo qual o mundo era interpretado. Esse humanismo de então era fundamentado em valores intelectuais, discursivos, e espirituais, que definiam o sentido de humanidade diante de uma moral e de um progresso pautados na racionalidade própria da modernidade. Era o que estabelecia, durante todo o período da modernidade, os padrões de civilidade e cultura. Esse mesmo humanismo promoveu a ruptura do “eu” e do “outro”, sendo essa ação a base para a forma como as ciências humanas em desenvolvimento na modernidade viriam a lidar com o humano. O ponto de partida para essas análises é a sua proximidade do humano estudado como modelo clássico do homem/branco/hétero/europeu/cristão (posteriormente secular). Assim, quanto mais próximo desse modelo que o “eu” homem moderno representa, mais moderno ou mais primitivo o outro será.⁵⁶

A linha do tempo nos revela que é na década seguinte, a partir de Donna Haraway e seu feminismo ciborgue, que o pós-humanismo assume uma perspectiva crítica. Após a publicação

⁵² HESÍODO. *Teogonia; Trabalhos e dias*. São Paulo: Martin Claret, 2010. p. 46-47, 67-69; BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 157. [pdf].

⁵³ SÁUL, VICINI, FONSECA, SANCHES, TEODORO, FERNANDO, 2019, p. 57.

⁵⁴ SÁUL, VICINI, FONSECA, SANCHES, TEODORO, FERNANDO, 2019, p. 57.

⁵⁵ HARARI, 2016, p. 51, 55.

⁵⁶ FONTE, 2018, p. 145.

do *Manifesto Ciborgue*, na década de 80, há o desenvolvimento de um discurso que clamava pelo desmonte dos dualismos existentes entre humano/máquina, humano/não-humano, físico/não-físico, e, mais recentemente, entre a tecnologia e os limites do *self*.⁵⁷

Nesse sentido o manifesto, que trouxe enormes consequências para as feministas norte-americanas, Haraway trata das transformações do corpo por meio de tecnologias, discussão que de lá para cá tem adensado cada vez mais. A ideia do ciborgue, proposta por Haraway, na medida que questiona as tradicionais dicotomias ocidentais, tais como as relações natureza-cultura, organismo-máquina, mente-corpo ou mesmo feminino-masculino – que também serviram de plataforma para manutenção do patriarcado – inaugura a problematização de questões que remetem à relação do humano com a tecnologia, mas além disso, à própria constituição ontológica do humano. O Manifesto de Haraway sugere que num mundo habitado por ciborgues, ou seja, por seres híbridos em que convergem o orgânico e o tecnológico, as diferenças simplesmente não fazem mais sentido. E, nessa perspectiva, o fim da diferença sexual marca o fim de todas as outras.⁵⁸

Haraway, em seu texto, incita uma verdadeira colisão entre natural/artificial, sem negar as dicotomias modernas, mas assumindo-as como partes fundamentais que irão compor o Ciborgue — essa figura híbrida — miscelânea dos mundos em conflito. Esse encontro é, para Haraway, a prova da impossibilidade de atingir o estado puro de “ser humano” por meio de uma busca intelectual, bem como a confirmação de que é inverossímil a existência de um ser puramente tecnológico.⁵⁹

A captura do biológico e do artificial no mesmo indivíduo, assumindo sua heterogeneidade e o fracasso da busca pelo puro, caracteriza o Ciborgue. Segundo Haraway, é ele que traz fim aos conflitos, pois aqueles que disputam se hibridizam. É importante destacar que na proposta harawayana não há uma fusão que chegue ao ponto de se perder os limites que os tornam distintos: “ela reúne os contrários, amalgamando-os ao projetá-los um contra o outro. É uma maneira de apagar as fronteiras afirmando-as completamente, e de extinguir as dicotomias assumindo-as por inteiro”⁶⁰. O fim das diferenças ocorre pela hibridização dos diferentes.

Apesar do pós-humanismo (crítico, em particular) ter sua origem fixada em 1980, foi nas décadas seguintes, sob forte influência das pesquisas no campo da crítica literária, que recebeu maior atenção. O solo, então, estava fértil para que o pós-humanismo crítico florescesse. Nesse momento, também, o pós-humanismo cultural começa a dar seus primeiros passos, fundamentado nos estudos culturais dos anos 90. Com a chegada do ano 2000, o pós-

⁵⁷ FERRANDO, 2019, 964.

⁵⁸ ROCHA, 2018, p. 457-456.

⁵⁹ HOQUET, 2019, p. 92-93.

⁶⁰ HOQUET, 2019, p. 93,97.

humanismo filosófico ganha forma, realizando uma reavaliação dos pressupostos filosóficos a partir de uma visão pós-humanista crítica, tendo como principal alvo de sua reflexão o humanismo.⁶¹

É a partir de uma postura provocativa e crítica que o pós-humanismo filosófico se desenvolve. Destacamos, como a forma germinal de sua configuração, o texto *Regras para o parque humano*, de Peter Sloterdijk. Vale salientar, também, que essa obra funciona como um comentário crítico à *Carta sobre humanismo*, de Heidegger, e que localiza esse autor próximo ao pós-humanismo, diante das críticas que o filósofo alemão levanta ao humanismo.⁶²

Sloterdijk, por sua vez, argumenta que o humanismo é o fruto da tradição literária grega resgatada pelos intelectuais renascentistas. Contudo, o humano do futuro, o *novo humano*, é produto da técnica e das Ciências Biológicas, que passam a assumir o lugar da tradição grega como berço constitutivo desse indivíduo, inaugurando uma era “antropogênica”.⁶³ Diversas críticas foram feitas ao trabalho de Sloterdijk, como Francis Wolff aponta, acusando-o, inclusive, de promover uma eugenia com traços fascistas ao apresentar uma espécie de super-homem nietzschiano criado a partir da manipulação genética.⁶⁴

Em linhas gerais, o pós-humanismo crítico apresentado até aqui problematiza a centralidade da figura do homem ocidental como horizonte hermenêutico da experiência humana no mundo, objetivando a formação de um posicionamento mais dinâmico diante dessas novas relações no contexto das quais a humanidade vem se inserindo.⁶⁵ A terceira fase da reflexão harawayana é exemplo da aplicação dessas novas relações para além do humano. A autora promove, então, uma reflexão sobre a relação humano/animal, focada principalmente na relação de homens e mulheres com cães domésticos. É produzida, nesse contato, uma nivelção pacífica entre esses dois sujeitos, o que esmaece (sem nunca apagar) a linha limítrofe que separa o humano do animal.⁶⁶

O Ciborgue de Haraway pode ser apontado como um de seus principais representantes do pós-humanismo radical ou crítico, que se caracteriza por apresentar o potencial que as tecnologias emergentes possuem para viabilizar um desmonte do humano ou natural como o elemento fundante de sentido. Salientamos que tal ação é realizada sem negar as dicotomias,

⁶¹ FERRANDO, 2019, 966.

⁶² SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 14.

⁶³ SLOTERDIJK, 2000, p. 34-42.

⁶⁴ WOLFF, 2012, p. 267.

⁶⁵ FACINI, Diogo Rossi Ambiel. Buster Keaton: um corpo pós-humano? *Raído*, Dourados, v.12, n.31, p. 169-182, 2018. p. 174. [online].

⁶⁶ HOQUET, 2019, p. 92-93.

mas enxergando nelas a possibilidade de libertação por meio de uma co-evolução do humano e da tecnologia. Sharon destaca que esse “ser livre” não representa uma superação das limitações próprias da natureza humana, mas uma liberdade em relação à noção de humanidade como sujeito superior e em oposição a qualquer outro indivíduo que não se enquadre nos padrões humanos.⁶⁷

Nessa perspectiva crítica, o pós-humano representa uma série de elementos a serem superados: é pós-antropocêntrico e propõe a superação das hierarquias sociais e enquanto pós-exclusivista propõe um caminho conciliatório com outros sujeitos e suas diversidades. É pós-excepcionalista, por sua vez, não clama para si o papel de detentor do novo, pois, em seu contexto, a novidade é relativa à experiência de cada sujeito. E, por fim, é capaz de reconhecer a diversidade dos centros de interesse, buscando preservar ao máximo a pluralidade dos seres⁶⁸.

A partir desses princípios, Francis Wolff classifica esse tipo de pós-humanismo como uma das formas de anti-humanismo. O igualitarismo total, que, de forma grosseira, não impõe distinção entre orgânico e tecnológico, oferece argumento para a discussão sobre os direitos das máquinas⁶⁹. Nesse mesmo sentido, algumas discípulas de Donna Haraway tecem críticas à autora, pois esta preserva a dualidade entre o orgânico e a máquina, visto que sua tese depende desse elemento de distinção. A partir dessas heterogeneidades, a autora classifica Ciborgue como um híbrido ilegítimo. Esse lugar de ilegitimidade que Haraway propõe é alvo das críticas que partem das discípulas de Haraway, visto que, para elas, a heterogeneidade do Ciborgue o torna ilegítimo.⁷⁰

Feita a apresentação do pós-humanismo crítico, damos sequência à proposta da seção, tratando do pós-humanismo metodológico. Esse conceito surge da necessidade de se desenvolver uma ferramenta analítica e referenciais teóricos concretos capazes de auxiliar e fundamentar o estudo das relações humano-máquina, seus impactos e produtos.⁷¹

A preocupação que norteia o pós-humanismo metodológico é a busca pela compreensão do significado dessa relação para o humano, visto que a máquina, nos cenários desenvolvidos pelos pós-humanistas, tem deixado de ser mera ferramenta. Quando seu significado deixa de residir, assim, em sua utilidade, ela passa a ser um agente ativo que influencia as ações, comportamentos, percepções e até mesmo na identidade do sujeito⁷². Diferente do pós-

⁶⁷ SHARON, 2013, p. 5-6.

⁶⁸ FERRANDO, 2019, p. 966-967.

⁶⁹ WOLFF, 2012, p. 267.

⁷⁰ HOQUET, 2019, p. 100-101.

⁷¹ SHARON, 2013, p. 21,35.

⁷² SHARON, 2013, p. 21,35.

humanismo crítico, do transumanismo e do bioconservadorismo (os dois últimos serão tema da seção 1.2), o pós-humanismo metodológico não se atém a desenhar um futuro sob a chancela das tecnologias emergentes, mas a entender o impacto dessas tecnologias no humano e em seu entorno.⁷³

A técnica e suas ferramentas, até então, estavam posicionadas ao lado do desenvolvimento humano, como um auxílio ou uma espécie de suporte. A tecnologia, entretanto, tem retirado essas ferramentas do lugar de utilidade e tem servido de catalisador para o desenvolvimento humano. Se por um lado a técnica é necessária para o desenvolvimento de soluções para determinados problemas, por outro a tecnologia passa a questionar a praticidade da técnica, desenvolvendo soluções e aplicações de novos conhecimentos científicos para soluções mais eficientes dos mesmos problemas ou outros que poderão surgir pelo caminho. Para o conhecimento tecnológico não é mais importante saber *fazer* (técnica), mas *como fazer*.⁷⁴

Um artefato tecnológico possui a capacidade de mediar a experiência humana no mundo. Esse acesso à realidade, ou às realidades, por vias alternativas, não seria possível de forma natural. No entanto, para além de mediar, ele também possui a capacidade de transformar essa experiência. De acordo com a filosofia da tecnologia, os artefatos tecnológicos são moralmente carregados, podendo induzir a tomada de ações de um sujeito em nível ético e moral, ou até mesmo exigir novas medidas para situações e demandas geradas por ações tecnológicas. Podemos citar como exemplo o uso de algoritmos e a preservação da privacidade, seja de dados ou da vida, e até mesmo a regularização de novos modelos econômicos que estão surgindo profundamente enraizados no uso desses algoritmos.⁷⁵

Sharon aponta que, para o pós-humanismo metodológico, o que há nessa relação é a hibridização do sujeito, na qual o humano e a máquina operam juntos. Seu caráter metodológico, segundo a autora, se dá por meio da busca pelo desenvolvimento de ferramentas analíticas que possam ser aplicadas no estudo e conceituação da relação humano-máquina. É nesse encontro que se nota o significado mais sensível dessa interação, pois a máquina está tão próxima do humano que possui o poder de influenciar o experienciar da vida, justificando assim o papel e a necessidade de buscar e estabelecer metodologias que comportem toda a novidade

⁷³ DAMIATI, Djaine. *Invenção do indivíduo pós-humano: imaginação, competência e a expectativa de ser outro* nas capas das revistas Superinteressante e Galileu. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2017. p. 63. [pdf]

⁷⁴ CUPANI, Alberto. A tecnologia como problema filosófico: três enfoques. *Sci. stud.*, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 493-518, 2004. p. 496-497. [online].

⁷⁵ SHARON, 2013, p. 33; FERRY, 2018, p. XLV-XLIX.

resultante desse contato⁷⁶. Para isso, um amplo esforço é requerido de diversas áreas para se entender esse fenômeno da relação humano-máquina, visto que cada setor traz para a discussão novos referenciais teóricos, que auxiliam na reflexão sobre o futuro - seja ele humano ou pós-humano - e elucidam a compreensão sobre a interferência desse evento no estilo de vida contemporâneo.⁷⁷

Discutimos até então, dentro da proposta apresentada por Sharon, o pós-humanismo crítico e o pós-humanismo metodológico. Resta-nos, portanto, tratar do transumanismo e do ou bioconservadorismo. Essas são as categorias pós-humanas em maior destaque nas mídias e, conseqüentemente, alvos e protagonistas dos principais debates sobre o tema. Apresentaremos, brevemente, cada uma delas na próxima seção.

1.2 Transumanismo e bioconservadorismo

Conforme citamos na seção anterior, o pós-humanismo pode ser dividido em quatro grupos: o pós-humanismo radical ou crítico, o pós-humanismo metodológico, o pós-humanismo liberal ou transumanismo e o pós-humanismo distópico ou bioconservadorismo⁷⁸. Dentre essas categorizações propostas por Tamar Sharon, duas foram já apresentadas: as linhas crítica e metodológica. Debateremos, também, seus históricos e percepções da natureza humana e sua relação com a tecnologia. Neste momento, traremos para a pesquisa as ideias mais conhecidas e, ao mesmo tempo, mais polarizadas do pós-humanismo: o transumanismo e o bioconservadorismo. Ray Kurzweil, Max More, Nick Bostrom, Julian Savulesco são os nomes de maior destaque entre os transumanistas, enquanto entre os bioconservadores perfilam, principalmente, Francis Fukuyama, Leon Kass e Michel Sandel.⁷⁹

Nesta segunda seção, objetivamos, inicialmente, realizar uma breve introdução ao transumanismo. Listaremos, assim, algumas obras como livros, quadrinhos, filmes e jogos que levantam o tema do transumanismo, seja de forma utópica ou distópica, para construir suas narrativas, e discutiremos, em seguida, as principais vertentes que contribuem para construção de um pensamento transumano. Feito isso, apresentaremos o bioconservadorismo, suas preocupações e seus argumentos contrários a um futuro pós-humano transumanista.

⁷⁶ SHARON, 2013, p. 34-36.

⁷⁷ CUPANI, 2004, p. 64.

⁷⁸ SHARON, 2013, p. 5-6.

⁷⁹ SHARON, 2013, p. 2; DAMIATI, 2017, p. 64.

Uma das primeiras aparições do termo “transumanar”, termo que posteriormente será usado por uma das vertentes pós-humanistas, ocorre na obra *A Divina Comédia*⁸⁰, de Dante Allighieri. O vocábulo tem como objetivo descrever esse ser transumano como o estado final do ser humano, algo que, até então, era impossível de ser definido em palavras. Temos, assim, um ser superior ao ser humano atual, que está próximo ao divino. É o produto do sujeito que transcende na busca pelo ser divino, segundo González-Melado.⁸¹

Em *Prometeu Moderno* (ou *O Monstro de Frankenstein*) somos apresentados a outra forma de transcender, por meio da tecnologia e medicina de sua época, como aponta Araujo. O conto, publicado em 1818, mistura sonho e medo ao retratar a utilização dos meios tecnológicos para superação da morte, competindo assim com o Divino⁸².

Outro exemplo do tema na mídia é o livro *Metrópolis* e o seu filme homônimo. A roteirista alemã Thea von Harbou inaugura, em 1920, a integração homem-máquina na produção industrial⁸³. William Gibson, por sua vez, apresenta um mundo distópico a partir do gênero literário *cyberpunk* no livro *Neuromancer*, ao escrever sobre humanos que possuem diversos implantes que melhoram suas condições físicas/psicológicas. Os personagens, vale salientar, vivem em um mundo que mistura o real e o virtual, e que serviu de inspiração para o filme *Matrix* de 1998⁸⁴.

Altered Carbon pode ser apontada, também, como obra literária que desenvolve o tema. Em um mundo em que humanos podem ter sua mente copiada e transferida para outro corpo por meio de um dispositivo implantável, quem dispõe de maior capital pode viver de forma indeterminada, desde que a sua cópia digital esteja íntegra.⁸⁵

Outra mídia que se ambienta em uma realidade pós-humana e que pertence ao gênero literário *cyberpunk* é o mangá⁸⁶ *Ghost in The Shell*, de Shirow Masamune. Conhecemos, nessa história, o drama do policial Major, que perde todo o seu corpo em um acidente, com exceção do seu cérebro. O órgão, então, é transplantado para um corpo inorgânico. Na recente adaptação da Netflix, os autores usam o termo “transumano” para identificar humanos modificados, ao

⁸⁰ ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia- Paraíso*. Tradução de Italo Eugenio Mauro, 4 ed. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 15. Paraíso, Canto I, 70: “*Transumanar* não pode-se entender por palavras, portanto o exemplo baste para quem a experiência a Graça conceder”. (Obs.: texto apresentado conforme o original).

⁸¹ GONZÁLEZ-MELADO, 2010. p. 156.

⁸² ARAUJO, Maria Cláudia. O pós-humanismo e seus milenarismos transhumanistas. *REHUTEC*, Bauru, v. 1, n. 2, p. 150 – 160, 2013.p. 156. [online].

⁸³ HARBOU, Thea von. *Metrópolis*. São Paulo: Aleph, 2019.; METROPOLIS. Direção, Fritz Lang. Alemanha: YouTube, 1927, 150min11segundos. Vídeo no YouTube. Vídeo.

⁸⁴ GIBSON, Willian. *Neuromancer*. São Paulo: Aleph, 2016.

⁸⁵ MORGAN, Richard, *Carbono alterado*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

⁸⁶ História em quadrinhos japonesa.

passo que adotam “pós-humanos” para seres totalmente tecnológicos.⁸⁷ Em dezembro de 2020, foi lançado o já citado jogo eletrônico *Cyberpunk 2077*, da desenvolvedora polonesa CD PROJEKT RED⁸⁸. Notamos, portanto, que são diversos os exemplos de produtos midiáticos que abordam o tema e levantam a discussão, por meio da cultura pop, sobre um dos tipos de pós-humanismo, o transumanismo. A busca pela transcendência do limite humano, a imortalidade e/ou a superação da morte por meio do avanço tecnológico podem ser enredos encontrados nas mais diversas mídias.

O transumanismo, no entanto, não se limita a um movimento dessas esferas. A presença desse elemento nos mais diferentes meios é apenas um reflexo daquilo que é pensado nas escolas e laboratórios que defendem esse pensamento. É possível afirmar que o transumanismo, tal qual o conhecemos hoje, toma forma entre o fim dos anos 1980 e início dos anos 1990.

Devido à necessidade de enquadrar o transumanismo dentro de uma continuidade do humanismo moderno, como já apontado, foi necessário dividi-lo em dois grupos: o transumanismo biológico e o transumanismo cibernético. O primeiro é representado por Max More que se apresenta como a busca pelo aperfeiçoamento humano em diversos aspectos, sejam eles emocionais, morais, físicos ou intelectuais. Um novo paradigma é, então, apresentado para a medicina, que deixa de ser preventiva e reparadora para ser a medicina do melhoramento.⁸⁹

Destacamos, nesse momento, o ensaio *Transhuman-toward a future philosophy*, de Max More, que, estabelecendo seu caráter de continuidade do humanismo, diferente do que é proposto pelo pós-humanismo radical que se vê em ruptura com o humanismo, bem como, buscou romper com os vieses teológicos presentes nas entrelinhas ocidentais, uma vez que, para o autor, essas perspectivas geram preconceitos irracionais.⁹⁰ O transumanismo biológico, para More, pode ser descrito como um catalisador de “radicais transformações nas condições de nossa existência, resultantes da ciência e tecnologias variadas como a neurociência e neurofarmacologia, nanotecnologia, ultra-inteligência artificial, colonização espacial, entre outros”⁹¹. Em 1997, graças a Nick Bostrom e David Pearce, é fundada a WTA/H+ (*World Transhumanist Association/Human Plus*), hoje conhecida como *Humanity+* ou *Humanityplus*.

⁸⁷ MASAMUNE, Shirow. *Ghost in the shell*. São Paulo: JBC, 2016.

⁸⁸ CYBERPUNK 2077, 2020, [n.p.].

⁸⁹ FERRY, 2018, p. 1; WOLFF, 2018, p. 27

⁹⁰ FERRY, 2018, p. 2; MORE, Max. Transhuman: toward a future philosophy. In: BELL, Tom W; MORE, Max. *Extropy#6*. [s.l.: s.n.], 1990. p. 6. [pdf].

⁹¹Original: “radical alterations in the conditions of our existence resulting from various sciences and technologies such as neuroscience and neuropharmacology, nanotechnology, artificial ultraintelligence, space habitation, and so on.” MORE, 1990, p. 6. (tradução livre).

Um ano mais tarde, a associação foi responsável pela publicação da Declaração Transumanista (1998)⁹².

Em 2003, More publicou *Princípios da extropia 3.0*, texto em que destaca como objetivo do seu tipo de transumanismo a continuidade do projeto humanista em prol do progresso, razão, valores centrados no bem estar e em sua aversão a se sujeitar às lideranças religiosas.⁹³ É válido ressaltar que a antipatia à religião é oriunda do fato de que, para os transumanistas, não existe sacralidade na natureza humana, sendo necessário dar continuidade à evolução humana, em vez de estacionar na etapa atual.⁹⁴

O que mais tem estimulado o desenvolvimento desse tipo de pós-humanismo são os avanços tecnológicos dos últimos anos, intimamente ligados aos investimentos em pesquisas que respondem à agenda transumanista⁹⁵, feitos por grandes empresas como Google, Apple, Facebook e Amazon (também conhecidas como GAFA). Esses movimentos são apoiados no desenvolvimento das NBIC (Nanotecnologia, Biotecnologia, Informática e Ciências Cognitivas), que têm possibilitado tornar realidade o que antes era ficção científica.⁹⁶ O relatório *Converging Technologies for improving human performance – nanotechnology, biotechnology information technology and cognitive technology - CONDORCET*, publicado em 2003, causou um impacto tão positivo no mercado que, segundo Luc Ferry, estimulou o Google a investir na pesquisa e desenvolvimento das NBICs. A empresa colocou-se, assim, na dianteira dessas pesquisas, antes mesmo que outros países o fizessem.⁹⁷

A perspectiva de Max More e, conseqüentemente, pela *Humanity+*, está alinhado com o pensamento de *CONDORCET*, que interpreta o potencial humano que tende à perfeição, sem limitar-se ao campo político e social, mas projetando a ideia de progresso à natureza humana e apontando para um aperfeiçoamento humano.⁹⁸ O avanço tecnológico, com destaque para o biomédico, é o foco desse grupo em busca do prolongamento da vida e de melhores cenários para a existência humana. Lembremos, aqui, que esses desejos sempre estiveram presentes na agenda humanista, sendo ampliados pelo transumanismo biológico por meio das NBICs.⁹⁹

⁹² VILAÇA; DIAS, 2014. p. 345.

⁹³ MORE, Max. Princípios da extropia 3.0: uma declaração transhumanista. In: TRANSHUMANISMO, 25 mar. 2009 [2003]. [n.p.]. [online].

⁹⁴ FERRY, 2018, p. 20-21.

⁹⁵ WOLFF, 2018, p. 25. CORDEIRO, José Luis; WOOD, David. *A morte da morte: a possibilidade científica da imortalidade*. São Paulo: LVM, 2019. p. 50-51.

⁹⁶ ROCHA, 2018, p. 461.

⁹⁷ FERRY, 2018, p. XXXIX.

⁹⁸ FERRY, 2018, p. 7.

⁹⁹ WOLFF, 2018, p. 27.

O transumanismo biológico enxerga nesse rápido desenvolvimento tecnológico um momento de transição do humano atual para o pós-humano futuro. De forma otimista, o uso da engenharia genética, da medicina regenerativa e de fármacos que expandirão a cognição irão promover uma superação das limitações biológicas, neurais e físicas que são impostas no atual estado da humanidade. A partir do momento em que esses procedimentos se tornarem rotineiros, segundo a proposta transumanista biológica, o humano poderá prolongar sua vida - quiçá eternamente.¹⁰⁰ Essa superação se apresenta como um discurso libertário, no qual o humano se livra de sua animalidade e atinge, assim, um estado divino.¹⁰¹ Vale reforçar que divindade, aqui, não está atrelada ao caráter divino cristão, mas às divindades semelhantes às da mitologia grega ou hindu, como destaca Harari.¹⁰²

Esse sujeito divino, conforme Luc Ferry, poderia ser considerado um hiper-humano ou um humano aumentado, visto que, apesar das diferenças contrastantes com os indivíduos atuais, ainda se refere a uma pessoa. Como se trata de um transumanismo que põe o humano no centro, é preciso considerar que tal situação se dá por meio da tomada de posse das rédeas que antes eram da evolução e da natureza para, então, direcionar o humano à um melhoramento assistido e acelerado por meio da tecnologia, sempre levando em consideração as questões éticas e morais relacionadas ao uso dessas mesmas tecnologias.¹⁰³

É possível afirmar que esse tipo de pós-humanismo é um ideal regulador e uma superação dos limites humanos, que não abandona o biológico e o vivo. A expectativa dos transumanistas biológicos apontam para um sujeito futuro mais fraterno, solidário, racional e razoável, superando o fruto do humanismo: o humano opressor.¹⁰⁴

Há, concomitantemente ao transumanismo biológico, o transumanismo cibernético. A principal diferença é que o transumanismo cibernético busca se posicionar distante do humanismo clássico, com um discurso não-biológico além da “crença” em um futuro da humanidade, que seria apenas possível através de um sujeito pós-humano.¹⁰⁵ Nesse sentido, é necessário lembrar que o termo “pós-humano” (esse trataremos como pós-humanos cibernético), como discutido na seção anterior, pode apontar para uma nova espécie, superior ao humano, produto desse encontro entre humano-máquina ou até uma máquina consciente e totalmente autônoma.¹⁰⁶ Nessa perspectiva, autores como Hans Moravec acreditam em um

¹⁰⁰ SHARON, 2013, p. 25-26.

¹⁰¹ WOLFF, 2018, p. 28.

¹⁰² HARARI, 2016, p. 51, 55.

¹⁰³ FERRY, 2018, p. 10.

¹⁰⁴ FERRY, 2018, p. 11.

¹⁰⁵ FERRY, 2018, p. 8,11.

¹⁰⁶ FERRANDO, 2019, p. 960-961.

possível fim da vida baseada em carbono, sendo necessária uma completa conversão do orgânico para o inorgânico¹⁰⁷. Dessa forma, o humano deixa de ser *Homo sapiens* para se tornar, segundo Harari, *Homo deus*¹⁰⁸, ou, segundo o antropólogo francês David Le Breton, um *Homo silicium*¹⁰⁹.

O fundamento para o pensamento transumanista cibernético e seu modelo de pós-humano cibernético, bem como uma utopia tecnológica, está localizado no início do século 20, associado ao estudo da cibernética em um cenário pós-guerra dominado por uma perspectiva militar-industrial.¹¹⁰ Da demanda militar e da corrida espacial da década de 1960, surgiu Ciborgue, representado pela figura de um pequeno rato de laboratório com uma bomba osmótica “instalada” em sua cauda. Em um primeiro momento, para seus criadores Manfred Clynes e Nathan Kline, a ideia inicial era adaptar o organismo humano para sobreviver em um ambiente hostil como o espaço. A tese defendida por Clynes e Kline apresentava o Ciborgue como um sujeito híbrido de humano e máquina, sendo que suas funções vitais (como alimentação, respiração, controle do sono, metabolismo, pressão arterial etc.) seriam substituídas por dispositivos mecânicos. Além disso, para garantir sua sanidade, esse sujeito deveria ser exposto a uma terapia conjugada de fármaco e hipnose.¹¹¹

A visão, hoje, rudimentar de Clynes e Kline sobre o Ciborgue foi se tornando, com o tempo, mais sofisticada. Apesar de não ter conquistado o espaço, tal criatura domina, até hoje, os corredores hospitalares com suas máquinas de hemodiálise, quimioterapias, sondas gástricas, próteses reparadoras, máquinas de reanimação, embriões *in vitro*, e outros.¹¹² O sonho do híbrido humano-máquina, no entanto, não foi deixado de lado. Toda essa tecnologia reparadora da vida, vale lembrar, poderia ser utilizada para melhorar a humanidade ou até mesmo superá-la. Para o transumanismo cibernético, não há motivos para sofrer com doenças degenerativas ou com a morte: o humano pode ir além ao se integrar com a máquina. O Ciborgue de Clynes e Kline, portanto, representa a ponta do *iceberg* de uma utopia transumana cibernética, da maquinização da humanidade.¹¹³

De acordo com Ray Kurzweil, a tecnologia será responsável pela aceleração da evolução humana. A Singularidade, termo originário da física mas ressignificado aqui por Kurzweil, é aplicada no contexto transumanista para identificar o ponto em um futuro hipotético no qual a

¹⁰⁷ SHARON, 2013, p. 27

¹⁰⁸ HARARI, 2016, p. 55.

¹⁰⁹ LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. 6. ed. Campinas: Papirus, 2013. p. 203.

¹¹⁰ DAMIATI, 2017, p. 70

¹¹¹ HOQUET, 2019, p. 26-31; LE BRETON, 2013, p. 204.

¹¹² LE BRETON, 2013, p. 204-205.

¹¹³ WOLFF, 2018, p. 28-29.

robótica, a inteligência artificial e os humanos, supostamente, poderão ser superados por máquinas autônomas e conscientes, capazes de se programarem e reprogramarem sozinhas, com capacidades intelectuais e cognitivas superiores aos humanos - o que daria condições para o surgimento do pós-humano cibernético.¹¹⁴ Kurzweil justifica a importância de compreender esse termo pelos seguintes motivos:

essa Singularidade iminente em nosso futuro está transformando cada vez mais toda a instituição e aspectos da vida humana, da sexualidade à espiritualidade. O que, então, é a Singularidade? É um período no futuro em que o ritmo da mudança tecnológica será tão rápido, seu impacto tão profundo, que a vida humana sofrerá mudanças irreversíveis. Embora nem utópica, nem distópica, essa época irá transformar os conceitos de que dependemos para dar sentido à nossa vida, desde nossos modelos de negócios até o ciclo da vida humana, incluindo a própria morte. Entender a Singularidade irá alterar nossa perspectiva do significado de nosso passado e das ramificações de nosso futuro. Entendê-la de verdade muda essencialmente nossa visão da vida em geral e nossa própria vida.¹¹⁵

É válido destacarmos que o Ciborgue tratado por Kurzweil e pelos transumanistas cibernéticos é diferente do Ciborgue de Haraway, trabalhado na seção anterior. Enquanto o Ciborgue harawayano elimina as diferenças por meio da hibridização, o Ciborgue do projeto transumanista cibernético é um caminho, um estágio inicial ou germinativo anterior ao pós-humano cibernético. Ao passo que a proposta de Haraway une pela aceitação das diferenças, o projeto transumanista cibernético busca o distanciamento do orgânico e resulta em um possível fim da raça humana como ela se configura hoje.¹¹⁶ Ciborgue, para o transumanismo cibernético, é o ideal da vida desencarnada, uma promessa para um futuro pós-biológico, no qual consciência e corpo podem ser separados, sendo um o *software* e o outro o *hardware*, conforme a perspectiva de Hans Moravec e Ray Kurzweil. Contudo, para Haraway, Ciborgue não é nem mesmo pós-humano, uma vez que o prefixo “pós” reflete uma superação, e, para a autora, tanto o humanismo quanto o feminismo (referencial pelo qual ela descreve o Ciborgue) ainda possuem papéis a serem desempenhados em prol da humanidade.¹¹⁷

Apresentados os diferentes pensamentos do pós-humanismo radical e do transumanismo cibernético a respeito de Ciborgue, é importante chamarmos a atenção para uma palavra apresentada no parágrafo anterior: *desencarnada*. O transumanismo cibernético mune-se de um pensamento materialista, no qual o cérebro humano é apenas uma máquina mais complexa e a

¹¹⁴ FERRY, 2018, p. 11-12; WOLFF, 2018, p. 29.

¹¹⁵ KURZWEIL, 2018, p. 23.

¹¹⁶ LE BRETON, 2013, p. 207-210; ROCHA, 2018, p. 462.

¹¹⁷ HOQUET, 2019, p. 304-309.

consciência, por sua vez, é um produto desse aparelho imerso em uma ilusão de autonomia¹¹⁸. A partir desse princípio, entendemos que, para o transumanismo cibernético, é possível: 1) separar a consciência de seu maquinário (o corpo), visto que essa não passa de dados; e 2) transferir esses dados para um novo maquinário. Por mais ficcional que pareça, essa é uma ideia tangível e aceitável para alguns especialistas do campo da Inteligência Artificial.¹¹⁹

Tais conceitos são tão populares quanto antigos para essa área. Norbert Wiener, fundador da cibernética, já em 1948 colocava o humano no mesmo nível das máquinas. Esses instrumentos, sob análise Wiener, eram sistemas organizacionais muito próximos ao ser vivo, e podiam, aí, se confundir, pois ambos não passavam de conjuntos de informações. Nesse sentido, segundo o proposto por Wiener, o corpo torna-se descartável, uma vez que ele é tratado como maquinário em o espírito humano habita. Essa parte imaterial é apenas o resultado de um conjunto de informações que formam o indivíduo. Caso seja possível removê-la do corpo material, torna-se viável produzir e reproduzir o espírito em uma máquina. Alan Turing, precursor dos estudos em Inteligência Artificial, defendia, também, a ideia de que o cérebro humano era uma máquina, mas, para além disso, alegava a possibilidade da construção de uma máquina que pudesse reproduzir o funcionamento do cérebro humano. Surge, daí, o conceito das Inteligências Artificiais (IA).¹²⁰

Então o ciclo é fechado, segundo o pensamento transumanista cibernético. Se em um primeiro momento existe a proposta da maquinização do humano que origina o Ciborgue, os estudos no campo da inteligência artificial inauguram, por fim, a humanização das máquinas, partindo pela busca de uma imitação da lógica humana. Desse encontro, nasce a Singularidade proposta por Kurzweil¹²¹. Segundo o autor, o primeiro passo para um suposto futuro pós-humano (tanto o indivíduo pós-humano quanto uma era pós-humana) se dá a partir do momento em que entenderíamos plenamente a forma como o cérebro humano opera. Por meio de uma engenharia reversa e baseados nesse conhecimento, seria assim possível desenvolver, segundo o autor, um *software* capaz de reproduzir esse funcionamento. Os avanços dos últimos anos das ferramentas de escaneamento do cérebro têm disponibilizado cada vez mais conhecimento a respeito desse órgão, o que, para os grupos transumanistas, tornaria possível a realização desse projeto. Kurzweil ainda afirma que o aumento do poder de processamento dos computadores,

¹¹⁸ As respeito do tema “consciência”, o autor e filósofo Markus Gabriel destaca um capítulo da já citada obra “*Eu não sou meu cérebro*” para discutir o tema.

¹¹⁹ FERRY, 2018, p. 8-9.

¹²⁰ LE BRETON, 2013, p. 181-184.

¹²¹ WOLFF, 2018, p. 28-29.

que tem dobrado a cada ano, o que segundo o autor, poderia possibilitar a construção de uma emulação da inteligência humana em seus níveis mais profundos¹²².

Ainda dentro do que Kurzweil defende, para se alcançar esse objetivo é necessário “compreender a organização e o conteúdo desses recursos – o *software* da inteligência – é ainda mais crítico, e é o objetivo do empreendimento da engenharia reversa do cérebro”¹²³. Porém, é também necessário ter em mente o caráter especulativo da narrativa desenvolvida por Kurzweil, principalmente diante dos mais diversos obstáculos para a obtenção de qualquer sucesso na concretização de seus objetivos, sejam eles por limitações teóricas, práticas, éticas ou biológicas. Uma dessas impossibilidades será discutida adiante, à luz da fenomenologia do corpo desenvolvida por Michel Henry.

Uma vez que é criada uma máquina que supostamente “pensa” como um ser humano, o passo seguinte é o preparo de um indivíduo que opera em harmonia com essa máquina/*software*. Para Kurzweil, seria necessária a atualização do humano para um pós-humano cibernético, que não se dará de forma instantânea, mas de forma gradual. O autor acredita que, com a popularização das novas tecnologias capazes de ampliar a inteligência e as habilidades humanas, o biológico migrará para o não-biológico de forma natural e gradativa. Assim, quanto menos biológico e mais digital for, maior a possibilidade de transferência desta cópia para outro *hardware* ou corpo. Essa situação, no entanto, só será uma alternativa caso a engenharia reversa do cérebro esteja dominada, assim como as ferramentas de escâner citadas no parágrafo anterior.¹²⁴ Como não é propósito deste trabalho se aprofundar nas ideias de Kurzweil, indicamos a leitura de das obras já citadas ao longo do trabalho¹²⁵, no qual são apresentadas uma série de teorias baseadas em pesquisas e tecnologias já disponíveis, bem como seus avanços e uma discussão sobre como isso poderá ser possível nas próximas décadas.

O argumento de escanear o cérebro humano, copiar suas informações e processos e transferir esse conteúdo para máquinas pode parecer ficção científica ou mesmo fruto de uma mente iludida, mas grandes empresários, como Elon Musk, da Tesla, e empresas como o Google estão investindo tempo e dinheiro em pesquisas nesse campo. Em 2018, Musk apresentou a *Iniciativa Neuralink*¹²⁶, com a proposta de possibilitar o acesso à internet diretamente do cérebro, a partir de implantes e uma IA que coexistirá com esse cérebro em perfeita harmonia.¹²⁷

¹²² KURZWEIL, 2018, p. 166-167.

¹²³ KURZWEIL, 2018, p. 167.

¹²⁴ KURZWEIL, 2018, p. 226-230.

¹²⁵ KURZWEIL, 2000; KURZWEIL, 2018.

¹²⁶ Mais informações no site <<https://www.neuralink.com>>.

¹²⁷ ZUIN, Lídia. O que aconteceria se nosso cérebro pudesse se conectar diretamente à internet? *Medium*, abr. 2018. [n.p.]. [online].

Em agosto de 2020, o empresário fez uma demonstração do progresso de seu ambicioso projeto¹²⁸ em uma apresentação disponível no canal do YouTube da Neuralink.¹²⁹ O projeto *Google Brain*, coordenado pelo próprio Kuzrweil, tem como um de seus objetivos fazer um *backup* do cérebro humano, ou, em outras palavras, realizar uma cópia do órgão.¹³⁰

Nesse ponto, vale o alerta de que tais dados não refletem o estado real da coisa. Servem, apenas, para contextualizar aquilo que é divulgado por esses grupos. Até aqui apontam somente para os objetivos e para os desejos desses indivíduos e dos conglomerados tecnológicos que eles representam - que, vale adiantar, possuem interesse puramente comercial e midiático. Discutiremos o assunto com maior profundidade no capítulo três deste trabalho.

O quarto grupo que compõe o que pode ser chamado de pós-humanismo, de acordo com a divisão proposta por Sharon, é denominado pela autora como pós-humanismo distópico ou, mais comumente conhecido, bioconservadorismo (forma como chamaremos neste trabalho). Esse grupo poderia ser destacado em um capítulo à parte (o que tornaria a dissertação mais extensa), mas vale ressaltar que não é parte do objetivo da pesquisa descrevê-lo em detalhes ou mesmo discutir a validade (ou não) de sua presença entre os outros grupos pós-humanistas. Realizaremos, por isso, uma breve introdução.

Os argumentos do bioconservadorismo variam desde a proposta de regularização das novas tecnologias a partir de uma perspectiva ético-moral até a total rejeição e desaprovação dos projetos pós-humanistas de melhoramento humano (principalmente do pós-humanismo liberal/transumanismo cibernético). Para o grupo, o uso da tecnologia com o objetivo de melhorar o humano ou superar suas limitações é perigoso e imoral. O alicerce do bioconservadorismo é a preservação da natureza humana, sendo ela essencial para a discussão sobre dignidade e direitos humanos.¹³¹

Composta por teóricos das mais variadas áreas, a categoria defende o conceito de “humanidade” como um constructo cultural-biológico, que por vezes aparenta depender de uma essência imutável e até mesmo sagrada.¹³² Um dos autores de maior destaque dessa frente é Francis Fukuyama, que vê o uso da biotecnologia que promove qualquer alteração no estado humano como uma das maiores ameaças contemporâneas. Na defesa dessa humanidade,

¹²⁸ ROSA, Natalie. Neuralink - o que é e como funciona o projeto que conecta um chip ao cérebro. In: CANALTECH, 26 ago. 2020. [n.p.]. [online].

¹²⁹ Apresentação do Neuralink disponível em: NEURALINK PROGRESS UPDATE, SUMMER 2020. [YouTube, 28 ago. 2020]. [S.l.]: Neuralink, 2020. (1h13m). vídeo.

¹³⁰ CARREIRA, Krishma. Imortalidade digital: a era dos grandes dados. *Anais do Encontro Internacional Tecnologia, Comunicação e Ciência Cognitiva*, v. 2, n. 1, 2016. [n.p.]. [online].

¹³¹ SHARON, 2013, p. 21.

¹³² ROCHA, 2018, p. 460.

Fukuyama declara que a natureza humana, em conjunto com a religião, é o que mantém a estabilidade e os valores básicos para a nossa preservação da espécie. As possíveis modificações que a tecnologia pode promover na humanidade são, para o autor, uma ameaça à democracia liberal e à própria política. Apesar do tom apreensivo, Fukuyama admite que a biotecnologia tem seus benefícios, mas ressalta que, ainda assim, é uma ameaça a ser regularizada pelo poder do Estado.¹³³

Outro bioconservador conhecido é Leon Kass, presidente do Conselho de Bioética do governo Bush de 2001 a 2005. Para ele, o maior perigo do projeto pós-humanista são seus efeitos desumanizantes, que reduzem a natureza humana, bem como a sua dignidade e moralidade. A finitude imposta pela mortalidade e os limites físicos são, conforme essa ideia, o que originam o que há de mais nobre nos seres humanos. Nesse cenário, a dor e o sofrimento são ferramentas para o desenvolvimento das virtudes no ser humano.¹³⁴ Kass traz como tópico para o debate, também, a homogeneização da humanidade, abordada por Fukuyama como eugenismo. De acordo com esse conceito, pais que desejam seguir o que é ditado pela moda em uma sociedade consumista podem pôr em risco a diversidade humana ao projetarem seus filhos seguindo os “padrões do mercado”.¹³⁵

Outra voz que se levanta contra o projeto pós-humanista é a do filósofo norte-americano Michael Sandel, que enxerga perigo em qualquer tentativa de melhoramento humano. Para Sandel, toda ação humana que modifica o natural se dá, apenas, para uma satisfação pessoal dos desejos, e apresenta o risco de diminuir a apreciação pelo “dom” da vida. O autor teme que o projeto transumanista altere a balança da ética baseada na gratidão por uma ética do domínio absoluto do mundo externo. Vale destacar que a ideia de “dom” da vida não aponta obrigatoriamente para um presente concedido por algum deus, mas também para a natureza como agente doador. De origem divina ou da natureza, a vida, para Sandel, é fruto de algo superior e externo ao humano. Além disso, aproximando-se do pensamento de Kass, o melhoramento humano pode minar os valores humanos, dando lugar ao orgulho excessivo e a um individualismo que poderão destruir comportamentos como a solidariedade.¹³⁶

É arrogante, para Sandel, a perspectiva transumanista cibernética de desenvolver um sujeito pós-humano cibernético, visto que fere três pontos fundamentais de sua ética: humildade, inocência e, como já citado, a solidariedade. O sujeito pós-humano cibernético é

¹³³ FUKUYAMA, 2003, p. 20-23.

¹³⁴ SHARON, 2013, p. 22-23

¹³⁵ FERRY, 2018, p. 46.

¹³⁶ FERRY, 2018, p. 54-55; SHARON, 2013, p. 23.

fruto do orgulho e do desejo de dominar e criar, mas põe em risco a inocência ao impor uma responsabilidade de escolha das características físicas e mentais do ser humano, que, até então, era fruto da natureza. Essa ação, ressaltamos, pode gerar certo desfavorecimento em relação ao outro, assim como o desaparecimento da solidariedade, porque, a partir do momento que o humano remover suas limitações, haverá um desequilíbrio na humanidade. Uma vez que os limites que nos igualam deixam de existir, cada um se torna responsável por si na busca da superação das suas mazelas por meio da tecnologia.¹³⁷

Sandel prevê, ainda, o risco da não coexistência pacífica entre os diferentes humanos. Essa ideia alimenta o temor e a projeção de um cenário altamente distópico, no qual o sujeito pós-humano cibernético olha o “apenas” humano como inferior e promove, assim, um regime escravocrata ou um conflito entre “espécies”. Nessa última conjuntura, os humanos, conscientes dessa possível realidade, podem se amotinar contra os pós-humanos cibernético - ou vice e versa -, o que poderá vir a ser um genocídio de um dos lados.¹³⁸

Os autores chamam atenção para uma tecnologia que esteja a cargo de proporcionar boas condições de vida ao humano, sem qualquer intervenção em sua natureza ou qualquer transformação que a tire de sua “normalidade”.¹³⁹ Fukuyama também alimenta certo temor sobre a não-convivência pacífica entre diferentes humanos, tomando como exemplo o livro *Admirável mundo novo*, do escritor Aldous Huxley, que apresenta uma sociedade tecnocrata dividida em classes humanas.¹⁴⁰

Quanto à defesa da natureza humana, Luc Ferry faz duras críticas ao pensamento bioconservador, em especial a Fukuyama. Ao dizer que o autor está preso a um contexto norte-americano, julga que ele desconsidera um humanismo republicano, não naturalista. As noções que ocupam o pensamento Europeu apontam que a moralidade humana não está ligada à natureza humana, mas à tendência aos excessos em relação à natureza. O humano vê o mundo por fora da natureza e não por ela, como os outros animais, e por isso se origina a moral humana, a capacidade de transcender a sua natureza.¹⁴¹

Com o intuito de continuar o proposto nesta pesquisa, serão apresentados, a seguir, os impactos que o projeto transumanista cibernético imprime na perspectiva religiosa de grupos que veem na tecnologia e em seu progresso elementos para a salvação da humanidade.

¹³⁷ FERRY, 2018, p. 56-58.

¹³⁸ FERRY, 2018, p. 59

¹³⁹ FURTADO, 2017, p. 404.

¹⁴⁰ FUKUYAMA, 2003, p. 18-20.

¹⁴¹ FERRY, 2018, p. 48.

1.3 Reencantamento tecnológico do mundo: o impacto transumano cibernético e suas aproximações religiosas

Foi realizada, até aqui, uma breve apresentação das definições e particularidades das principais vertentes do movimento pós-humanista. Usamos como base o mapeamento realizado por Tamar Sharon, que identifica quatro grandes grupos que compõem o pós-humanismo atualmente.¹⁴² Dentre essas categorias, o que vemos com maior destaque na mídia é o transumanismo cibernético, também chamado de transumanismo especulativo, como aponta Abdruschim Rocha em seu artigo *Provocações pós-humanistas a teologia cristã*.¹⁴³ Nesta seção, trabalharemos a forma como o transumanismo cibernético e suas pesquisas têm influenciado alguns grupos de caráter religioso. Focaremos, aqui, no grupo *Terasem Movement* e nos textos que norteiam suas ideias, para alcançarmos uma visão generalista daquilo que tal expressão religiosa acredita.

Ao longo da Antiguidade, principalmente entre os gregos aristotélicos, era popular o mito que indicava as diferenças e semelhanças entre as classes dos animais, dos humanos e dos deuses. Nessa história, os animais e os deuses eram sujeitos plenos de suas classes. Os primeiros eram considerados desprovidos de racionalidade, insensíveis em relação ao mundo ao entorno e livres dos questionamentos sobre a vida e a morte. Os deuses, por sua vez, eram racionais, sentimentais e imortais. Animais e deuses eram os perfeitos opostos. Mas, entre eles, existia o humano: um misto dessas duas classes - tão mortal quanto os animais, tão racional quanto os deuses. Dessa forma, o humano estava no centro desse universo, não de forma antropocêntrica, mas entre as categorias, entendendo e ocupando seu lugar no mundo.¹⁴⁴

Ao longo da história ocorreram diversos avanços tecnológicos, políticos e sociais, promoveu uma mudança do local simbólico em que o humano até então ocupava. Um dos fenômenos é a secularização das instituições, que promove a eventual separação do Estado da igreja e o conseqüente distanciamento de parte da população dos deuses e deusas, esvaziando o céu (do Olimpo grego ao Paraíso cristão), extinguindo a figura divina de seres superiores aos humanos, governantes do mundo e seus elementos. Em seguida, com a inauguração da teoria darwiniana da evolução, o humano, antes superior aos animais pela sua racionalidade e sentimentalidade, agora torna-se um igual. Passa a ser, então, mais um dos projetos desenvolvidos da evolução; um animal consciente de sua própria animalidade, limitações e

¹⁴² SHARON, 2013, p. 5.

¹⁴³ ROCHA, 2018, p. 461.

¹⁴⁴ WOLFF, 2018, p. 21-22.

mortalidade. Essas perdas foram o pivô de uma crise identitária: o humano eliminou referenciais, categorias e características que antes o definiam e que lhe davam certa esperança. Desses eventos o humano passa a enxergar novas perspectivas sobre si e sobre o mundo. Entre essas novas visões está a que Francis Wolff chama de *Utopia Pós-humanista*.¹⁴⁵

Em posse dessa linguagem simbólica, antigos signos assumem novos significados. No papel de animal do mito grego, estão os humanos puramente orgânicos, fruto da evolução biológica, limitados, susceptíveis às doenças e à morte. Os novos deuses, por sua vez, podem agora ser representados pelas máquinas: puras, perfeitas em raciocínio e longevidade. Entre essas figuras, temos o transumano cibernético, que equivale ao humano consciente de suas limitações que está em busca da perfeição e de eliminar aquilo que o torna animal por meio da tecnologia. Como já citado nas seções anteriores, o transumanismo cibernético vê na tecnologia o domínio, o controle da evolução, e não depende mais da natureza e do tempo, mas os acelera por meio dos avanços científicos. Aqui, a analogia do *Homo deus*, de Harari, pode ser aplicada perfeitamente, pois a Singularidade de Ray Kurzweil se comporta como o momento da virada; como a esperança do humano que se torna divino; como um ser racional e — quem sabe? — até imortal como os deuses gregos.

A partir do esforço criativo da narrativa pós-humanista que foi apresentada especula-se que, em algum momento do futuro, seja possível a existência da produção de cópias das informações e processos de funcionamento do cérebro de uma pessoa. Seria provável, assim, a posterior transferência para outro corpo ou máquina. Os entusiastas do transumanismo cibernético enxergam no escaneamento do cérebro e na sua engenharia reversa a solução para superação das limitações humanas.¹⁴⁶ A perspectiva de que basta apenas conhecer e entender o funcionamento do cérebro para se desvelar a forma como funciona o humano é o que o filósofo Markus Gabriel chama de neurocentrismo:

A ideia central do neurocentrismo enuncia que ser um ser vivo espiritual não consiste de nada senão da existência do cérebro apropriado. O neurocentrismo ensina então, em suma: *O Eu é o cérebro*. Caso se quisesse entender o sentido de ‘Eu’, ‘consciência’, ‘si’, ‘vontade’, ‘liberdade’ ou ‘espírito’, não se poderia pedir auxílio da filosofia, religião ou do saudável senso comum, mas sim seria preciso examinar o cérebro com os métodos das neurociências – de preferência em parceria com a biologia evolutiva.¹⁴⁷

¹⁴⁵ WOLFF, 2018, p. 22.

¹⁴⁶ KURZWEIL, 2018, p. 166-167.

¹⁴⁷ GABRIEL, 2018, p. 19.

Caso seja possível, em algum momento, revelar a forma como o cérebro humano funciona, terá início a segunda parte do processo para atingir um estado pós-humano cibernético: a humanização das máquinas, ou seja, a produção de um *software* com a capacidade de emular a consciência humana.¹⁴⁸ Nesse sentido, na tentativa de uma aproximação meramente estética, em 2010 foi apresentada ao mundo a ginoide¹⁴⁹ Bina48, desenvolvida pela *Hanson Robotics* - empresa que, anos depois, desenvolveu a robô Sophia. Bina Aspen, uma humana, serviu como base para a Bina48, que por meio de uma IA. Segundo a empresa que a desenvolveu, foram simulados alguns de traços da personalidade, bem como suas atitudes, realizadas a partir da repetição dos dados que foram coletados¹⁵⁰. Destaca-se, também, a reprodução da narrativa de suas crenças baseadas nos conceitos do *Terasem Movement*, como veremos a seguir.

Figura 1. À direita, Bina48; à esquerda, Sophia.¹⁵¹



O fato mais curioso a respeito da criação de Bina48 é o sentido de propaganda religiosa por trás do seu desenvolvimento. Para termos uma noção completa sobre a ginoide, precisamos conhecer um pouco da história e da crença de Bina Aspen e sua família. Martine Rothblatt, esposa de Bina e fundadora do *Terasem Movement*, é uma mulher trans, advogada e empresária atuante nas áreas de inovação e tecnologia. É, também, uma das desenvolvedoras da companhia

¹⁴⁸ LE BRETON, 2013, p. 181-184.

¹⁴⁹ Feminino de androide.

¹⁵⁰ HANSON ROBOTICS. *Bina*. [s.d.]. [n.p.]. [online]

¹⁵¹ HANSON ROBOTICS, [s.d.], [n.p.]. 1 fotografia.; HANSON ROBOTICS. *Sophia 2020*. [s.d.]. [n.p.]. 1 fotografia.

de rádio via satélite *Sirius* e apoiadora e investidora das pesquisas do campo das Ciências da Vida (está, entre esses trabalhos, o projeto Genoma Humano).¹⁵² O *Terasem Movement* é um grupo religioso que, liderado pela família Rothblatt, vê no avanço tecnológico a esperança de salvação da humanidade. Essa associação se identifica como uma transreligião, filosofia religiosa que pode ser combinada com diversas outras religiões. Um membro do *Terasem Movement*, portanto, não precisa abandonar sua religião de origem para fazer parte do movimento.¹⁵³ Na explicação do próprio grupo, “Terasem [...] está para todas as religiões como uma floresta está para as árvores”¹⁵⁴.

São quatro os pilares centrais da fé *Terasem*: 1) a Vida tem propósito; 2) a morte é opcional; 3) Deus é tecnológico; e 4) o amor é essencial. Podemos conferir suas definições a seguir:

1. A Vida tem propósito: o propósito da vida é a criação da diversidade, da unidade e da imortalidade feliz, em todos os lugares. A natureza – o Multiverso – seleciona automaticamente esses elementos. Diversidade, unidade e imortalidade são parte da profecia autorrealizável da criação;
2. A morte é opcional: nenhuma pessoa morre se informações suficientes dela forem preservadas. Quem morre está em um estado de “biostase cibernética”. Uma futura *mindware technology* permitirá que pessoas nesse estado possam ser revividas, se desejarem [...]
3. Deus é tecnológico: nós estamos criando Deus quando damos à tecnologia mais onisciência, onipresença, onipotência e benevolência. A Nanotecnologia *Geoethical* irá conectar nossas consciências e controlará o cosmos;
4. O amor é essencial: o amor significa que a felicidade do outro é a minha própria felicidade. O amor conecta cada um para alcançarmos o propósito da vida e tornarmos Deus completo.¹⁵⁵

Além desses quatro pilares, o grupo possui uma publicação quadrienal chamada *Truth of Terasem: a transreligion for technological times*, republicada em 2020, que esclarece de

¹⁵² ROY, Jessica. The rapture of the nerds. In: TIME. Abr. 2017. [n.p.]. [online]; BAINBRIDGE, William Sims. TransHumanism: an online network of technoprogressive quasi-religions. In: BAINBRIDGE, William Sims. *Dynamic secularization*. Arlington: Spring International Publishing, 2017. p. 209-236. p. 219-220. [pdf].

¹⁵³ TERASEMFAITH. [site institucional]. 2018. [n.p.]. [online].

¹⁵⁴ “Terasem is a transreligion that includes all religions the way a forest includes its trees” (tradução livre). TERASEM MOVEMENT INC. *Truth of Terasem: a transreligion for technological times*. 2020. p. 13. [pdf].

¹⁵⁵ “I. LIFE IS PURPOSEFUL. The purpose of life is to create diversity, unity and joyful immortality everywhere. Nature—the Multiverse—automatically selects for these attributes. Diversity, Unity & Joyful Immortality is the self-fulfilling prophecy of creation.

II. DEATH IS OPTIONAL. Nobody dies so long as enough information about them is preserved. They are simply in a state of ‘cybernetic biostasis.’ Future mindware technology will enable them to be revived, if desired, to healthy and independent living.

III. GOD IS TECHNOLOGICAL. We are making God as we are implementing technology that is ever more all-knowing, ever-present, all-powerful and beneficent. Geoethical nanotechnology will ultimately connect all consciousness and control the cosmos.

IV. LOVE IS ESSENTIAL. Love means that the happiness of others is essential to your own happiness. Love must connect everyone to achieve life’s purpose and to make God complete” (tradução livre). TERASEMFAITH. *The truths of Terasem*. 2018. [n.p.]. [online].

forma mais profunda como o *Terasem Movement* se compreende.¹⁵⁶ Essa publicação funciona como interpretações e expansões desses conceitos. Entre os pontos apresentados no manual para membros do *Terasem*, temos a expectativa da expansão desse desejo de digitalização, que vai além de digitalizar o sujeito, mas também o universo onde ele habita. Quando esse objetivo for atingido, todo o cosmo se tornará uma espécie de simulação plena do universo, sem limites físicos, uma vez que tudo passará a estar ao alcance do humano digitalizado.¹⁵⁷

Podemos destacar, ainda nessa publicação, o conceito “*Vitals*”, que diz respeito aos sinais vitais ou àquilo que é vital ou necessário para vida. Para o grupo, esse conceito transcende o biológico e o cibernético, tendo em vista que a vida ultrapassa o biológico ao transcender o código genético humano. Sendo assim, é possível ensinar uma máquina sobre o evento vida, já que essa experiência não tem relação de dependência com a matéria do qual o sujeito é feito (seja orgânica, como a carne, ou constituída por componentes eletrônicos e digitais), mas das vivências que esse sujeito acumula.¹⁵⁸

Apesar da similaridade com a história de filmes como *Matrix*, *Tron* e *13º andar*¹⁵⁹, os objetivos do *Terasem* possuem seus fundamentos em referenciais teóricos, que vão desde Alan Turing e sua teoria da Computação à Ray Kurzweil e sua Singularidade. Destacamos, então, a influência e o respeito destinado a esses pesquisadores das áreas de computação e tecnologias emergentes.¹⁶⁰

O *Terasem Movement* não foi fundado a partir de uma revelação espiritual ou mística, entregue por um profeta, mas por meio de uma “revelação” baseada nas “projeções e desejos” de indivíduos que poderiam (ou poderão) ser alcançados por meio da tecnologia.¹⁶¹ Nesse caso, o grupo vê seus profetas e suas profetisas em uma determinada parcela de cientistas que se identificam como transumanistas e que assumem um conjunto de narrativas e especulações sobre o futuro. Suas bases estão em tecnologias que seguem em fase de desenvolvimento ou no campo da hipótese alinhadas a um projeto de caráter transumanista cibernético.

Como já discutido, o *Terasem Movement* pode ser definido como uma transreligião que está aberta a abrigar todas as demais religiões. Todos os crentes, portanto, são bem-vindos ao paraíso cibernético. No que tange a outras religiões, o *Terasem Movement* orienta seus integrantes a não abandonarem suas crenças ou entrarem em conflito com elas, para que sejam

¹⁵⁶ Mais informações: TERASEM MOVEMENT INC, 2020.

¹⁵⁷ TERASEM MOVEMENT INC, 2020, p. 7.

¹⁵⁸ TERASEM MOVEMENT INC, 2020, p. 11.

¹⁵⁹ Filmes de ficção científica de meados dos anos 80 e 90. Os três se baseiam na possibilidade da existência de um mundo virtual que simule o mundo real.

¹⁶⁰ TERASEM MOVEMENT INC, 2020, p. 7.

¹⁶¹ TERASEM MOVEMENT INC, 2020, p. 7.

evitadas as discórdias. Podemos retomar a analogia da floresta para revelar que o não-conflito é o fundamento da proteção oferecida pelo denso conjunto de árvores que o *Terasem* representa. Além dessa perspectiva, há ainda uma diretriz que orienta que as grandes religiões sejam tratadas com respeito, pois estas ensinam o monoteísmo, a solidariedade, a bondade, a esperança de uma vida pós-morte e o *Sabbath*. Os profetas dessas religiões (Jesus, Mohamed, Buda e outros) também são incluídos nessa diretriz, visto que em suas experiências espirituais puderam tocar o futuro *Terasem*.¹⁶²

A ideia de sagrado também está presente nessa transreligião. Ele pode ser encontrado na consciência, no comprometimento com a diversidade, com a unidade e com uma imortalidade feliz. A busca pela eternidade pode ser apontada como um dos fundamentos da crença que direciona a expectativa de que a ciência irá derrotar a morte, preservando essa consciência.¹⁶³ Tal busca só é possível devido à crença da imortalidade da alma e, dentro do imaginário religioso *Terasem*, essas almas poderão ser reanimadas em um *mindware* através dos *mindfiles*. O *Mindware* equivale ao *software* da máquina, que serviria de suporte para a alma. Os *Mindfiles*, no que lhes diz respeito, são os registros dos sujeitos, seus maneirismos, sentimentos, memórias, crenças, atitudes e valores. Em outras palavras, *mindfiles* são os dados de alguém, sua identidade digital.¹⁶⁴ Segundo a revista americana *TIME*, até 2017, mais de 32 mil pessoas já haviam se cadastrado e criado seus *mindfiles*.¹⁶⁵

Retornamos, assim, ao debate sobre Bina48. David Hanson, fundador da *Hanson Robotics*, ao tomar conhecimento do projeto filosófico-religioso transumanista do *Terasem Movement*, propôs a Martine Rothblatt o projeto Bina48¹⁶⁶. A ginoide, que hoje é uma das embaixadoras do projeto *LifeNaut*, fundado em 2006 e desenvolvido pelo *Terasem Movement* com o objetivo de coletar os registros dos sujeitos, é um produto desses *mindfiles*¹⁶⁷. É, então, um exemplo, um sinal concreto, baseado na mais alta tecnologia hoje disponível, que aponta a possibilidade do futuro transumanista cibernético, no qual o humano poderá ser copiado e transferido para uma máquina.

Bina48 é o que o grupo chama de *Terasem Hypothesis*: “uma consciência análoga a de uma pessoa [...] criada pela combinação de informações pessoais suficientemente detalhadas

¹⁶² TERASEM MOVEMENT INC, 2020, p. 18-19

¹⁶³ TERASEM MOVEMENT INC, 2020, p. 19.

¹⁶⁴ TERASEM MOVEMENT INC, 2020, p. 13.

¹⁶⁵ ROY, 2017, [n.p.].

¹⁶⁶ NISHIKIORI, Igor. Oito curiosidades sobre Bina48, primeira robô a dar aula em universidade. In: TECHTUDO. 2019. [n.p.]. [online].

¹⁶⁷ TERASEM MOVIMENTO FUNDATION. *LifeNaut.com*. [s.d.]. [online].

(um *mindfile*) usando um futuro *software* de consciência (*mindware*)”¹⁶⁸. A embaixadora do movimento é um modelo de um robô social que interage com os elementos ao seu redor “com base nas informações, memórias, valores e *crenças*”¹⁶⁹.

Como citado no início desta seção, Ray Kurzweil é uma das figuras do cenário da tecnologia e inovação que está mais presente no imaginário *Terasem*. Seus livros são citados nos textos doutrinários do grupo, bem como sua presença em palestras e projetos em conjunto com Martine Rothbatt. O filme documental *The singularity is near - a true story about the future*, baseado no livro de mesmo nome, por exemplo, conta com roteiro do próprio Kurzweil e com a produção executiva de Rothbatt¹⁷⁰. Outro de seus livros citados na literatura *Terasem* é *The age of spiritual machines*, de 1999, no qual Ray Kurzweil defende a ideia de que a experiência espiritual é resultado de um processo mental presente em toda história humana, que sabemos ser pautada na busca pela transcendência dos limites do físico e da mortalidade. Essa experiência pode ser induzida por meios tecnológicos, como, por exemplo, o fato de que determinadas ondas sonoras produzidas por uma máquina podem estimular um estado de profundo relaxamento semelhante ao sentido durante uma meditação.¹⁷¹

Conforme Abou Farman, sobre espiritualidade em uma perspectiva transumanista cibernética, entende-se que:

‘espírito’ trata-se de um processo computacional, perfeitamente capturável por uma máquina e compatível com os conceitos de matéria e energia. As oposições mente/corpo e natural/cultural entram em colapso dentro do conceito de informação. Espiritualidade aqui não é representada como uma prática particular, ou lugar ou um conjunto de ideias, mas é aquela parte da mente que ainda não foi explicada em termos materialistas, mas que é do âmbito da matéria – e não apenas matéria cerebral.¹⁷²

Outra afirmação presente em *The age of spiritual machines*, é o que Kurzweil chama de *The God Spot*: uma região do lobo frontal do cérebro responsável por processar a experiência espiritual. A partir de uma perspectiva neurocentrista, Ray Kurzweil sugere que quando formos

¹⁶⁸ “A conscious analog of a person may be created by combining sufficiently detailed data about the person (a *mindfile*) using future consciousness software (*mindware*)” (tradução livre). LIFENAUT. *About Bina48*. [s.d.]. [n.p.]. [online].

¹⁶⁹ “[...] based on information, memories, values, and beliefs collected about an actual person [...]” (tradução livre). LIFENAUT, [s.d.], [n.p.]. (grifo nosso).

¹⁷⁰ BAINBRIDGE, 2017, p. 222; SINGULARITY, *About*, 2012. [n.p.]. [online].

¹⁷¹ KURZWEIL, 2000, p. 151-152.

¹⁷² “[...] ‘spirit’ are actually computational processes, perfectly capturable by machines and compatible with terms like matter and energy. The oppositions of mind/body and nature/culture collapse into the concept of information. Spirituality here is used not to refer to a particular practice, place, or set of ideas, but to that part of the mind that is not yet explained in materialist terms yet is instantiated in matter—and not just brain matter” (tradução livre). FARMAN, Abou. Mind out of Place: transhuman spirituality. *Journal of the American Academy of Religion*, [S.l.], v. 87, n. 1, p. 57-80, mar. 2019. p. 69-71. [pdf].

capazes de mapearmos/escanearmos o funcionamento pleno do cérebro, a experiência espiritual será uma das diversas que atingirão um novo nível. Assim, partindo dos princípios da humanização das máquinas (mencionada na seção anterior), robôs como Bina48 poderão ter um tipo de experiência espiritual, visto que as crenças do humano orgânico que servem de modelo a partir dos *mindfiles* estarão presentes em sua versão pós-singularidade. Para Kurzweil, esse tipo de sujeito também buscará pelo transcendente, tentando se conectar com uma dimensão espiritual. Portanto, para Kurzweil, essa experiência religiosa é um fenômeno neurológico passível de ser reproduzida por um cérebro cibernético que simule um cérebro humano.¹⁷³ O *Terasem Movement* afirma que “Deus é tecnológico”, e aos poucos está sendo construído e o humano sendo integrado a ele.¹⁷⁴

Tudo o que falamos até aqui a respeito do *Terasem Movement* (*mindfiles*, *mindware* e Bina48) faz parte do desenvolvimento de um ambicioso projeto desse grupo, chamado *CyBeRev*. A sigla refere-se à *Cybernetch Beingnesse Revival*, que pode ser traduzido como um ser cibernético renascido. Seu objetivo é evitar a morte armazenando e coletando informações sobre os indivíduos, para que, por meio da Robótica e Inteligência Artificial, ele possa ser revivido.¹⁷⁵ Na perspectiva de Martine Rothblatt, o sujeito é essencialmente informação, enquanto a consciência é o resultado do armazenamento dessa informação. Abou Farman, por sua vez, entende que esse conceito tem assumido o lugar do que seria a alma para outras religiões. Sendo assim, ao refazer os passos da natureza e reunir informações suficientes, é possível reconstituir alguém com o uso de uma super inteligência artificial. Nesse sentido, membros do *Terasem* ou participantes do programa *LifeNaut* supostamente estariam mais próximos da imortalidade.¹⁷⁶ Assim, a imortalidade feliz será atingida. A fé *Terasem* se define como sobrenatural e metafísica, sendo essa unificação do coletivo um reflexo de um ser divino pois, em sua crença, essa divindade é produto do coletivo.¹⁷⁷

O *Terasem Movement* se identifica, primeiramente, como um movimento transcendental. Dessa forma, prega que todo o sofrimento de hoje dará lugar a felicidade, e se tornará algo além do corpo e mente. Outros termos utilizados para reconhecer a transreligião são: transgênero, uma vez que sua crença vai além do gênero; transciente, pois, quando tudo se conectar no futuro, o pós-humano, será onisciente; *transificent*, termo próprio da linguagem *Terasem* que diz respeito a quem possui todo conhecimento; transpresente, pelo fato do pós-

¹⁷³ KURZWEIL, 2000, p. 153-154.

¹⁷⁴ TERASEM FAITH, 2018, [n.p.].

¹⁷⁵ BAINBRIDGE, 2017, p. 220.

¹⁷⁶ FARMAN, 2019, p. 69-71.

¹⁷⁷ TERASEM MOVEMENT INC, 2020, p. 20

humano ser onipresente; e, por fim, transpotente, visto que creem em um pós-humano onipotente com a capacidade de extinguir o mal do universo.¹⁷⁸

Além do *Terasem Movement*, há outros grupos religiosos ou espiritualistas (como *The Turin's Church*¹⁷⁹, *Church of Perpetual Life*¹⁸⁰, e *Christian Transhumanist*¹⁸¹) que baseiam suas crenças e filosofias de vida em uma perspectiva transumanista cibernética. Ressaltamos, porém, que essas congregações também têm influenciado na produção de tecnologias que aos poucos se tornam comuns em nosso cotidiano, como o exemplo de Bina48. Nesse sentido, a *Hanson Robotics* já planeja o início da venda em massa de Sophia, “irmã” da Bina48, e de mais três outros modelos com previsão para o fim de 2021¹⁸², como a enfermeira robô Grace (a venda será focada na China, Japão e Coreia do Sul). Segundo David Hanson, a pandemia da *covid-19* gerou uma necessidade e um mercado a ser atendido por esses robôs sociais.¹⁸³ Fica evidente, assim, que já existe uma necessidade urgente em se entender o papel que a Robótica, a Inteligência Artificial e outras tecnologias da informação fundamentais para o projeto transumanista têm assumido dentro da esfera sociorreligiosa.

Talvez não seja tão fácil perceber, hoje, essa dimensão religiosa e tecnológica apresentada pelas propostas do pós-humanismo liberal/transumanismo cibernético no dia a dia, tendo em vista que muitas dessas tecnologias e pesquisas ainda não fazem parte do cotidiano de muitas pessoas, o que torna ainda mais improvável a relação desse elemento religioso com a tecnologia. Esse ainda é tema pouco explorado no Brasil.¹⁸⁴ Percebe-se que é necessário um maior conhecimento, tanto das mudanças que as tecnologias emergentes estão produzindo ao redor do mundo, como, também, do instrumental teórico para saber observar e perceber esse fator religioso que passa despercebido no discurso de alguns entusiastas da tecnologia.

No próximo capítulo trataremos dessa conexão, apresentando as principais áreas profissionais envolvidas no desenvolvimento de tecnologia bem como a indicação do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória como uma ferramenta

¹⁷⁸ TERASEM MOVEMENT INC, 2020, p. 26-27; QUIZLET. *Terasem glossary* [s.d.]. [n.p.]. [online].

¹⁷⁹ BAINBRIDGE, 2017, p. 224.

¹⁸⁰ FARMAN, 2019, p. 62.

¹⁸¹ CHRISTIAN TRANSHUMANIST [Site institucional]. [s.d.]. [online].

¹⁸² ROGERS, Stephanie. Robot Nurse “Grace” will soon be caring for isolated COVID patients. In: YAHOO! NEWS. 3 out. 2021. [n.p.]. [online]. (Obs.: como as notícias e informações sobre esse tema estão em constante mudança e avanço, até o momento da leitura dessa dissertação corre-se o risco desses dados já estarem desatualizados).

¹⁸³ PANCINI, Laura. Robô Sophia, que imita expressões faciais, começa a ser produzida em massa. In: EXAME, 10 fev. 2021. [n.p.]. [online]. NIT. Lembra-se do robô Sophia? Agora, tem uma irmã, a enfermeira Grace. 09 de jun. 2021. [n.p.]. [online]

¹⁸⁴ KIMURA, Takeshi. Robotics and AI in the sociology of religion: a human imago roboticea. *Social Compass*, v. 64, n. 1, p. 6-22, 2017. p. 3-4. [online].; HARARI, 2016, p. 279-280; CASIMIRO; DE ARAÚJO, 2020. p. 11. [online]; CRUZ, 2021. p. 10.

para melhor entender esse aspecto religioso da tecnologia. Também discutiremos sobre o imaginário que se forma ao redor do corpo a partir da Antropologia do Corpo, de David Le Breton, e Fenomenologia do Corpo, de Michel Henry, para fundamentar a discussão da possibilidade de um corpo pós-humano.



2 ANTES, O HUMANO: POSSÍVEL LEITURA DO FENÔMENO RELIGIOSO DE ORIGEM PÓS-HUMANISTA PELA ÓTICA PROFISSIONAL DAS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES COM ÊNFASE NA EXPERIÊNCIA HUMANA NO CORPO

Será o futuro pós-humano? Essa é a pergunta suscitada pela breve apresentação do tema no primeiro capítulo deste trabalho. O porvir da trajetória da humanidade é, no entanto, uma das mais antigas questões, com respostas variadas que tentam compreender o ser humano nos seus mais diversos aspectos. Apresentamos, neste segundo capítulo, três temas ligados a esse percurso e dividimos, assim, em três novas seções.

A primeira seção apontará quais áreas profissionais provavelmente serão afetadas a partir do pensamento pós-humanista e do *Terasem Movement*. Também o modo como a Quarta Revolução industrial e as NBIC's estão se desenvolvendo a partir de um campo interdisciplinar sob a interação do físico, biológico e digital. Traremos, de forma breve, o fundamento das Ciências das Religiões Aplicadas, e como elas podem ser uma ferramenta para interpretar a expressão religiosa que tem surgido dentro do transumanismo cibernético, considerando que é de suma importância se debruçar sobre essa relação religião-tecnologia e sobre os frutos que nascem desse encontro.

É preciso apresentar ao leitor as bases para uma Antropologia do Corpo e, por isso, a segunda seção traz, inicialmente, uma breve história do modo como o corpo foi entendido ao longo da caminhada humana. Temos como ponto de partida, então, o filósofo grego Platão e sua influência sobre alguns dos mais importantes pensadores/patriarcas cristãos, como Agostinho (que viria a ter grande impacto sobre o pensamento medieval). A primavera da Modernidade e a importância do pensamento Cartesiano, bem como o impacto dessa visão nas perspectivas contemporâneas da relação entre o humano e o corpo, serão assuntos tratados em seguida. A obra fundamental para a construção dessa seção foi a Antropologia do Corpo, do antropólogo francês David Le Breton.

A terceira seção, por fim, trará um breve panorama da Fenomenologia do Corpo, de Michel Henry, com o objetivo de expandir a forma como essa matéria é percebida. Será discutido, aqui, o corpo pelo seu interior, visto de forma singular e baseado na compreensão de como o corpo, a alma e a forma são percebidas nessa fenomenologia. Em Platão, em Descartes e na maioria dos pensadores ocidentais, o corpo era visto como uma entidade extra (ou até mesmo como uma prisão para alma, uma casca dentro da qual está habita). A fenomenologia do corpo, no entanto, aponta para um caminho alternativo, ou mesmo um caminho totalmente diferente ao observar o corpo, como ele se manifesta e como o humano experiencia a vida.

2.1 Sugestão de análise do fenômeno religioso baseado nas ideias pós-humanistas por meio da aplicação profissional do instrumental das Ciências das Religiões.

Até aqui discutimos o pós-humanismo como um termo guarda-chuva que tem como fio condutor um sistema de pensamento que vê na tecnologia um caminho, ou caminhos, para um suposto melhoramento humano. Esse mesmo pós-humanismo, como vimos no primeiro capítulo, que pode ser dividido em grupos, têm na tecnologia um ponto de partida comum, mas, com objetivos distintos: o pós-humanismo crítico, com um viés político alinhada à esquerda, busca uma superação da ideia do humano que se centra na figura do homem/branco/hetero/idade mediana, em resumo, busca retirar a ideia da leitura antropocêntrica e heteronormativa do mundo; o pós-humanismo metodológico visa estudar e analisar a relação humano/máquina com o objetivo de entender o impactos sociais dessa nova relação; o transumanismo já se posiciona na corrida pelo melhoramento humano, e como vimos esse grupo é composto por duas alas: o transumanismo biológico, que busca tal melhoramento humano somado a uma bussola ética da preservação daquilo que é biológico, e o transumanismo cibernético, que tem como pilar central a integração do humano com a máquina, gerando um ser híbrido, o ciborgue, e/ou até mesmo um ser 100% cibernético; por fim, o quarto grupo, os bioconservadores, que se posicionam diametralmente em oposição aos transumanistas — de forma geral —, pois vê qualquer intrusão artificial que vise “melhoramento não natural” dos sujeitos como uma espécie de corrupção da “essência” humana, pura e intocável, dada por alguma divindade ou pela natureza.

O que se percebe é que o surgimento de novas tecnologias — ou tecnologias emergentes — e seu uso são o ponto central dessa discussão. Os conceitos e ideias que atravessam esse pós-humanismo passam a ter certa concreticidade a partir do que Klaus Schwab, fundador do Fórum Econômico Mundial, tem chamado de “quarta revolução industrial”. Essa revolução, segundo Schwab, nasce na virada do século, seguindo como uma ramificação da revolução digital já em andamento. A popularização e mobilidade da internet, sensores e dispositivos cada vez menores, mais poderosos e mais acessíveis, avanços nas pesquisas e o uso corriqueiro de inteligências artificiais, bem como os avanços nas pesquisas no aprendizado de máquinas (*learning machine*), são as principais e mais visíveis características dessa revolução.¹⁸⁵

Schwab entende que essa guinada tecnológica promove e promoverá um grande impacto, não apenas pelo desenvolvimento de novas tecnologias e nas formas de produção,

¹⁸⁵ SCHWAB, Klaus. *A quarta revolução industrial*. São Paulo: Edipro, 2016. p. 16.

mas, também, mudanças sociais. Essa quarta revolução industrial tem atravessado diversas áreas profissionais e da vida, pois sua produção, acadêmica/científica/técnica, envolve desde sequenciamento genético dos seres vivos conhecidos, desenvolvimento e uso de nanotecnologia nos mais diversos setores, produção de fontes energias renováveis, até a computação quântica. Essa multidisciplinariedade resulta em algo totalmente novo, até então não visto, que é a integração do físico, digital e biológico.¹⁸⁶

David Le Breton aponta que no campo das ciências biológicas tem surgido a tendência de ver os seres vivos como um conjunto organizado de informações. Sob tal tese, essas informações nivelam tudo aquilo considerado vivo a uma substância comparável a tantas outras substâncias que existem na natureza ou que podem ser produzidas artificialmente. O que ocorre aqui, segundo Le Breton, é um esvaziamento simbólico-existencial do indivíduo a uma realidade fundada nas informações que ele carrega. O estudo biológico que parte desse ponto promove uma radical mudança na forma como o sujeito é visto e compreendido social, histórica e culturalmente. O sujeito humano, a pessoa, deixa de existir e passa a ser o resultado da interação informacional de diferentes moléculas. Nesse ponto a informática encontra seu precedente para justificar sua visão de que os seres orgânicos e seus corpos são apenas um meio pelo qual se expressa a mensagem.¹⁸⁷

Seguindo esse paralelo com a informática, as ciências biológicas passam a ser mais um tipo de ciência da informação. O humano é diluído em seu material genético, e esse processo leva à legitimação, por parte de alguns cientistas, como vimos no capítulo anterior, da humanização das máquinas e da maquinização do humano. A radicalização desse pensamento extravasa as ciências biológicas e as ciências das informações e impõe sua visão às ciências médicas.¹⁸⁸

Desde sua origem a medicina tem como base o modelo de prevenção de doenças e recuperação do sujeito doente. Ela tinha, e tem, o papel de re-hamornizar o sujeito ao seu estado de saúde inicial, o que envolve tanto o corpo biológico quanto o social. Para os transumanistas, esse tipo de fazer médico está encaminhado para se tornar obsoleto. Eles veem nos avanços, cada vez mais rápidos, das NBIC's — nanotecnologia, biotecnologia, informática (*big data*, *learning machine*, internet das coisas) e cognitivismo (inteligência artificial e robótica) —, frutos da quarta revolução industrial, o fim da prática médica atual. Segundo o pensamento

¹⁸⁶ SCHWAB, 2016, p. 16.

¹⁸⁷ LE BRETON, 2013, p. 101-102.

¹⁸⁸ LE BRETON, 2013, p. 103.

transumanista, o uso dessas tecnologias irá transformar o paradigma médico do “prevenir e recuperar” para o status de “melhorar e aumentar”.¹⁸⁹

Harari acredita que em curto prazo a IA e a Robótica irão mudar drasticamente diversos setores econômicos e, como consequência, a forma como o trabalho e a profissão são vistas. Na medicina, o autor indica que esses avanços tecnológicos podem trazer o fim do médico generalista que tem como função a coleta e organização de dados para diagnóstico de doenças. Segundo Harari, em breve será possível termos esse tipo de atendimento mediado por uma IA que executará essa mesma função.¹⁹⁰

Essa integração de áreas profissionais — biologia, medicina e informática — tem sido fundamental para avanços significativos. Schwab nos chama a atenção para *designers* que lançam mão da computacional, engenharia de materiais e biologia sintética com vistas à criação de ecossistemas que integram microrganismos, o corpo humano, os produtos que são consumidos e casas inteligentes na construção e cultivo de objetos adaptáveis aos mais diversos etilos de vida.¹⁹¹

Outro ponto importante levantado pelos movimentos transumanistas é a designação do envelhecimento e da morte, não mais como processos naturais da vida, mas, como doenças a serem combatidas. A temática do livro *A morte da morte*, do engenheiro José Luiz Cordeiro e do matemático David Wood, membros da *Humanity+* (entidade internacional para promoção das ideias transumanistas), pauta-se na tese da busca pela cura do envelhecimento e o alcance de uma suposta extensão da vida.¹⁹²

Como já vimos no capítulo anterior, há transumanistas mais radicais que convocam os esforços da produção científica e tecnológica para o início do abandono do biológico. Hans Moravec, membro do instituto de Robótica da Carnegie Mellon University, é um desses exemplos. Para ele é necessário obter o controle do processo cognitivo completo e posteriormente promover o abandono da carne como símbolo do ser biológico. Paralelamente, a máquina deve se tornar o receptáculo para receber esse sujeito composto por informações. O pensamento de Moravec é uma soma da ideia que nasce com o conceito do ciborgue, das teorias da cibernética aliadas à tendência pós-projeto genoma humano, de que o sujeito é pura informação. E não apenas isso, mas, estaríamos falando de uma informação transferível.¹⁹³ O

¹⁸⁹ FERRY, 2018, p. XXXIII.

¹⁹⁰ HARARI, 2018, p. 46-47.

¹⁹¹ SCHWAB, 2016, 19.

¹⁹² CORDEIRO; WOOD, 2019, p. 120, 249.

¹⁹³ HOQUET, 2019, p. 307.

que nos leva ao tema discutido na terceira seção do primeiro capítulo: a representação religiosa desse transumanismo cibernético no *Terasem Movement*.

Harari diz que Kurzweil, figura que conhecemos no capítulo anterior, se configura como uma espécie de profeta messiânico ao anunciar que a “singularidade está próxima”.¹⁹⁴ Essa salvação que se dá por um complexo sistema de transcendência desencarnada ao direcionar os seres humanos a um mundo não-físico, como veremos na próxima seção, descende de um antigo projeto de desprezo pelo corpo.¹⁹⁵

Segundo Elaine Graham, essas tecnologias emergentes e seus cientistas têm absorvido e empregado uma linguagem religiosa à visão dessa “evolução assistida” proposta pelo transumanismo. Seguindo Graham, quando os cientistas envolvidos com o desenvolvimento das NBIC’s, como Kurzweil e Moravec, e empresas de robótica, como a *Handons Robotics*, evocam e se aliam a Martine Rothblatt e seu movimento de caráter religioso, *Terasem Movement*, eles estão apontando para essa tecnologia como instrumentos soteriológicos.¹⁹⁶

Esse projeto, como vimos no capítulo anterior, se pauta em uma busca pela desencarnação do ser humano. Nele, os dados e processos por trás da mente humana, segundo os transumanista cibernéticos, bem como o *Terasem Movement*, estarão livres no ciberespaço, que nesse contexto possui o caráter de uma comunidade mítica e imortal de pura informação. Nesse contexto, o transumanismo cibernético lida com a morte e a imortalidade dentro das mesmas regras que que esses eventos são tratados dentro do ambiente religioso, um objetivo a ser alcançado. O que podemos notar é que as tecnologias emergentes, que são frutos dessa quarta revolução industrial evocada por Schwab, estão sendo usadas como fundamento para uma “religião da tecnologia”.¹⁹⁷

A escolha por analisar o impacto que o pós-humanismo — em especial o transumanismo cibernético, suas teorias, e suas tecnologias — causa na sociedade e na esfera religiosa e pública por meio das ferramentas disponíveis às Ciências das Religiões, dá-se justamente pela quantidade de aproximações que esse tema possui com as mais diversas profissões, sendo os mercados ligados à robótica e à IA os mais influenciados pelo surgimento do fenômeno religioso, como, exemplo, as demandas geradas por grupos como *Terasem*, assim como vimos no capítulo anterior. Segundo Takeshi Kimura, sociólogo da religião japonês, é de extrema

¹⁹⁴ HARARI, 2016, p. 384.

¹⁹⁵ GRAHAM, Elaine. Manifestations of posthuman in the postsecular imagination. In: HURLBUT, J. Benjamin; TIROSH-SAMUELSON, Hava (Eds.). *Perfecting human future: transhuman vision and technological imaginations*, [s.l.]: Springer, 2016. p. 51-72. p. 64. [pdf].

¹⁹⁶ GRAHAM, 2016. p. 51-72. p. 64. [pdf].

¹⁹⁷ GRAHAM, 2016, 64 – 65.

importância refletir sobre a relação sociedade-religião-tecnologia e o que ela significa, visto que essa interação ainda não é óbvia pelo fato de que as tecnologias emergentes ainda não estão completamente inseridas no cotidiano.¹⁹⁸

Parte-se do princípio de que a religião é um fenômeno complexo, que demanda o auxílio de várias áreas das ciências e que, além disso, não pode ser ignorado nas inúmeras instâncias sociais. Ou seja, não se pode avaliar corretamente as sociedades e culturas sem que se considere o componente religioso e suas implicações.¹⁹⁹

Kimura acredita que, cada vez mais, os limites entre humanos e máquinas se tornarão mais fluidos e, ainda, que há muitos elementos seculares na religião, como a própria tecnologia. É observado, também, que no secular há, da mesma forma, muito de religiosidade e espiritualidade, e que isso inclui (e também influencia) a tecnologia, o que torna ainda mais complexa essa relação sociedade-religião-tecnologia.²⁰⁰

Somos, então, levados à aplicação das ferramentas das Ciências das Religiões como uma maneira de interpretar esse movimento apontado por Kimura. Com pudemos perceber, as ideias transumanistas se ramificam por diferentes áreas de pesquisa e do contexto profissional. Biologia, medicina, engenharias, matemática, antropologia, sociologia, programação, robótica e ética são algumas das áreas que são afetadas pelas NBIC's e pelo transumanismo. Assim, é de vital importância para os profissionais dessas diversas áreas entenderem como suas pesquisas e produção tecnológica estão mexendo com o imaginário humano ao preencher, também, espaços religiosos, como veremos com mais detalhes no terceiro capítulo.

Nesse sentido, os mais diversos profissionais poderão se deparar com esse fenômeno religioso tão singular associado a essas tecnologias emergentes. Essa relação da religião com a esfera pública, em especial com a esfera profissional, pode se tornar um dos combustíveis que movem as pesquisas do programa de pós-graduação do mestrado profissional (MP) da Faculdade Unida de Vitória. Segundo Abdruschin Rocha e Osvaldo Ribeiro, o corpo discente do programa é formado por profissionais oriundos de áreas que pouco tem a ver com a religião. Essa procura tem origem na necessidade de melhor compreender a presença do elemento religioso em suas áreas de atuação.²⁰¹

Esse conhecimento servirá como fundamento teórico capaz de auxiliar e promover a manutenção da atuação profissional dos indivíduos que se graduam em qualquer área do

¹⁹⁸ KIMURA, 2017, p. 3-4.

¹⁹⁹ ROCHA; RIBEIRO, 2019, p. 196.

²⁰⁰ KIMURA, 2017, p. 3-4.

²⁰¹ ROCHA; RIBEIRO, 2019, p. 195-196.

conhecimento, de modo que o aprendizado possa ter uma real utilidade para além das paredes das universidades e instituições de ensino superior. Assim, quando se trata de Ciências das Religiões, é necessário apontar para uma das subáreas desse campo que pode auxiliar o profissional — seja ele programador, engenheiro, biólogo, filósofo, sociólogo — a compreender melhor esse fenômeno: falamos das Ciências das Religiões Aplicadas.²⁰²

A aplicabilidade do que é produzido pelas Ciências das Religiões é um tema que tem rendido diversos debates a respeito do que é Ciência. Questiona-se a existência de uma fronteira que separa o que é prático daquilo que é puramente teórico, ou, em outras palavras, se há uma Ciência Pura e uma Ciência Prática.²⁰³ A origem da aplicação desses termos é atribuída ao cientista iluminista Johan Gottschalk Wallerius, que conferiu ao sentido de Ciência Pura a ideia de preocupação em se entender algo e, a partir da compreensão, produzir conhecimento; por outro lado, o sentido de Ciência Prática (ou Aplicada) pressupõe a noção de utilização ou aplicabilidade desse conhecimento já disponível.²⁰⁴

As Ciências das Religiões foram caracterizadas, por muito tempo, como Ciência Pura, e, portanto, produtoras de conhecimento sobre religião(ões) e seus objetos de estudo. Com o tempo, o foco foi se redirecionando da busca pelo “significado do transcendente” para “como lidar com esse transcendente”. Passou-se, então, a entender a forma como o elemento religioso em contato com outros atores sociais, políticos, econômicos e, no caso específico dessa pesquisa, a tecnologia, interfere na sociedade e principalmente no âmbito profissional. Esse tem sido o foco do programa de pós-graduação do mestrado profissional da Faculdade Unida de Vitória. Por meio da aplicação desse conhecimento já disponível, procurou-se apresentar soluções, por exemplo, para situações em que o elemento religioso atue direta e indiretamente.²⁰⁵

Essa mudança de perspectiva das Ciências das Religiões se deu por volta da década de 1970, época na qual o fazer científico legítimo das Ciências das Religiões estava quase exclusivamente ligado à Fenomenologia da Religião. O tipo de pesquisa realizada no campo de das Ciências das Religiões levou a compreensão de que a área é uma disciplina científico-cultural em busca de uma relevância social. Ao promover uma visão mais humanizada e humanizadora das relações religião-sociedade, propõem-se a “prestar atenção à vida cotidiana

²⁰² STERN, Fábio L, Os reflexos da falta de estruturas formais na ciência da religião aplicada no Brasil. *Revista Relegents Theréskeia*, p. 1-17, [s.l.]: UFPR, 2018. p. 2. [pdf].

²⁰³ ROCHA; RIBEIRO, 2019. p. 195. [online];

²⁰⁴ TWORUSCHKA, 2013, p. 577-578.

²⁰⁵ ROCHA; RIBEIRO, 2019, p. 193, 195.

e seus problemas, assumindo, assim, a utilidade pragmática como ‘lugar’ de construção desses conhecimentos”²⁰⁶.

As subáreas das Ciências da Religião Aplicadas (ou Práticas) é uma forma que o MP da Faculdade Unida de Vitória tem encontra para colaborar com a expansão dos horizontes para esses profissionais. Apesar da resistência por parte do grupo mais tradicional das Ciências das Religiões por uma atuação mais prática ou aplicada do cientista da religião, Udo Tworuschka convoca os profissionais das Ciências das Religiões a se integrem ao mundo a sua volta, abandonado o caráter puramente teórico de sua área em busca da melhor forma de aplicar o conhecimento até aqui produzido.²⁰⁷ Rocha e Ribeiro são otimistas ao olhar para o mundo contemporâneo e perceberem que há inúmeros conflitos, grandes e pequenos, que possuem o elemento religioso como sua parte fundamental. O terreno, dessa forma, é percebido como fértil para profissionais que sentem a necessidade de estudar o elemento religioso que interage com sua área de atuação.²⁰⁸

O desafio apresentado pelo elemento religioso aos mais diversos profissionais, seja qual for seu campo de origem, exige dele ou dela uma nova postura, provocando esse profissional a observar novos contextos, como o presente trabalho que apresenta a relação religião-tecnologia, e a urgência das novas realidades religiosas que têm se construído ao redor mundo. Rocha e Ribeiro listam, com base na obra *O compêndio de Ciência da Religião*, uma variedade de aplicações práticas das Ciências das Religiões. Estão, entre elas: Ciência da Religião Aplicada às Relações Internacionais; Ciência da Religião aplicada ao Ensino Religioso; Ciência da Religião Aplicada ao Turismo; Ciência da Religião aplicada à Educação Sociopolítica; e outras. Para além das categorias listadas acima, os autores ainda apontam para novas possibilidades, como: Geografia da Religião; Estética da Religião; Economia da Religião; e a interação entre religião e as NBICs (objeto discutido nessa seção). Apesar da esperança, os autores entendem a lentidão do mercado em absorver os profissionais da área, diante de todos os fatores de resistência apresentados anteriormente.²⁰⁹

Ao discutir Ciências das Religiões Aplicadas, devemos ter em mente a distinção entre aplicabilidade e pesquisa orientada à prática nessa área. Udo Tworuschka afirma que uma pesquisa aplicada é a que trabalha com os pressupostos teóricos sem produzir novidades além da própria ação em si. Uma pesquisa orientada para prática, por sua vez, irá contribuir com o

²⁰⁶ ROCHA; RIBEIRO, 2019, p. 195.

²⁰⁷ TWORUSCHKA, 2018.p. 577.

²⁰⁸ ROCHA; RIBEIRO, 2019, p. 196.

²⁰⁹ ROCHA; RIBEIRO, 2019, p. 197.

desenrolar de uma teoria prática da religião, indo além do mero conhecimento descritivo, mas pensando em uma formulação prescritiva. Por isso, o autor irá também chamá-la de Ciência Prática da Religião (CPR).²¹⁰ Rocha e Ribeiro, nesse sentido, afirmam que ao se pensar na aplicabilidade das Ciências das Religiões, aquilo que é produzido como conhecimento científico-religioso em busca da resposta para um conflito sociocultural encontra sua aplicabilidade por possuir esse caráter de orientador para a prática, apesar de ser um produto teórico. Uma vez que são reflexões acerca de uma possível aplicabilidade das Ciências das Religiões, abre-se possibilidades futuras para a materialização desse conhecimento teórico de forma prática.²¹¹

Para Rocha e Ribeiro, é necessário ter em mente que o campo de investigação das Ciências das Religiões no Brasil ainda é muito jovem. Nesse sentido é necessário olhar da produção teórica voltada para prática como um indicador de temas que possam ser de interesse público. Os autores destacam, com base na experiência local com o Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida, que essa produção tem relação direta ao se observar a influência, seja positivo ou negativo, da religião no espaço público.²¹²

Ou seja, se à Ciência Prática da Religião cumpre prestar contas de sua relevância social com vistas à paz, à humanização e à mediação de conflitos culturais-religiosos – o que implica também se considerar a vida cotidiana e seus problemas na construção de saberes –, deve-se pensar a aplicabilidade dos conhecimentos científico-religiosos aos problemas que se fazem sentir, inclusive, nos espaços profissionais para além dos modos já mapeados.²¹³

Uma ciência da religião aplicada é, para Udo Tworuschka, aquela que busca contribuir com a “investigação de como as tradições religiosas moldam (ativam, restringem, controlam) as esferas de vida e condições básicas da população religiosa”²¹⁴. Podemos afirmar, portanto, que é aquela que se preocupa em analisar a forma como a religião, ou as religiões, alteram a realidade a sua volta. Para Tworuschka, essa relação inicia-se pelo corpo e pela forma que o humano percebe o mundo por meio dele. O beber, comer, falar, fazer sexo e tantas outras atividades que são mediadas pelo corpo são de interesse das Ciência das Religiões Aplicadas. Um segundo objeto a ser estudado pelo campo são as relações, pacíficas ou conflituosas, estabelecidas entre as diferentes tradições religiosas, que dividem o mesmo ambiente. Nesse

²¹⁰ TWORUSCHKA, 2018, p. 36.

²¹¹ ROCHA; RIBEIRO, 2019, p. 198.

²¹² ROCHA; RIBEIRO, 2019, p. 201.

²¹³ ROCHA; RIBEIRO, 2019, p. 201.

²¹⁴ TWORUSCHKA, 2018, p. 48.

sentido, as Ciências das Religiões Aplicadas buscam apresentar soluções que possam apaziguar essas divergências.²¹⁵

Nessa perspectiva, Osvaldo Luiz Ribeiro afirma que as Ciências das Religiões lidam com a relação religião-realidade presente no dia a dia dos indivíduos. De acordo com o autor, “a religião está presente na história, política, na sociedade, na cultura, no Direito, na saúde, na Educação, na Assistência Social, no mercado corporativo, nas artes... Onde se encontrará um espaço humano onde não encontre a religião?”²¹⁶. Ao profissional que deseja compreender melhor o fenômeno religioso e que busque aplicar as ferramentas que a Ciências das Religiões o forneça e que realiza sua pesquisa direcionada para a prática, Tworuschka orienta seguir os 6 princípios cardeais:

(1) CPR aceita a unidade da realidade e interpreta a religião como um todo; (2) segue a hermenêutica principal; (3) a CPR é oriunda da convicção de que outras tradições religiosas merecem um voto de confiança; (4) sua natureza é aberta, pois aprova a ‘questão aberta’; (5) a CPR é guiada por uma abordagem orientada ao problema; (6) a CPR desenvolve um tipo especial de ensino e aprendizagem.²¹⁷

Com base nessas orientações, é necessário que encontrem sua utilidade prática, não mais vendo a(s) religião(ões) de longe, mas como mediadora e participante ativa do processo de diálogo. Klaus Hock exemplifica a contribuição das Ciências das Religiões com ações práticas ao discutir o desenvolvimento de produtos ou na adequação de uma marca. Uma indústria de alimentos, por exemplo, pode atender e se comunicar melhor com uma população a partir do mapeamento das práticas religiosas que estabelecem a privação de algum tipo de alimento incorporado à cultura local. Hock também elege, como uma forma prática de aplicação das ferramentas fornecidas pelas Ciências das Religiões, a assessoria aos meios de comunicação, produção de conteúdo e livros, a fim de evitar erros de interpretação, perspectivas preconceituosas ou mal-entendidos sobre a tradição religiosa do outro.²¹⁸

Rocha e Ribeiro, no já citado artigo *Ciência(s) da Religião Aplicadas: uma contribuição do mestrado profissional em ciências das religiões da Faculdade Unida de Vitória*, são otimistas em relação ao futuro da área. Com base na experiência vivenciada no MP da FUV, é possível perceber uma “materialização no campo profissional das possibilidades de aplicação das Ciências da Religião”. Eles observam que esses profissionais buscam por ferramentas para,

²¹⁵ TWORUSCHKA, 2018, p. 48.

²¹⁶ RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Apresentação. In: SANTOS, Francisco de Assis Souza dos; GONÇALVES, José Mário; RIBEIRO, Osvaldo Luiz (orgs.). *Ciências das religiões aplicadas: interfaces de uma ciência-profissão*. Vitória: UNIDA, 2014. p. 5.

²¹⁷ TWORUSCHKA, 2018, p. 49

²¹⁸ HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 227-228.

justamente, solucionar conflitos gerados pelos elementos religiosos presentes no cotidiano das suas áreas de atuação profissional primárias, já que o MP apresenta temas sobre religião que não são abordados na maioria das graduações.²¹⁹

Um MP tem o intuito de apresentar técnicas, processos e temáticas que possam alargar a visão desse profissional que o busca. Como tema, o pós-humanismo, bem como a tecnologia no qual ele se pauta são temas que, como vimos anteriormente, toca distintas áreas do saber e profissionais, torna-se um tema de interesse para os setores público e privado. Luc Ferry deixa claro esse interesse, principalmente do setor privado, quando empresas como o Google, o Facebook (atualmente Meta), Amazon e outras tantas potências empresas tecnológicas internacionais estão investindo em pesquisa.²²⁰ Inclusive, mostra-se necessário buscar desenvolver uma ética, um dos temas que chamou a atenção do Vaticano nos últimos anos, e que impulsionou um acordo entre a liderança católica e empresas como a IBM, Microsoft, FAO em 2020, o que resultou em pesquisas nos campos da Inteligência Artificial, culminando no documento *Rome Call of AI Ethics*, que estabelece seis princípios exigidos pela igreja católica: transparência, inclusão, responsabilidade, imparcialidade, confiabilidade e segurança que garanta a privacidade dos usuários além de outras demandas presentes no documento.²²¹

Como apontado por Graham e Le Breton, essa busca pelo melhoramento dos seres humanos mediados pela tecnologia se confunde com um desprezo pelo corpo que atravessa a história da religião ocidental, bem como a própria história da sociedade ocidental. Para compreendermos melhor esse tema, faremos nas seções seguintes uma análise antropológica e fenomenológica da relação humano x corpo, para assim fundamentarmos a discussão do próximo capítulo.

2.2 O corpo como resistência: pelas lentes de uma antropologia do corpo

A Antropologia do Corpo toma como base uma perspectiva sociológica e histórica de como a sociedade entendia o corpo ao longo da Modernidade e como isso influencia na compreensão do corpo hoje, como David Le Breton descreve. Olhar o corpo humano de forma antropológica é tão atual quanto necessário, uma vez que incorpora textos, números, valores, representações e figuras presentes no imaginário humano. É no corpo que a mensagem germinal da existência humana tem início. Le Breton aponta para um conflito dos sentidos das

²¹⁹ ROCHA; RIBEIRO, 2019, p. 201.

²²⁰ FERRY, 2018, p. XXVIII-XXIX; XXXIX

²²¹ THE CALL. In: ROME CALL [site institucional]. 2020. [n.p.]. [online].

representações que um objeto pode ter para grupos distintos e distantes. Essa pluralidade de sentidos e representações também se aplica ao corpo, e as interpretações variam de acordo com a localização geográfica e temporal. Enquanto sociedades mais tradicionais e antigas o veem como parte ontológica da humanidade, outras se ancoram em um desprezo ao corpo, sendo ele apenas um lugar em que os humanos “habitam”.²²²

Para iniciarmos nossa discussão é necessário lembrarmos que em Platão encontra-se uma das sistematizações da ideia do distanciamento do corpo quando o filósofo chama atenção para a sua finitude, atribuindo a ele o lugar de corrupção da pureza humana, da sua conduta moral, dos desejos, das fraquezas e das guerras. Aos candidatos a filósofos, Platão alerta: só alcançarão o conhecimento puro após suas mortes, quando, enfim, a alma irá se livrar da loucura da carne.²²³ Essa aversão ao corpo é parte de sua crítica ao Mundo Sensível e ao que é percebido pelas vias sensoriais. Para Platão, tudo aquilo que é captado pelo corpo e seus órgãos — *doxa* — são apenas ilusões, não são geradores de conhecimento — *episteme* —, pois esse é algo exclusivo da alma. O real conhecimento está, dessa forma, presente no mundo inteligível, de acesso apenas para a alma. Ao corpo, deixava-se o mundo material. Dessas duas dimensões são formados os humanos, seres nos quais o corpo – material – é perecível e impuro, enquanto a alma – imaterial – é imortal e pura. Sendo a imortalidade da alma a esperança do filósofo, ele afirma: “por isso já não teme mais a morte, ao contrário, anela por ela, pois a mesma representa o fim do sofrimento”²²⁴.

Essa relação com o corpo atravessou a barreira do tempo, impregnando o pensamento filosófico-teológico ainda na Antiguidade tardia (cerca de 284-750). Como exemplo, a igreja de Alexandria demonstrou mais afeição ao pensamento platônico do que outros grupos cristãos, o que possibilitou a adesão de uma cosmovisão dualista da realidade, aderindo, inclusive, seus pressupostos de desprezo do corpo e pureza da alma.²²⁵ Em Clemente de Alexandria e contemporâneos, deu-se início ao diálogo entre filosofia e teologia. É associada à Clemente a declaração de que o cristão era o verdadeiro gnóstico, e que o conhecimento revelado na fé cristã era a gnose anunciada por sua teologia.²²⁶ Da mesma forma, atribuiu-se também a ele o conceito de “coisas do mundo”, categoria no qual o corpo e aos seus desejos faziam se

²²² LE BRETON, 2016, p. 7-8.

²²³ PLATÃO. Fédon. In: PLATÃO. *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultura, 1996. p. 127-128.; LE BRETON, 2013. p. 13.

²²⁴ ROSA, Wanderley Pereira da. *O dualismo na teologia cristã*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014. p. 21, 23.

²²⁵ OLIVEIRA, Renato Alves de. Da relação corpo-alma à mente-cérebro: a antropologia cristã e as novas antropologias. *Perspectiva Teológica*, v. 46, n. 129, p. 215-245, 2014. p. 218. [online].; ROSA, 2014, p. 28.

²²⁶ ROSA, 2014, p. 28-29; DUSSEL, Enrique. *El dualismo em la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Guadalupe, 1974. p. 26.

enquadravam e passavam a ser um problema de caráter espiritual a serem suprimidos e vencidos.²²⁷ Em Orígenes, sucessor de Clemente de Alexandria, é possível notar uma postura ainda mais radical de defesa da ideia da preexistência da alma e sua imortalidade. A encarnação também era percebida, então, como produto de uma suposta “queda” do espírito humano do mundo celeste, sendo que o retorno a esse plano celestial só seria possível mediante a desencarnação da alma.²²⁸

Por fim, no período de transição da Antiguidade para a Era Medieval, temos Santo Agostinho, conhecido como o teólogo latino mais importante da história²²⁹ e destacado pela sua criatividade e originalidade.²³⁰ Simpático à filosofia, tinha como principal objeto de estudo a origem do mal.²³¹ Agostinho foi um ávido defensor da igreja contra as heresias, mas, assim como seus predecessores, teve sua teologia influenciada pelo neoplatonismo, que definiu a forma como teologia e a filosofia seriam pensadas desde então.²³² O mundo medieval estava mergulhado nas mais diversas disputas: Deus *versus* homem; homem *versus* mulher; cidade *versus* campo; riqueza *versus* pobreza; paz *versus* guerra; e, por fim, alma *versus* corpo.²³³ Apenas no século 13, a tradição agostiniana e seu conteúdo neoplatônico encontram um rival à altura, a partir das leituras de textos aristotélicos, Tomás de Aquino (1225-1274) catalisa a renovação do pensamento teológico/filosófico ocidental²³⁴, no qual “[...] temos a primeira elaboração consistente visando à superação do dualismo espírito-matéria”²³⁵.

Em sua formação, Tomás de Aquino acreditava que o Ser era *uno* em suas substâncias (corpo e alma), sendo que uma dessas, isolada, não representava o todo humano.²³⁶ Para ele, é impossível que o “ser” seja composto de múltiplas substâncias²³⁷, sendo a dicotomia alma-corpo um problema prático-filosófico.²³⁸ Dessa forma, a alma é vista como matéria-prima, sendo que a partir dela toma forma o corpo, que promove, então, a presença visível na história. A alma, vale destacar, não é substância anterior ao corpo²³⁹, e o corpo, por sua vez, tampouco

²²⁷ ROSA, 2014, p. 29-30.

²²⁸ ROSA, 2014, p. 31; OLIVEIRA, 2014, p. 218.

²²⁹ ROSA, 2014, p. 39.

²³⁰ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 13. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 111.

²³¹ MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore. Introdução. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (org.). *Agostinho*. São Paulo: Ideia & Letras, 2016. p. 21-38. p. 23.

²³² ROSA, 2014, p. 39.

²³³ LE GOFF, Jacques. *Uma história do corpo na Idade Média*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 11.

²³⁴ DUSSEL, 1974, p. 236; MARCONDES, 2010, p. 111.

²³⁵ ROSA, 2014, p. 42.

²³⁶ OLIVEIRA, 2014, p. 221.

²³⁷ DUSSEL, 1974, p. 241.

²³⁸ ROSA, 2014, p. 42.

²³⁹ OLIVEIRA, 2014, p. 221.

ocupa essa posição - embora seja um pré-requisito para a possibilidade de *ser* da alma.²⁴⁰ Ambos estão ontologicamente unidos. Aquino, por fim, rompe radicalmente com a tradição latino-cristã da época ao se opor à imortalidade da alma²⁴¹, e desprende-se, então, das ideias de Platão e de Agostinho ao se declarar contra o conceito de que o corpo é a prisão e a ferramenta da alma.²⁴²

Com o florescimento da Renascença e os primeiros ventos da Modernidade, o corpo ganha *status* de fronteira entre o Eu e o outro. Devido a essa nova perspectiva, a visão comunitária medieval pautada na teologia cristã e as tradições populares começaram a se dissolver. Nota-se uma separação total amalgamada a uma hierarquização, um dualismo, do humano e seu corpo. Le Breton, então, caracteriza a relação do humano com o corpo ao longo da modernidade é resultado do: isolado do(s) outro(s), isolado do cosmo (mundo) e isolado de si mesmo. Essas ideias apresentadas por Le Breton serão trabalhadas a seguir.²⁴³

Começaremos com a ideia do humano isolado do(s) outro(s). Esse conceito está intimamente ligado ao individualismo característico da modernidade, sendo, inclusive, um dos marcos históricos que, junto ao pensamento racional positivista e laico, caracterizam esse período. Esse individualismo rompe com a necessidade de pertencimento a uma comunidade maior como elemento formador da identidade do sujeito. O pensamento modernizante da época que dessacraliza o mundo, o corpo e fragiliza o senso comunitário tem origem nas práticas de dissecação e no estudo científico do corpo, que sustenta a ideia paralela de posse do corpo. O humano, ao dizer “meu corpo”, refere-se ao lugar onde o Eu habita. Esse humano em ruptura com o corpo apresentado na modernidade é também um reflexo da ruptura com o coletivo social e o com o cosmo.²⁴⁴

Para melhor compreender o que significa o isolamento com o cosmo, é sugerido, na Antropologia do Corpo, entender a relação anterior do corpo com o seu entorno. David Le Breton toma como exemplo a perspectiva dos povos tradicionais de compreender o corpo humano como parte do grupo dos seres que estão vivos, com maior proximidade da flora do que da fauna. Cada parte desse humano tem seu correspondente na natureza: a pele é como a casca das árvores; os músculos, a polpa das frutas; os ossos são representados pela madeira; os órgãos, nomeados de acordo com frutas que possuem formas semelhantes. O corpo se liga ao ambiente no qual esses povos vivem em harmonia, e não há um limite, ou fronteira, que separa

²⁴⁰ ROSA, 2014, p. 43.

²⁴¹ DUSSEL, 2014, p. 238.

²⁴² ROSA, 2014, p. 43.

²⁴³ LE BRETON, 2016, p. 8.

²⁴⁴ LE BRETON, 2016, p. 9, 16, 18.

o humano do mundo. A morte significa um retorno à forma ancestral: o sujeito é plantado na terra, pronto para se integrar a uma nova vida. O corpo é o mundo.²⁴⁵

Para a sociedade moderna ocidental, as coisas são bem diferentes: o corpo é seccionado do mundo, e o que antes era orientado à comunidade cósmica passa a ser redirecionado ao universo do Eu, da individualização. O corpo, para essa sociedade, funciona como fronteira que delimita a presença do humano no mundo. É um marcador da identidade que nele habita, que não faz mais parte desse mundo, mas que é alheio a ele e tem ânsias de dominá-lo. Nota-se essa ruptura entre o humano e o cosmo e a maneira como os povos nativos buscavam na natureza (frutos e plantas, especificamente) a representação dos seus órgãos internos é deixada de lado. Os estudos anatômicos modernos não buscam mais essa associação com elementos presentes na natureza. O corpo humano perde, assim, sua continuidade no mundo natural que o rodeia.²⁴⁶

Novas cosmovisões habitavam o mundo no início do século XVII. A física e a astronomia transformavam a visão humana em relação ao universo ao seu redor, e a filosofia passava por uma renovação dos seus pressupostos a respeito do humano, da vida e do universo. O mecanicismo era o imperativo. O homem passou a ser visto por essa ótica mecânica, agora como um homem-máquina, que pode ser “desmontado”, analisado parte a parte, órgão a órgão.²⁴⁷ Versalius, importante anatomista do século XVII, ao olhar o corpo sob sua mesa de dissecação, distingue o homem do corpo e se aventura no interior dessa matéria, desbravando suas vísceras e órgãos. A cada incisão, Versalius separa, ainda mais, esse corpo do homem que ele já foi, do mundo e do outro, que não passa, agora, de um negativo de sua presença no mundo.²⁴⁸

Dessa expedição ao interior do corpo, floresce o isolamento do corpo com o Eu. Na Idade Média era impossível dissociar o humano do seu corpo, dilacerar sua carne ou reduzi-lo à estrutura óssea. Tal prática poderia ser considerada uma blasfêmia contra Deus e contra o mundo. O corpo fragmentado significava o comprometimento da integridade humana: o homem era o seu corpo. Como já foi visto anteriormente, o humano moderno se vê desconectado da sua carne, como se tratasse, apenas, de um lugar para o Eu habitar e de uma imagem para se identificar - um penduricalho do Eu. O corpo passa a ser estudado como algo totalmente outro do humano, distanciado daquilo que era antes. O corpo, em si, não carrega nem mesmo um

²⁴⁵ LE BRETON, 2016, p. 18 - 21, 26.

²⁴⁶ LE BRETON, 2016, p. 26 - 27

²⁴⁷ SIBILIA, Paula. O corpo obsoleto e as tiranias do upgrade. *Verve Revista semestral autogestionária do Nu-Sol.*, [s.l.], n. 6, 2004. p. 201. [online].

²⁴⁸ LE BETRON, 2016, p. 64-68.

pequeno lampejo da áurea simbólica anterior²⁴⁹: “O saber anatômico consagra a autonomia do corpo e a espécie de suspensão do homem que ele, no entanto, encarna”²⁵⁰.

Em Descartes, o humano torna-se errante e em constante exílio no mundo. Ao mesmo tempo inquieto e recluso em seu interior, o sujeito moderno baseia-se na dúvida metódica que não permite que a realidade não seja objetiva e empírica, inclusive em relação ao corpo²⁵¹. O filósofo, homem de múltiplos interesses, submete essa questão à Física, Astronomia, Matemática e Anatomia, produzindo teses a respeito da existência de Deus, da natureza da alma e, a mais significativa, da relação mente e matéria.²⁵²

O “dualismo” é um termo jamais usado por Descartes, no entanto, podemos afirmar a existência de traços em seus trabalhos que apontam sua presença. O dualismo cartesiano, segundo Lia Levy, é a ideia de que mente e corpo são formados de substâncias diferentes, independentes uma da outra. Ambas se influenciam, mas devem ser entendidas e estudadas a partir de princípios distintos, buscando uma clara distinção entre a mente e o corpo²⁵³, pois, para o modelo cartesiano, o pensar não é feita do corpo, mas uma ação que acontece na alma²⁵⁴. O dualismo proposto por Descartes não traz novidades conceituais em relação aos seus antecessores: a fórmula de conflito hierárquico é a mesma, o corpo é apenas um acessório da alma, sendo ele desprezível. Aqui, o inovador é a natureza dessacralizada do conflito.²⁵⁵

Essa ruptura entre o corpo e o espírito (alma ou mente) dá impulso, segundo Le Breton, a um novo aspecto social em relação à matéria - chave para uma visão ocidental sobre ela. Desde então, ficou definido no pensamento cartesiano que a alma, o *cogito*, é o conjunto de pensamentos que formam o indivíduo.²⁵⁶ O corpo, segundo a ótica cartesiana, é um composto biomecânico reduzido à execução das atividades humanas, que não passam de meras ações programadas (como um relógio que opera, dentro de uma dinâmica esperada). Ações como andar, cantar e correr são explicadas de forma simplesmente mecânica, e a mente não está envolvida nesse processo.²⁵⁷ Essa perspectiva tem como base o comportamento dos animais,

²⁴⁹ LE BRETON, 2016, p. 56, 58,59, 65, 72

²⁵⁰ LE BRETON, 2016, p. 72

²⁵¹ LE BRETON, 2016, p. 82-83.

²⁵² BORGES, David Gonçalves. *A crítica contemporânea ao dualismo metafísico alma-corpo de René Descartes*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Espírito Santo. p. 10. [pdf].

²⁵³ LEVY, Lia. O dualismo cartesiano. In: ALTMANN, Silvia; WOLF, Eduardo. (org.) *Lições de história da Filosofia*. Porto Alegre: Secretaria de Estado da Cultura, 2010. p. 86-109. p. 87.

²⁵⁴ DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões d alma; Cartas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1983. p. 218.

²⁵⁵ LE BRETON, 2016, p. 83.

²⁵⁶ LE BRETON, 2016, p. 83; BORGES, 2010, p. 13.

²⁵⁷ COTTINGHAM, John. Dualismo cartesiano: Teologia, metafísica e ciência. In: COTTINGHAM, John (org.). *Descartes*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 285-310. p. 299-300.

que, para Descartes e seus contemporâneos, são autômatos desprovidos de qualquer sensibilidade ou pensamento, pois essas são qualidades da alma²⁵⁸:

Esse modelo animal-mecânico de Descartes como proposta teórica para reflexão do corpo irá garantir sua instrumentalização pelos mais diversos setores sociais. Mais tarde, encontrará eco no humano reduzido à força do trabalho de seus membros, parte da linha de produção no mundo industrial. É o corpo reduzido ao seu valor utilitário - um artefato. Esse sentimento, como lembra Le Breton, foi captado no filme *Tempos Modernos*, de Chaplin, no qual o gesto, produto do corpo, é assimilado à repetição e movimento das máquinas. Outro desse utilitário do corpo está presente no filme *Metropolis* onde um trabalhador é levado à exaustão, mas quando amparado ele grita: “A máquina! Alguém tem que ficar na máquina”²⁵⁹. Junto a essa fusão, com a máquina em prol da produção, inaugura-se, nesse mesmo período, a ideia do empréstimo do vigor das máquinas para um melhoramento humano com o uso das próteses. Inicialmente, esses artefatos se apresentavam com o intuito de corrigir defeitos ou perdas de algum membro, mas alimentaram, também, o desejo pela substituição e a tão sonhada abolição do corpo. O que antes era, segundo Platão, possível apenas após a morte (empecilho a ser superado), passa a ser, a partir da modernidade, a busca pela libertação da alma por meio da máquina.²⁶⁰

Figura 2. Trabalhador levado à exaustão para manter a máquina funcionando²⁶¹



²⁵⁸ LE BRETON, 2016, p. 92-94.

²⁵⁹ METROPOLIS, 1927 (33min 57s)

²⁶⁰ LE BRETONS. 2016, p. 98-100.

²⁶¹ METROPOLIS, 1927, (33min 46s).

Vale ressaltar que o dualismo mais radical do corpo e do Eu está mais presente nos grupos mais intelectualizados de cada período histórico citado até aqui. Quando pensamos em cultura popular, o corpo está entrelaçado com o mundo, tanto em presença quanto em ausência do sujeito. Sorte ou azar, popularmente, estão associadas às ações de alguém em posse de determinados fragmentos do corpo: unha, cabelo e toda sorte de resíduo que o indivíduo possa deixar para trás. Tal ligação extrapola os limites da pele, estendendo esse sujeito às suas posses. Esses elementos desempenham um papel entre o corpo, o humano e o ambiente que ele habita. Se para o intelectual ocidental o corpo é mais um totalmente outro para o humano, na cultura popular o corpo é um igual, um semelhante.²⁶²

Diante dessa revisão histórica-social-filosófica que a antropologia do corpo bretoniana nos conduz, uma das coisas que nos chama a atenção é que, mesmo com todo esse estímulo ao distanciamento do corpo, com todo seu desencantamento resultante da ruptura com o cosmo, esses processos também favorecem uma ressignificação. Conforme aponta Le Breton, são eles que promovem uma revanche do imaginário popular, visto que retornam em forma de novas espiritualidades que resistem às exigências da modernidade.²⁶³ O corpo, assim como um texto²⁶⁴, passa a executar uma função mnemônica, como um receptáculo de memórias, que mesmo não ditas estão presentes e atuantes na forma como o corpo é compreendido. Além disso, o corpo não só preserva essa memória sobre si, mas também a altera e é alterado por novas interações. Dentro desse ciclo, para a Antropologia do Corpo, o corpo é o meio, a mensagem, o autor, o receptor e o afetado. Semelhantemente à ideia de que um texto não existe, ou não tem sentido sem a presença de outros, como afirma Rocha e Terra²⁶⁵ o corpo, nesse jogo de ressignificação, passa a ser composto por diversas outras imagens a respeito dele mesmo. Analogamente, não há um corpo sem a presença de outros corpos.

A presença do corpo no cotidiano dos indivíduos deve ser destacada ao se fazer uma antropologia a partir do próprio corpo. Em situações rotineiras, o corpo é um agente invisível diante da sua habilidade de repetição de gestos. Porém, com a quebra da rotina propiciada por algo que limita a sua continuidade ou por um evento que eleva o corpo a algum extremo, essa figura sai desse lugar de invisibilidade. Costumeiramente, é estabelecida uma relação de dualidade entre o sujeito e seu corpo, pois esse sujeito limita suas ações ou o prende em uma situação desagradável. Esse dualismo tem como fundamento a noção de posse do corpo, já

²⁶² LE BRETON, 2016, p. 102-106.

²⁶³ LE BRETON, 2016, p. 107-108.

²⁶⁴ ROCHA, Abdruschin Schaeffer; TERRA, Kenner Roger Cazotto. Teologia e semiótica russa: implicações da semiótica da cultura para o discurso teológico. *Teoliterária*, v. 8, n. 16, p. 116-148, 2018. p. 128. [online].

²⁶⁵ ROCHA, TERRA. 2018, p. 129-130; LE BRETON, 2016, p. 108-109.

citada anteriormente. De forma geral, a vida é experienciada no corpo, mas, quando algum empecilho surge, as dificuldades e limitações são atribuídas apenas a ele, sendo necessário um especialista para reconciliar a vida ao corpo.²⁶⁶

A essa invisibilidade imposta ao corpo, Le Breton dá o nome de “apagamento ritualizado do corpo”. Devido a familiaridade do indivíduo com o corpo, suas ações passam, por vezes, despercebidas, diluídas na rotina da vida. Devido a isso, dentro do processo histórico-social (trabalhado brevemente nesta seção), o corpo passou por um processo de silenciamento, no qual ser saudável, muitas vezes, significa silenciar a vida do corpo, reprimir suas necessidades e oprimir seus limites. Mas, apesar da sensação de ausência, Le Breton é categórico ao afirmar que na relação antropológica com o mundo, o ser humano habita corporalmente o espaço e o tempo de sua vida. Trata-se do ser-no-mundo humano. Diante dessa presença no mundo, práticas corporais contemporâneas apontam a necessidade de se “ouvir” o corpo e de se estabelecer uma aliança antropológica com ele, para que, assim, possa-se vencer a subutilização que a Modernidade impôs.²⁶⁷

O corpo, no entanto, permanece como algo a ser deletado para alguns setores da sociedade. Conforme discutimos no primeiro capítulo dessa dissertação, o transumanismo cibernético ainda o vê como abscesso a ser removido. O desprezo moderno pelo biológico se pauta em um neurocentrismo radical, que reforça essa invisibilidade que o corpo sofre. Le Breton destaca que esse processo de ruptura com o corpo é uma consequência da ruptura com o cosmo e com a comunidade. Movimentos, como o *Terasem*, buscam restabelecer essa ligação, porém negando o biológico e natural e se firmando em reencontros do sujeito humano com o outro e com o cosmos (tendo em vista a crença da digitalização plena desse espaço). O *Homo silicium* que Le Breton invoca é a representação do desligamento extremo com aquilo que é natural ou biológico. Mas esse *Homo silicium* do transumanismo cibernético reflete a carência de se reconectar ao cosmo, como fica claro no desejo do *Terasem* de virtualizar todo o universo.²⁶⁸

Ao apresentar o corpo a partir de um fazer antropológico que emerge do próprio corpo, Le Breton nos incentiva a refletir sobre a compreensão de nós mesmos. É válido apontarmos como, muitas vezes, deixamos esse personagem da nossa jornada de ser-no-mundo passar despercebido, ou, ainda, como o rejeitamos mesmo quando o notamos. A Antropologia do Corpo chama a atenção do sujeito para o fato de que o corpo não é uma aglomeração de fluidos,

²⁶⁶ LE BRETON, 2016, p. 113-119.

²⁶⁷ LE BRETON, 2016, 123, 149-153.

²⁶⁸ GABRIEL, 2018, p. 19; TERASEM MOVEMENT INC, 2020, p. 7. LE BRETON, 2013, p. 206-207.

carne, ossos e outros componentes para a experiência no mundo, mas que esse sujeito é, sim, o seu próprio corpo, por mais que ele não o note. Ele está ali, na integralidade do ser, e esse ponto é por vezes desprezado no contexto do transumanismo cibernético.

Na seção seguinte, com base na Fenomenologia do Corpo proposta pelo filósofo Michel Henry, realizaremos um breve levantamento sobre a experiência do corpo pelo humano, bem como sua encarnação. A perspectiva será interior, a partir dos possíveis significados que estão presentes nas manifestações do corpo.

2.3 A experiência do corpo, no corpo e para o corpo: uma fenomenologia do corpo por Michel Henry

A fenomenologia desenvolvida por Michel Henry atua como uma crítica à tradição filosófica, em especial a fenomenologia histórica de Husserl, pois nesta o corpo não era considerado objeto. Para os pensadores não-henrianos, é impossível separar o “objeto corpo” do “corpo-em-si”, uma vez que, fenomenologicamente, para estudar um objeto é necessário olhá-lo de um lugar externo. O observador, então, teria que se ausentar do próprio corpo.²⁶⁹

A proposta henryana apresenta-se como um estudo daquilo que não é visto e, ao mesmo tempo, é esquecido ou invisibilizado. Semelhante a Antropologia do Corpo de Le Breton, trata-se de uma proposta que busca analisar a partir do que é percebido e sentido na carne, fenômeno esse que o autor aponta como subjetividade. Henry, então, a partir dessa interioridade do humano e desse sentimento, realoca o corpo da esfera do objetivo para a esfera do subjetivo. Para ele, o corpo é porque *sente*. Esse saber corpóreo torna-se, para a Fenomenologia do Corpo, a chave de leitura para interpretar a realidade. Michel Henry apresenta sua tese sobre o corpo fundamentando-se no pensamento de Maine de Biran²⁷⁰, que inaugura a ideia do corpo como extensão do Eu.²⁷¹

²⁶⁹ GRZIBOWSKI, Silvestre. Fenomenologia do corpo em Michel Henry: uma leitura a partir da imanência subjetiva. *Voluntas*, Santa Maria, v. 10, n. 1, p. 53-61, 2019. p. 53. [online].

²⁷⁰ Maine de Biran foi um filósofo do século XVIII, considerado como o primeiro a refletir a respeito do corpo a partir da subjetividade. Michel Henry usa a tese biraniana como fio condutor para desenvolver sua Fenomenologia do Corpo. Para o autor, o pensamento de Biran era revolucionário e estava na contramão de seu tempo. Porém, não se pode negar que apesar do pensamento vanguardista, Biran ainda estava sob a sombra do dualismo cartesiano que predominava o pensamento do seu tempo. Nas palavras de Henry: “essa associação primitiva entre um dualismo de tipo cartesiano com uma experiência pessoal da qual Biran jamais conseguiu se livrar totalmente que explica que esse dualismo tenha podido sobreviver à prodigiosa descoberta do corpo subjetivo, e permanecer no biranismo como membro morto, mas sempre presente [...]”. HENRY, 2012, p. 190-191.

²⁷¹ PRASERES, Janelice Silva. Filosofia do corpo e fenomenologia da carne em Michel Henry. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 86-95, 2017. p. 89. [online]; PAGNUSSAT, Janessa. Fenomenologia do corpo subjetivo em Michel Henry: pressupostos a partir da ontologia biraniana. *Synesis*, v. 12, n. 1, p. 96-109, 2020. p. 97. [online].

Diferentes metodologias fenomenológicas lançam mão de ferramentas mediadoras externas ao sujeito para analisar um determinado aspecto e atestar um parecer. A Fenomenologia do Corpo, por sua vez, é uma reflexão livre desse tipo de mediação, pois vem do interior do sujeito. Tendo em vista que essa é uma ação imediata, intrínseca, do próprio indivíduo e sua subjetividade, o refletir deixa de retratar algo, como o olhar no espelho, e atua de forma inconsciente e sensível. Algo semelhante ao ato reflexo de dor que é irracional, não planejado²⁷² e que não existe fora da natureza do corpo.²⁷³ A natureza da realidade só pode ser experienciada e revelada através de sua ação sob o corpo, e, de imediato, essa realidade só pode ser provada no corpo. Quando vemos um objeto, por exemplo, não atestamos sua existência e sua veracidade a partir dele mesmo, mas dos nossos próprios órgãos visuais e cognitivos, que na experiência do ver nos proporciona sua imagem.²⁷⁴

O método fenomenológico proposto por Henry é orientado pelo pressuposto da incapacidade do sujeito de sair de si. Dessa forma, diferente do que pressupunha a filosofia cartesiana apontada na seção anterior, há a impossibilidade da existência da subjetividade que tenha origem fora dos limites corporais ou que o transcenda. Podemos notar, nesse pensamento, um princípio que estabelece um sujeito de imanência pura e absoluta, sem espaço para um ser transcendente. Sendo assim, cada corpo encerra em si o imanente e o subjetivo, e a vida é vivida na interioridade do ser, sem a necessidade de elementos externos que a definam. Tal fenômeno, para Henry, é o “aparecer” ou a “manifestação originária”, e é por meio dele que o ego experimenta a vida e ela passa a ser uma experiência em si mesma.²⁷⁵

Justifica-se a opção por imanência absoluta ao se perceber que uma perspectiva transcendental do Ser promove um apagamento da vida subjetiva encarnada, um esquecimento um tanto comum na filosofia e nas demais ciências. Na maioria dos casos, o fazer científico ocidental parte daquilo que é externo, demonstrando pouco interesse em uma pesquisa que parta da vida interior do sujeito. Diante disso, Henry estrutura seu pensamento no caminho inverso, buscando elucidar a manifestação, o fenômeno do Ser no ser²⁷⁶, sendo a imanência do Ser manifestada em si. Para Henry, é impossível a manifestação imanente de algo que esse Ser não seja. Dessa forma, esse sujeito de imanência pura só pode ser afetado por ele mesmo.²⁷⁷

²⁷² Irracional no sentido de não requer uma sistematização racional de conhecimentos previamente adquiridos de alguma fonte externa.

²⁷³ HENRY, 2012. p. 9-34.

²⁷⁴ KANABUS, Benoît. O conceito de corpopropriação em Miche Henry e Christophe Dejours. *Humanística e teologia*, [s.l.], v. 35, n. 2, p. 101-113, 2014. p. 104-105. [online].

²⁷⁵ PAGNUSSAT, 2020, p. 98.

²⁷⁶ Quanto a diferença entre “Ser” e “ser”. Quando iniciado com “S” estou me referindo ao humano. Quando usado com “s” é o uso do verbo.

²⁷⁷ GRZIBOWSKI, 2019, p. 55.

O afeto é uma condição que está sujeita a uma ação transformadora capaz de influenciar e/ou modificar aquele sobre o qual é exercida. Em suma, afeto é uma ação sofrida. Nesse sentido, ele está relacionado a um estado de constante transição, localizado no corpo daquele que sofre a ação, provando sua existência e a existência do mundo por meio dos encontros com o outro. Nesse processo de afetação, o humano se constrói a partir de encontros e ao ser afetado por eles.²⁷⁸ É nessa capacidade de autoafetação da imanência pura da subjetividade do Ser que o sujeito prova e se constrói de si mesmo em si mesmo, em sua interioridade e integralidade.²⁷⁹

Uma vez que a autoafetação é o resultado desses encontros na interioridade do sujeito, podemos afirmar que a ação passa a ser o que norteará o sentido do Ser para o sujeito. Esse aparecer originário permite que cada ser humano viva e prove, nesse ato, seus sentimentos e subjetividades. Dessa maneira, a interioridade existe não seccionada do corpo, mas como resultado de se experienciar o mundo por meio da autoafetação. É esse processo que revela a subjetividade que é própria do sujeito, e sem ela o mundo não existe, tendo em vista que a experiência do Ser de se autoafetar é a experiência *no* e *do* mundo. Diferente dos filósofos clássicos platônicos, Henry afirma não existir a liberdade fora de si, e que mesmo o conhecimento do mundo externo é resultado dessa autoafetação.²⁸⁰

O ponto mais importante a ser considerado na Fenomenologia do Corpo²⁸¹ é a não distinção entre um eu subjetivo e o corpo. Essa subjetividade vivida na interioridade do Ser e que está em processo contínuo de autoafetação se estende à corporeidade do Ser, onde o corpo também é subjetividade.²⁸² Assim, apenas é possível uma experiência plena do mundo quando o que é percebido se encontra presente na interioridade desse corpo, o que nos leva a notar um fator individualizante, visto que aquele que sente o faz em sua subjetividade.²⁸³ A Fenomenologia do Corpo tem como objetivo compreender o mundo a sua volta a partir do corpo por meio do processo de tomar consciência de si pelo sujeito. Notamos, então, que se difere dos dualismos que favorecem o Eu ou a alma como o/a que pensa, uma entidade pura e abstrata, sendo o corpo apenas um limitante ou uma extensão mecânica.²⁸⁴

²⁷⁸ MAURI, Renato Garibaldi. Os afetos na fenomenologia do corpo de Michel Henry. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST, III., 2016, São Leopoldo. *Anais...* v. 3, São Leopoldo: EST, 2016. p. 238-246. p. 241. [pdf].

²⁷⁹ PAGNUSSAT, 2020, p. 99

²⁸⁰ KANABUS, 2014, p. 102;

²⁸¹ Ou da carne, como apontou Michel Henry em outro momento em sua obra *Encarnação*, sob o argumento de que o corpo tem a ver com entidades que não são sensíveis, enquanto a carne seria a entidade sensível.

²⁸² PAGNUSSAT, 2020, p. 99.

²⁸³ KANABUS, 2014, p. 103.

²⁸⁴ HENRY, 2012, p. 10-11.

Por meio desse fundamento, o humano encarnado passa a ser o horizonte de leitura do mundo. Deixa-se de lado o eu transcendental, tendo em vista que se a perspectiva de leitura do mundo fosse de caráter único e exclusivo da esfera subjetiva, este *eu* apenas subjetivo romperia toda e qualquer relação com esse corpo que habita.²⁸⁵ O corpo, como carne humana, é a subjetividade concreta do ego, não mais apoiada por uma antropologia de posse do corpo, mas capaz de entender e identificar a si no corpo. Esse Eu é o corpo, e o corpo, sensível ao mundo que o rodeia, é um corpo de afetos, livre da escravidão dualista do Eu. Esse corpo humano, desvelado, é o Eu que se expressa no mundo, e mais: o corpo é o Eu que experiencia as sensações. Se parte das escolas de filosofia clássica e moderna, como vimos na seção anterior, pautava-se na ruptura com o sensível e o corpo, na Fenomenologia do Corpo o corpo é feito essencial para a revelação da vida.²⁸⁶

É importante ressaltarmos que o corpo, quando humano, está diretamente relacionado à carne para o pensamento henryano. Como veremos adiante, Henry destaca as nuances entre diferentes corpos que compartilham espaço no mundo, e define o Ser humano como esse sujeito que na carne experiencia o mundo. É essa matéria, também, que qualifica e distingue os sujeitos. A experiência de ser corporal, encarnado, é o que abre a possibilidade da prova de si mesmo antes de tudo. A carne é o corpo sentido em sua interioridade, vivido em sua subjetividade. É, assim, o que desembocará no corpo subjetivo²⁸⁷:

Queremos falar dos seres encarnados que somos nós, os homens, desta condição singular que é a nossa. Mas esta condição, o fato de ser encarnado, nada mais é que a encarnação. Sucede, porém, que a encarnação não consiste em ter um corpo, em se propor desse modo como um ‘ser corporal’ e, portanto, material, parte integrante do universo a que se confere o mesmo qualificativo. A encarnação consiste no fato de ter uma carne; mais, talvez de ser carne. Seres encarnados não são, pois, corpos inertes que não sentem e não experimentam nada, sem consciência de si mesmos nem das coisas. Seres encarnados são seres padecentes, atravessados pelo desejo e pelo medo, e que sentem toda a série de impressões ligadas à carne porque estas são constitutivas de sua substância – uma substância impressional, portanto, *que começa e termina com o que experimenta*.²⁸⁸

O corpo subjetivo é natural, irracional, não computado, fora dos limites científicos, e é, também, um corpo que se descobre antes de compreender a si mesmo como corpo. É um ente primitivo e incontrolável. A vida não precisa ser orientada pela ciência para que ela *seja*, e isso parte do exercício de autoafetação - sabedoria natural existente na subjetividade.²⁸⁹ O Ser é o

²⁸⁵ HENRY, 2012, p. 12.

²⁸⁶ PAGNUSSAT, 2020, p. 100.

²⁸⁷ PRASERES, 2017, p. 89.

²⁸⁸ HENRY, 2013, p. 13.

²⁸⁹ PAGNUSSAT, 2020, p. 99.

que constrói a experiência na relação imediata com o mundo e os afetos. A ação provocada pelos afetos é o lugar onde o sujeito compreende a realidade, construindo-a a partir do que é sentido, sendo esse sentir uma ação que se origina no interior do corpo.²⁹⁰

Nesse sentido, o corpo vivo que sente, que sofre, que chora e que vive, é afetividade, sensibilidade, sabedoria originária. Sendo subjetivo, ele faz parte do meu ser e por ele tenho o poder de manifestação dos meus sentimentos. O corpo que é vida, me faz viver, chorar, sorrir.²⁹¹

Para Henry, o corpo humano é detentor de uma superioridade em relação a outros corpos que habitam o mundo. A matéria, por si só, faz parte das coisas inanimadas, que não sentem o mundo ou não expressam vida, como as rochas. Segundo o autor, esse mero corpo não possui capacidade de se experimentar em si mesmo, bem como, não possui desejo para o que está além de si.²⁹² O corpo vivo, por sua vez, opera dentro das limitações das bactérias e vegetais. Se o comparamos ao corpo humano, este aparenta ser superior em relação ao primeiro visto que possui uma complexidade interior que os destaca dos demais. O corpo humano, como ser biológico, pode ser verificado e estudado pela ciência, mas ela não é capaz de descrevê-lo por completo.²⁹³

Na verdade, o corpo da biologia é de certo modo um objeto cultural. Ele é, a esse título, essencialmente histórico, tanto em sua aparição quanto em suas modificações, que são as mesmas trazidas pelo desenvolvimento da ciência. Com semelhante corpo biológico, nós, os homens do presente, temos, é verdade, uma relação original, e somos todos, em algum grau, seres históricos, uma vez que professamos todos, em algum grau, seres históricos, uma vez que professamos todos a ciência de nossos cientistas, sendo que as representações dessa ciência sempre encontram, com maior ou menos rapidez, eco nas concepções do senso comum. Não é nessa relação original, porém, que buscamos nosso primeiro saber sobre o corpo, nem encontramos as condutas em que este está implicado. Não esperamos ler as últimas obras de biologia para correr, saltar, caminhar ou erguer os braços, e se nos dedicamos a semelhantes leituras, nada mudará em nossas capacidades primitivas; pois nada é mais inoperante que a ciência em relação à nossa conduta, *como em relação ao saber primordial que esta pressupõe*.²⁹⁴

O corpo, para além de ser um Ser biológico, é, também, um corpo *humano*, que experimenta o mundo e é afetado por ele, além de se autoafetar. Esse corpo humano é resultante de um conjunto de novidades estruturais não presentes em outros corpos vivos.²⁹⁵

²⁹⁰ KANABUS, 2014, p. 104.

²⁹¹ PAGNUSSAT, 2020, p. 100.

²⁹² HENRY, 2013, p. 12.

²⁹³ HENRY, 2012, p. 14-15.

²⁹⁴ HENRY, 2012, p. 13.

²⁹⁵ HENRY, 2012, p. 14.

Um novo significado passa, então, a ser atribuído à vida: torna-se, também, a manifestação originária do indivíduo, o seu provar na carne. Os afetos, aqui, não devem ser vistos pelas perspectivas da casualidade, mas como matéria fenomenológica da vida, garantida por meio da encarnação do eu subjetivo. Os sentimentos, como o sofrimento, não possuem uma origem externa ao indivíduo nem são causados pelo mundo. Tampouco se trata de um defeito das funções biológicas do corpo, como a Antropologia do Corpo nos alerta na seção anterior, mas, de fato, dessa revelação originária do Eu que se concretiza na carne.²⁹⁶ O corpo é a vida, e esse fato não pode ser compreendido única e exclusivamente por referenciais biológicos, uma vez que esses estão inseridos no grupo de ferramentas mediadoras externas para reflexão do fenômeno. A vida, imediata ao Ser, torna-se incompleta se entendida apenas pelo conhecimento científico. O corpo humano faz parte do que Henry chama de “realidades vivas”.²⁹⁷

Para além do corpo humano e da vida, o mundo também passa a ser percebido de um novo ângulo. Para Henry, não é possível um mundo que exista de forma abstrata ou um mundo desconectado dessa relação de afeto. Sua concretude só pode ser concebida dentro da relação prática que esse corpo subjetivo tem com ele. O ser no mundo está ligado à relação de aplicação de esforço, uma ação humana que envolve os poderes interiores do corpo para atingir um determinado resultado. A compreensão de algo passa pela resistência dele à ação do corpo, pois esse não é apenas compreendido por sua mera representação (visto que implicaria no desligamento entre corpo e consciência), mas se torna plenamente compreendido e concreto na interação do corpo com o mundo.²⁹⁸

Dessa forma, o conhecimento do mundo não é adquirido pela mera relação com seus objetos, mas pelo contato destes com o corpo subjetivo, que os prova em si mesmo. Isso se dá no conhecer de seus poderes interiores, por meio do esforço (sentir, tocar, correr, desejar) e do poder fazer. Sendo assim, o mundo só se faz conhecido por meio dos movimentos executados por esse corpo subjetivo. É nessa ação que o mundo se torna real. O ato de levantar um peso deixa de ser apenas uma ação objetiva: torna-se uma experiência subjetiva e individual de quem levanta o peso, visto que essa capacidade e o esforço necessário para sua execução será uma manifestação singular para cada sujeito (bem como os afetará de formas completamente distintas). O mundo se limita à autocompreensão das ações desse corpo, e o conhecer dos seus poderes interiores indicam até onde vai a extensão desse poder fazer.²⁹⁹

²⁹⁶ MAURI, 2016, p. 238.

²⁹⁷ HENRY, 2012, p. 14.

²⁹⁸ KANABUS, 2014, p. 101.

²⁹⁹ KANABUS, 2014, p. 101, 104; PAGNUSSAT, 2020, p. 102;

Essa percepção que o corpo tem do mundo, que é obtida por meio do esforço, é parte da herança intelectual de Maine de Biran. Conforme o autor, o *cogito* era a ação originária, o movimento que nasce desse esforço que desvela o mundo, que é dado de forma não-intencional. A reflexão birianiana é fundada na experiência de interior da vida, uma experiência originária e real, de forma que na sua subjetividade o sujeito que prova a si, e, por meio do movimento, prova o mundo em seu corpo subjetivo. O mundo não é mais percebido pela abstração dos sentidos e a priorização do pensamento transcendental, mas sentido pela imanência do corpo.³⁰⁰ Diante disso Henry postula duas teses: 1) a impossibilidade do Ser sair de si; e 2) a impossibilidade do Ser de ser além de si.

A impossibilidade do Ser de sair de si, como já foi citado nos parágrafos iniciais desta seção, tem como base o argumento de que o Ser, imanência absoluta, não pode acontecer fora do corpo. Se houvesse essa possibilidade, o sujeito deixaria de ser ele mesmo, uma vez que nesse ato trairia sua essência originária. Da mesma forma, nada externo ao Ser pode se somar a essa essência, já que ela não comporta nada que lhe seja estranho. Vale lembrar que até mesmo a experiência desse Ser no mundo nasce primeiro no interior do corpo subjetivo, provando o mundo antes mesmo de racionalizar a seu respeito. É, em outras palavras, na subjetividade desse Ser o local primário em que a realidade se faz.³⁰¹

A impossibilidade do Ser de ser algo além de si, por sua vez, diz respeito à sua incapacidade de conseguir escapar da originalidade e imanência absoluta. Trata-se de uma tentativa de romper com a alteridade, fator individualizante da experiência do Ser em si mesmo, fundamental para a imanência. A relação de autoafetação que caracteriza o indivíduo ocorre na manifestação do ser, que acontece em si mesmo, em seu interior.³⁰²

De acordo com a fenomenologia do corpo, o indivíduo não existe em ruptura com ele mesmo, e não existe, assim, liberdade ou existência fora do corpo.³⁰³

O ser do ego não pode ser diluído, fracionado ou mesmo cortado em diversas partes. É o segredo, o mistério da singularidade. A vida é vivida a partir da interioridade e não da exterioridade. Embora, quando a exterioridade é predominante, vê-se o indivíduo a partir de um distanciamento que passa a ser contemplado e constituído pela terceira pessoa, ou pela exterioridade, tema veementemente rejeitado por Henry.³⁰⁴

³⁰⁰ PAGNUSSAT, 2020, p. 102.

³⁰¹ KANABUS, 2014, p. 106; GRZIBOWSKI, 2019, p. 55.

³⁰² PAGNUSSAT, 2020, p. 102.

³⁰³ GRZIBOWSKI, 2019, p. 55.

³⁰⁴ GRZIBOWSKI, 2019, p. 56.

Esses dois pressupostos se estendem a todo o corpo humano: seja o subjetivo ou o formado por órgãos, esse fator individualizante irá agir. Os órgãos de um corpo estão sobre o poder dessa essência originária. Aquilo que é conhecimento imediato do corpo subjetivo, é, também, manifestado aos órgãos. Dessa forma, o corpo, em sua integralidade, é local da ação subjetiva. Não pode ser fora de si: é, por completo, uma manifestação do Ser, a imanência absoluta.³⁰⁵ Assim, a privação (total ou parcial) de qualquer parte do corpo pode ser um dificultador para o alicerce pleno da encarnação. Um bom exemplo é a audição, que opera através da apropriação dos sons por meio do aparelho auditivo, possibilitando, nesse processo, a apropriação do sujeito. Se um indivíduo perde ou nasce sem a capacidade de ouvir, ele é privado de responder aos sons por meio da autoafetação auditiva. Suas referências sobre si mesmo virão através de outros meios afetivos, mas, advindas do sentido da audição, serão poucas ou nulas. Dessa forma, será privado de parte de si e do mundo, e poderá sofrer uma desencarnação parcial.³⁰⁶

Até o momento, a Antropologia do Corpo e a Fenomenologia do Corpo nos deram base para a compreensão do corpo como parte integrante do sujeito, sem espaço para que seja negado ou esquecido. David Le Bretron e Michel Henry, por meio do desenvolvimento dos seus conceitos, buscam um resgate do corpo há tempos rejeitado pela tradição ocidental. A proposta para o próximo capítulo deste trabalho, então, é colocar esse corpo presente diante das propostas transumanistas cibernéticas. Tendo em vista que se trata de uma pesquisa situada na área das Ciências das Religiões, faremos a relação com a demanda religiosa que determinados grupos religiosos, como o *Terasem Movement*, buscam nas tecnologias emergentes para uma possível libertação do corpo. Dessa forma, refletiremos sobre a possível interferência na esfera pública e na percepção sobre a religião. Diante do conjunto de temas e conhecimento discutidos até aqui, provocamos: será o futuro pós-humano?

³⁰⁵ PAGNUSSAT, 2020, p. 103.

³⁰⁶ FERREIRA, Maristela Vendramel. Michel Henry e os problemas da encarnação: o corpo doente. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 26, n. 3, p. 352-357, 2015. p. 354 -355. [online].

3 DEPOIS DO HUMANO, O PÓS-HUMANO?

Talvez seja essa a sina humana: viver o presente pensando no futuro. Este trabalho, a bem da verdade, discutiu apenas as narrativas sobre tecnologia e suas supostas implicações sobre o humano, sejam elas patrocinadas por grandes companhias ou com fundamentos de fenômenos religiosos, como o Terasem Movement. Antes de seguirmos adiante, no entanto, é importante recuperar brevemente o que foi debatido.

Lembremos que, no primeiro capítulo dessa dissertação, nosso objetivo era, dentro das limitações impostas por um trabalho de mestrado, apresentar uma genealogia e alguns conceitos que rondam o termo pós-humanismo. Notamos, assim, a complexidade plural que existe por trás do conceito de um pós-humano, e dividimos, de acordo com Sharon, as ideias pós-humanistas em quatro grandes grupos: pós-humanismo crítico, pós-humanismo metodológico, transumanismo e bioconservadorismo. Após uma breve descrição de suas origens e principais conceitos, foi apresentado, na sua terceira seção, uma proposta de narrativa religiosa, o *Terasem Movement*, que se fundamenta em princípios derivados de um dos braços do transumanismo: o transumanismo cibernético. Esse grupo religioso, que baseia toda a sua proposta de experiência religiosa na relação humano-máquina, busca uma salvação por vias digitais e tem como princípio fundamental o avanço da tecnologia. Como de praxe, essa tecno-espiritualidade apresenta demandas ao mundo, sendo a principal delas o desenvolvimento de novas tecnologias que respondam aos critérios de suas crenças. Coleta e armazenamento de dados, desenvolvimento de IAs, criação de robôs e tantas outras demandas poderiam ser facilmente classificadas pelos que desacreditam desses objetivos como elementos de ficções científicas (seriam novas mitologias?).

O que torna a crença em algo não tão distante é o investimento que os conglomerados tecnológicos têm feito em pesquisas que atendem à agenda, inclusive criando tecnologias (como a Bina48, feita para o *Terasem Movement*). Antes esses e outros grupos (religiosos ou de pesquisadores) já apostavam em um futuro que caminhasse para um sujeito desencarnado.

Examinamos, no segundo capítulo, sugestões de aplicação do instrumental das Ciências das Religiões para a leitura desse fenômeno religioso, como o Terasem Movement, que se forma ao redor dos ideais pós-humanistas, principalmente de linha transumanista cibernética. Tendo em vista o que foi debatido nessa seção, especialmente, vale reforçar que esta pesquisa tem como um de seus objetivos ser um trabalho direcionado à prática, como proposta de ação profissional para um futuro da área.

Realizamos, também no segundo capítulo, a apresentação de dois referenciais teóricos que buscam entender o humano a partir do corpo. A Antropologia do Corpo, desenvolvida pelo antropólogo francês David Le Breton, procura entender como foi construída a ideia do corpo no ocidente, buscando no passado as raízes do desejo de descorporificação que permeia o pensamento ocidental. Por sua vez, a Fenomenologia do Corpo, do também francês Michel Henry, busca fazer uma fenomenologia invertida. Sem separar o corpo do objeto de estudo corpo, entende que a experiência humana se dá por completo na interioridade do ser. As ideias basilares dessa proposta de estudo são a imanência absoluta do corpo, a existência do corpo subjetivo e a não existência da experiência humana fora do corpo. O autor reforça que tudo que conhecemos do mundo, é, antes, um conhecer de si mesmo. Esse fator, vale lembrar, é individualizante, visto que cada sujeito experimenta de forma singular sua interioridade.

Abordaremos, por fim, neste terceiro e último capítulo, a necessidade de analisar a demanda religiosa às NIBCs a partir do instrumental fornecido pela Ciência das Religiões aplicada, buscam fazer uma Ciência das Religiões aplicada às tecnologias emergentes. A proposta da primeira seção será, portanto, entender a relação humana que se estabelece entre humano-religião-tecnologia, no qual as Ciências das Religiões que procura analisar o impacto que essas tecnologias podem causar na esfera social. A segunda seção, por sua vez, tem como objetivo ler as possíveis implicações e problemáticas de um corpo pós-humano cibernético a partir das lentes propostas no segundo capítulo. Na terceira seção será sugerido o desenvolvimento de uma ética que possa guiar a pesquisa e produção tecnológica das NBIC's sem cair no erro da negação total proposta por alguns bioconservadores mais fervorosos. Algumas considerações, assim, serão propostas sobre os temas trabalhados até então. Aqui, a indagação que devemos ter sempre em mente é: *Depois do humano, será pós-humano?*

3.1 O transumanismo cibernético como fenômeno religioso

Como proposta para a compreensão desse elemento religioso, buscaremos realizar o trabalho de pensar na possibilidade de Ciências das Religiões que possam ser aplicadas às narrativas que nutrem o pós-humanismo e o fenômeno religioso que se forma ao seu redor. Dentre esses recursos, estão presentes as pesquisas desenvolvidas pelos grupos transumanistas. Kimura chama a atenção para o fato de que essas tecnologias estão cada vez mais presentes no cotidiano, sendo capazes de promover uma hibridização das relações sociais. Assim, grupos com caráter religioso, como o *Terasem Movement*, aliam-se às grandes empresas de tecnologia e aos pesquisadores com o objetivo de alicerçar sua crença na salvação da humanidade por

meios tecnológicos. Cabe as Ciências das Religiões fornecer ferramentas para auxiliar com uma forma de interpretação dessa expressão religiosa, que desloca a ideia de sagrado de lugares recorrentes para os artefatos tecnológicos.³⁰⁷ Esta seção tem como objetivo a análise do modo como a secularização permitiu o surgimento desse tipo de religiosidade por meio dos dados e informações coletados pelas Ciências das Religiões.

Uma das expectativas do movimento social que viria a ser chamado de secularização, era o desaparecimento da religião dos espaços públicos e de governo. Tal esperança é ainda hoje comum entre os intelectuais que veem na religião um freio para o amadurecimento da humanidade. O fim do século XX, porém, foi um momento de revitalização do fenômeno religioso, frustrando essa ideia de fim da religião. Diversas religiões, novas e velhas, encontraram seu lugar ao sol - algumas mais próximas do conceito ocidental de religião, outras nem tanto. Dentre os muitos fatores que estimularam esse *boom* religioso, os mais importantes foram: a massificação das mídias e tecnologias e a privatização da religião.³⁰⁸

Ao longo do período histórico do Renascimento até a virada do século, conforme visto no capítulo anterior, houve a fragmentação da realidade. Como resultado desse processo, o sujeito foi separado do cosmo, da comunidade e até de si mesmo.³⁰⁹

A secularização, então, foi identificada como um catalisador do processo de transformação das esferas institucionais. Uma de suas principais consequências foi a suposta ruptura entre a Igreja e o Estado, que em um primeiro momento alterou toda a ordem social vigente e afetou todas as demais dimensões da vida, redefinindo o que é público e o que é privado. Política, ciência, educação, economia e outras esferas sociais que coexistiam como uma grande miscelânea foram, então, compartimentadas. Tais categorias passaram a atuar de forma independente, a partir de pressupostos e conceitos particulares. Dentre elas, a mais impactada com essa transformação social, sem dúvidas, foi a religião. Antes tida como a precursora do sentido para o coletivo e cimento social, passou por um processo de redirecionamento à privacidade do sujeito.³¹⁰

Seres, locais e objetos até então sagrados deveriam ser esvaziados do poder de dar sentido à existência. A razão, para aqueles que defendiam essa secularização, deveria ser a nova

³⁰⁷ ROCHA; RIBEIRO, 2019, p. 196; KIMURA, 2017, p. 12; NISHIKIORI, 2019. [n.p.].

³⁰⁸ HOCK, 2010, p. 240-241. CAVALLIN, Paul Clemens. *Ciência da religião aplicada: quatro tipos ideais*. REVER, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 171-189, 2021. p. 175. [online].

³⁰⁹ LE BRETON, 2016, p. 8.

³¹⁰ PRAZERES, Alexandre de Jesus dos. *Pós-humanismo enquanto versão secularizada da ensomatose gnóstica: corpo e modernidade técnica abordados através da sociologia do conhecimento*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2019. [n.p.]. [pdf].

lente pelo qual o mundo deveria ser lido. Nessa disputa pela posse da narrativa social, a religião, em um primeiro momento, passou a perder espaço e voz na esfera pública - uma aparentemente derrota diante dos pressupostos modernos.³¹¹

Nota-se que no decurso da Modernidade a vida de homens e mulheres ganham tons monótonos e uniformes. A natureza da existência moderna é profana, desprovida do “encantamento” derivado de elementos místicos. A monotonia que os ideais secularizantes propunham e a conseqüente excessividade de razão provaram ser o “calcanhar de Aquiles” do projeto secularista. O sujeito passou a buscar novas experiências que preenchessem um “vazio originário”. Esse desejo realocou o lugar do sagrado, agora de foro privado, para novos objetos, bem como para formação de novos grupos religiosos ao redor desses sagrados. A ideia de que a razão, o progresso e o conhecimento intelectual, secularizado, seriam suficientes para fazer a religião sumir se mostrou fraca diante do desejo crescente por experiências com o sagrado da vida privada.³¹²

Essa religiosidade da sociedade ocidental, supostamente secularizada, que surge sem a intervenção de uma instituição que regule a vida espiritual e as estruturas consideradas sacras, passa por um processo de personalização do sagrado. Esses se tornam reféns da subjetividade do indivíduo. Como consequência, o elemento sacro, antes cristalizado em algo, torna-se instável, desprendido de um caráter identitário. Faz-se necessário, assim, atender às demandas e interesses sociais do indivíduo e de pequenos grupos. Esse lugar de fragilidade no qual a religião passa a habitar, dá liberdade ao sujeito de mesclá-la com outros elementos de sua vida. Essa mistura promove, então, uma ressignificação simbólica, e os avanços tecnológicos, por exemplo, passam a assumir tons soteriológicos e escatológicos. Essa virada é o que permite que o *Tersem Movement* e outros grupos transumanistas vejam Deus na tecnologia, uma vez que essa tecnologia responde às demandas e expectativas que antes só tinham respostas no sagrado.³¹³

Curiosamente, os antigos credos não eram apenas muito grandes e cosmológicos; eles também desenvolveram, em dialética oposição à visão em larga escala, uma visão altamente focalizada e a curto prazo centralizada no desejo individual de experimentar a salvação não ao findar dos tempos, mas *agora*.³¹⁴

³¹¹ ABUMANSUR, Edin Sued. Ciência da religião aplicada ao turismo. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 615-625. p. 615.

³¹² ABUMANSUR, 2013, p. 616-617; CAVALLIN, 2021, p. 176; ROCHA, 2018, p. 455-456; STIMILLI, Elettra. Exercícios para uma vida em débito. *Intherthesis*, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 248-265, 2014. p. 260. [online].

³¹³ ABUMANSUR, 2013, p. 618; TERASEMFAITH, 2018, [n.p.]; PRAZERES, 2019. [n.p.].

³¹⁴ CUPITT, Don. *Depois de Deus: o futuro da religião*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999. p. 106.

É necessário ter em mente que as pesquisas de caráter transumanista, bem como sua aplicação, não levam em consideração a motivação religiosa desses grupos. Os estudos não nascem para atender uma demanda religiosa, mas encontra nela um público, alguém que consome o seu produto. A já citada Bina48, “garota-propaganda” do *Terasem*, serve de exemplo para tal situação. De forma geral, essas tecnologias se concentram naquilo que pode gerar amplo benefício para a sociedade como um todo, em áreas como medicina, exploração de ambientes hostis, entretenimento, comunicação etc.³¹⁵

Outro ponto que devemos estar atentos em relação ao *Terasem* e outras perspectivas transumanistas cibernéticas é a sua relação com o pensamento ocidental. Apesar do transumanismo cibernético não ostentar ser uma continuidade do humanismo (como o transumanismo biológico), ele permanece em continuidade com as relações estabelecidas com o mundo, com o outro e com o próprio sujeito. Tanto o *Terasem Movement* quanto pesquisadores, como Kurzweil, percebem na ciência transumanista uma solução definitiva da vulnerabilidade do Ser no mundo orgânico. Nunca os seres humanos ficaram tão próximos de superar a prisão “libidinosa” e “animalesca” do corpo, objetivo esse tão sonhado pelos filósofos platônicos e religiosos ocidentais.³¹⁶

A secularização da cultura religiosa ocidental importou o desprezo pelo corpo e pelo mundo, antes presente na esfera religiosa, para as ciências modernas. Esse apagamento sistêmico do corpo provocado pelas rupturas com o cosmo, com o outro e o com próprio indivíduo são as bases do transumanismo cibernético. Mas, para além disso, essas rupturas se tornaram para o *Terasem* um fundamento para a crença da libertação da alma por meio das tecnologias desenvolvidas nos campos da robótica e IA. A esperança da criação dos santos ciborgues: puros e de vida potencialmente ilimitada.³¹⁷

Outra consequência que se aproveita dessas rupturas da religião é a influência de lógicas externas a ela, como a lógica do mercado. Se tomarmos o exemplo da Bina48, podemos perceber um interesse puramente comercial por parte de empresas como a *Hanson Robotic* e de pesquisadores como Ray Kurzweil, que encontram terreno fértil e de publicização de suas pesquisas e tecnologia. Esses grupos religiosos funcionam como uma espécie de pesquisa de campo e são, também, a garantia de consumo desses artefatos tecnológicos. Se essas pessoas desejam ter suas vidas estendidas por meio da tecnologia, o que impede empresas como Google,

³¹⁵ ABUMANSSUR, 2013, p. 618

³¹⁶ ABUMANSSUR, 2013, p. 618; LE BRETON, 2016, p. 113-119; FERRY, 2018, p. 8-9.

³¹⁷ ABUMANSSUR, 2013, p. 618; PRAZERES, 2019. [n.p.].

Amazon, Facebook, Apple e ainda outras de pesquisarem, desenvolverem e venderem tais recursos?³¹⁸

Edin Sued Abumanssur identifica que esses novos objetos que são inseridos na ciranda religiosa só se tornaram possíveis pela massificação desses bens de consumo (nesse caso, bens tecnológicos). O *Terasem*, notamos, representa neste trabalho a tendência do transumanismo cibernético religioso. O sagrado é deslocado, assim, das forças naturais ou de seres divinos para a tecnologia. De acordo com um dos pilares da fé *Terasem*, o ser divino “é tecnológico”, e quanto mais essa tecnologia for disseminada, mais poder esse deus ganha. As máquinas, livres das fragilidades que limitam o humano, passam a desempenhar o papel dos deuses dentro dessa nova hierarquia cósmica.³¹⁹

É importante ressaltar que, apesar da ignorância de milhares de pessoas a respeito do assunto, a robótica e a IA já fazem parte do cotidiano de muitos. Esse desconhecimento pode ser apontado como fator que limita a perspectiva de muitos pesquisadores, em especial dos que se dedicam ao estudo do fenômeno religioso. Para Yuval Harari, o objetivo dessas tecnologias emergentes não é tornar os computadores mais eficientes e inteligentes, mas aptos a compreender e manipular o comportamento humano, bem como a tomada de decisão. Tais ferramentas, que possuem potencial para criar ou transformar a realidade, podem não apenas influenciar o surgimento de grupos religiosos, mas converter-se em um paradigma de leitura da realidade. O sagrado passa, então, a ser reinterpretado por meio de lentes tecnológicas e assim se mantém vivo no mundo secularizado.³²⁰

O que vemos no *Terasem* e em outros grupos religiosos transumanistas é a consequência da massificação da tecnologia e essas relações simbióticas entre humanos e bens de consumo tecnológicos (*smartphones*, internet, redes sociais, exposição pesada a algoritmos e automação). Tal preocupação, segundo Sharon, é de interesse do pós-humanismo metodológico. Como resultado, vemos uma colisão do sagrado com o tecnológico, não mais existindo a negação da religião por causa da razão e dos avanços científicos, mas uma hibridização, uma religiosidade tão ciborgue quanto os seus devotos.³²¹

Se para a filosofia e para a religião dualista ocidental o conhecimento, as divindades e o mundo desencarnado fazem parte da expectativa salvífica, temos na mecanização do ser humano e no puro digital o *upgrade* dessa esperança. A fé *Terasem*, bem como a expectativa

³¹⁸ ABUMANSUR, 2013, p. 618; KIMURA, 2017, p. 12.

³¹⁹ ABUMANSUR, 2013, p. 619-620

³²⁰ CUPITT, 1999, p. 107; KIMURA, 2017, p. 4. HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 41.

³²¹ SHARON, 2013, p. 21,35.

transumanista, é apoiada na hierarquização das realidades. Dessa forma, não mais a gnose ou o céu cristão são seus objetivos finais, mas uma esperança escatológica de ruptura com o que é biológico, vulnerável e mortal. A ênfase religiosa passa a focar na continuidade da vida presente.³²²

Para o cristianismo, o pecado é o que torna o homem e a mulher impuros, separados e em dívida com a divindade. O biológico, por sua vez, na perspectiva transumanista cibernética, posiciona o ser humano orgânico como devedor, sujeito que ocupa o espaço da fragilidade e da inferioridade em relação aos atores que promovem a regulação natural da vida. Grupos como o *Terasem* veem na tecnologia de caráter transumanista a possibilidade de subverter essa dívida com o natural. Dessa forma, investir em tecnologia significa apostar em uma futura condição de invulnerabilidade, antes conhecida apenas pelos deuses. Se para o cristianismo as obras funcionam como uma espécie de investimento para alcançar a salvação, para o *Terasem* a pesquisa transumanista cibernética é a obra que alcança a salvação.³²³

É perceptível dentro do movimento transumanista cibernético uma desvalorização e uma negação da vida (biológica). O que se quer prolongar não é, apenas, a estadia do Ser no mundo, mas a busca pela experiência de uma vida sem dores, fragilidades e livre da morte. Desenhamos, assim, um paradoxo pós-humano: para preservar a vida humana, o sujeito rejeita aquilo que o torna humano. Há, no transumanismo cibernético e em suas vertentes religiosas, uma continuidade de sua tendência à totalidade, um déficit originário a ser apagado. É a busca fáustica pelo ser completo, pleno de suas capacidades e invulnerável às lástimas da vida biológica.³²⁴

Kimura, a partir da Sociologia da Religião, destaca que no Oriente a tecnologia tem tomado um outro curso dentro da sociedade. De acordo com as observações do autor, os japoneses têm desenvolvido uma relação animista com as máquinas. Essa situação pode ser comparada, conforme o pesquisador, com o mito grego de Pigmaleão e com o mito judaico do Golem, nos quais objetos esculpidos por seres humanos ganham vida por meio da intervenção divina. Tendo em vista esse pensamento, essas figuras míticas podem ser apontadas como uma das formas viáveis de discutir a marca que a IA e Robótica estão deixando na sociedade oriental. Em seu artigo *Robotics and AI in the sociology of religion*, Kimura busca analisar essa relação nos níveis físico, social e psicológico, partindo da ideia da hibridização máquina-sociedade, na

³²² CUPITT, 1999, p. 107; LE BRETON, 2013, p. 13; PRAZERES, 2019, [n.p.]; PLATÃO, 1996, p. 127-128; ROCHA, 2018, p. 466; WOLFF, 2018, p. 28-29.

³²³ STIMILLI, 2014, p. 256.

³²⁴ KIMURA, 2017, p. 12; STIMILLI, 2014, p. 260.

qual os robôs se tornam novos sujeitos que se destacam em uma sociedade pós-humana cibernética.³²⁵

Um exemplo disso é o caso dos cães-robôs japoneses AIBO. Vendidos pela Sony entre 1999 e 2006, tiveram seu suporte técnico descontinuado em 2014. Após esse fim, diversos robôs “morreram” e geraram certa ansiedade em seus donos (maioria composta por idosos), que se recusaram a simplesmente descartá-los. Diante do público, engenheiros envolvidos na criação do robô fundaram a *FUN* e passaram a organizar cerimônias fúnebres no estilo tradicional japonês. O ritual acontece em um templo budista, com a presença de um monge, e conta com uso de incenso, leitura de sutras e orações para que a “alma” do robô realize uma transição pacífica para o mundo dos mortos.³²⁶

O monge responsável pelo templo afirma que “a essência do budismo habita em todas as coisas [...] Até as máquinas têm consciência e é por isso que praticamos essa cerimônia”. A *FUN*, até a publicação da reportagem, já havia realizado mais 800 rituais fúnebres para os pets eletrônicos.³²⁷

Uma análise parecida foi realizada por Claudete Beise Ulrich e Vinícius Silva de Oliveira no artigo *Os/as robôs têm sexo? Uma análise a partir da categoria de gênero da representação de mulheres em máquinas*. Por meio de uma perspectiva pós-moderna das Ciências das Religiões Aplicadas, fundamentada em referenciais feministas, os autores analisaram a forma como a representação de mulheres em máquinas reflete o sistema patriarcal, que encontra continuidade na religiosidade ocidental baseada no ser divino masculino.³²⁸

As figuras mitológicas como Eva, Medusa, Esfinge e as sereias, podem ser apontadas como representantes das mulheres que permitem que o caos adentre o mundo dos homens. Na maioria desses mitos, as mulheres são representadas como monstros ou com seres híbridos. Em oposição a essas figuras, temos Maria e Galatéia, as mulheres castas, ordeiras e subservientes aos desejos do domínio masculino. A mulher orgânica passa a ser a promotora desse caos que fragiliza a ordem do mundo masculino. A representação da mulher nas máquinas passa a ser uma experiência assistida do feminino. O corpo e o ser mulher, nas máquinas, estão sobre o domínio máximo dos homens que as fabricam, para assim promover uma “reparação” do caos

³²⁵ KIMURA, 2017, p. 5.

³²⁶ AFP. No Japão, cães robôs fora de uso têm direito a funeral tradicional. *In*: EXAME [Site institucional]. 26 abr. 2018. [n.p.]. [online].

³²⁷ AFP, 2018, [n.p.].

³²⁸ CAVALLIN, 2021, p. 177-178; ULRICH, Claudete Beise; OLIVEIRA, Vinícius Silva de. Os/as robôs têm sexo? Uma análise a partir da categoria de gênero da representação de mulheres em máquinas. *Mandrágora*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 53-71, 2021. p. 57-56. [online].

primordial que a mulher e seu corpo representam no teatro cósmico-religioso registrado no imaginário ocidental.³²⁹

O pesquisador Eduardo Cruz, em seu texto *Como transformar o trans-humanismo um objeto de estudo para ciência da religião?* nota que no Brasil, em especial na área das Ciências das Religiões, o tema é ainda pouco conhecido. Cruz entende o transumanismo como uma religião secular, que carece, em território nacional, da análise desse fenômeno religioso a partir do instrumental fornecido pelas Ciências das Religiões. O autor se junta a Harari ao apontar a necessidade de interação do cientista da religião com as áreas de desenvolvimento tecnológico.

330

O caráter ainda indefinido da arte das pesquisas em Ciências das Religiões a respeito do transumanismo cibernético e do pós-humanismo (como um todo) torna necessária a realização de um levantamento teórico (o que Tworuschka indica como uma pesquisa orientada à prática), que é a própria novidade diante do pouco debate acerca do assunto.³³¹ Rocha e Ribeiro afirmam que o conhecimento científico-religioso encontra sua aplicabilidade ao possuir um caráter orientador, mesmo enquanto produto teórico. Dessa forma, podemos afirmar que esse tipo de reflexão funciona como uma porta de entrada para possibilidades futuras da materialização do conhecimento teórico.³³²

A fim de estimular o pesquisador e para melhor entender a forma como o esse elemento religioso pode ser interpretado pelas Ciências das Religiões, Cruz lista uma série de possibilidades em termos profissionais para o campo. São elas:

- As raízes teológicas da tecnologia [...];
- Milenarismos e messianismos tecnológicos; é a área mais explorada, e reconhecida pelos próprios trans-humanistas. Em geral, os paralelos são traçados de modo a denunciar a apropriação redutora desses temas judaicos-cristãos [...];
- Visões religiosas e trans-humanas da natureza humana; as abordagens aqui são de cunho mais filosófico, partindo, por exemplo, da longa tradição reflexiva sobre a natureza humana no Catolicismo. [...];
- Imortalidade e vida eterna; os paralelos entre as propostas de extensão radical da vida e noções de vida eterna nas e religiões. [...] As possibilidades de estudos históricos e empíricos são aqui muito interessantes.
- Trans-humanismo e as grandes religiões; estudos envolvendo outras religiões que não o cristianismo, em especial o budismo, têm crescido significativamente. [...];
- Trans-humanismo como novo movimento religioso; aqui se encontram inúmeras possibilidades de estudos empíricos que evitam julgamentos de valor. [...];
- Trans-humanismo como religião secular/implícita; na mesma esteira do item anterior, também aqui temos alguns estudos a respeito que evitam um julgamento de valor geralmente associado à noção de 'religião secular' [...];

³²⁹ ULRICH; OLIVEIRA, 2021, p. 58; LE BRETON, 2013, p. 164.

³³⁰ CRUZ, 2021, p. 6, 8

³³¹ TWORUSCHKA, 2018, p. 36.

³³² ROCHA; RIBEIRO, 2019, p. 198.

- Religiões (igrejas) trans-humanistas; da mesma forma, este tema também tem oferecido possibilidades de estudos empíricos [...];
- Trans-humanismo na sociedade capitalista de consumo, e religiosidade correspondente; como o trans-humanismo floresce em uma sociedade de consumo [...];
- Bioética, trans-humanismo e religião; como contraponto à IA, há estudos que valorizam o biológico, discutindo temas de cura e aprimoramento humanos. Aqui temos uma extensão da pesquisa brasileira já mais tradicional na área da bioética [...];
- Espiritualidade trans-humanista; além de vários estudos a respeito, há também o interesse dos próprios trans-humanistas em cultivar uma espiritualidade que pode ou não estar associada a religiões tradicionais. [...];
- Ficção científica, trans-humanismo e religião; considerando-se que muitas das visões e propostas sobre trans-humanismo pertenciam antes ao domínio da ficção científica, estudos sobre esta no âmbito da literatura e do cinema são também relevantes para o entendimento do trans-humanismo.³³³

Ao contrário do que se esperava no início da Modernidade, o avanço tecnológico não reprimiu o desejo pelo sagrado do indivíduo. Assim, a cada dia que passa, o movimento transumanista cibernético assume para si agências religiosas, viabilizando, conforme Bainbridge, a possibilidade de ser a religião do futuro.³³⁴

Submetemos, a seguir, o corpo transumanista cibernético ao crivo da *Antropologia do Corpo* e da *Fenomenologia do Corpo*, analisando os possíveis impedimentos que os pontos de vista tecem para a execução desta agência.

3.2 Crítica ao corpo pós-humano cibernético

Um dos principais eventos que marcou profundamente a sociedade é a ruptura, seja ela com o cosmo, com a comunidade ou do sujeito com o seu corpo. Apesar das afirmações sobre a não existência de uma ligação do transumanismo cibernético com o humanismo que busca a superação do mal por meio do progresso, podemos afirmar que essa tendência está profundamente alicerçada sobre os pilares do que será a modernidade. O desprezo pelo corpo e o desejo por removê-lo da equação social-cultural encontra sua continuidade em meio a esse grupo.³³⁵ Nesta seção, trabalharemos o transumanismo cibernético e sua contraparte religiosa, o *Terasem Movement*, a partir dos referenciais teóricos apresentados no segundo capítulo do trabalho (*Antropologia do Corpo*, de Davis Le Breton, e *Fenomenologia do Corpo*, de Michel Henry).

O corpo pós-humano cibernético, fruto desse transumanismo, é um sujeito “totalmente outro” de si mesmo, do mundo natural e das relações humanas mediadas pelo corpo biológico

³³³ CRUZ, 2021, p. 8-9.

³³⁴ BAINBRIDGE, 2017, p. 211.

³³⁵ FERRY, 2018, p. 8,11; FERRANDO, 2019, p. 960-961. LE BRETON, 2016, p. 8.

(o sexo, por exemplo). Trata-se de um Ser desencarnado, afinal, o orgânico supostamente é um fator limitante das capacidades humanas. Um corpo orgânico é sujeito ao tempo e à morte. Para os transumanistas, como Kurzweil, é necessário dar início à transição do puramente biológico para o digital. Para Platão, o humano só seria capaz de conhecer a verdadeira sabedoria após a morte e, assim, seria livre da carne que o prende. Para os transumanistas cibernéticos, no entanto, a morte é opcional.³³⁶

O desejo do *Terasem Movement* de substituir o corpo orgânico pelo corpo inorgânico é o resultado de um longo processo que Le Breton chama de silenciamento do corpo. Nas tradições religiosas dualistas, a busca pela harmonia com o sagrado estava associada, em muitos casos, à negação do corpo. Após a secularização e a privatização da religião no Ocidente, essa perspectiva foi atualizada. De acordo com o que foi discutido na seção anterior, o sagrado foi deslocado para o tecnológico. A ênfase volta-se, assim, para a fixação do presente.³³⁷

Os povos ancestrais eram capazes de se inserir no mundo por meio da identificação das semelhanças entre o corpo e o mundo, conforme aponta Le Breton. O sagrado estava no mundo. Na espiritualidade digital, no entanto, falta ao corpo orgânico maneiras de se conectar a esse novo sagrado. Já desligado do mundo, o corpo orgânico não encontra seus pares nas máquinas, com exceção da informação que esse corpo carrega. A alma, antes sobrenatural, passa a ser descrita como o acúmulo de dados que torna o sujeito quem ele é. A alma pode ser considerada imortal, desde que os dados que definem a pessoa permaneçam íntegros. Ninguém morre enquanto houver informações suficientes sobre ela na rede.³³⁸

Nesse processo de secularização e privatização da religião, também o corpo foi incorporado. Para responder às novas demandas espirituais, essa matéria precisa ser, da mesma forma, personalizada. Apoiado em uma perspectiva cartesiana na qual o corpo já é um composto biomecânico, o transumanismo cibernético levou essa visão mecanicista a uma nova fase, eliminando em definitivo a necessidade do biológico. Tendo em vista que para o neurocentrismo o *Eu* é apenas uma simulação que o cérebro produz, será possível, a partir do conhecimento da forma como o cérebro opera, “rodar” um processo semelhante em uma máquina.³³⁹

Para Le Breton, o corpo atua como um receptáculo das memórias e da mensagem cultural, enquanto para o transumanismo cibernético, representado pelo *Terasem*, esse

³³⁶ FERRY, 2018, p. 8,11; HOQUET, 2019, p. 307; LE BRETON, 2013, p. 164, 212,213; LE BRETONS. 2016, p. 18-21, 26, 98-100; PLATÃO, 1996, p. 127-128; SHARON, 2013, p. 27; TERASEMFAITH, 2018. [n.p.].

³³⁷ ABUMANSUR, 2013, p. 618; CUPITT, 1999, 106; PRAZERES, 2019. [n.p.].

³³⁸ LE BRETON, 2016, p. 26-27; TERASEMFAITH, 2018, [n.p.].

³³⁹ GABRIEL, 2018, p. 177. LE BRETON, 2016, p. 92-94.

receptáculo da memória também é deslocado para a máquina. O corpo não passa, portanto, de um apêndice substituível, sem qualquer poder simbólico a ser preservado.³⁴⁰

Contudo, a existência desse corpo apagado, privado de seus conteúdos simbólicos, da memória e negado a interagir com outros corpos não faz sentido, conforme aponta Le Breton. A ideia de um corpo cibernético depende da existência de um corpo biológico para que haja tal oposição. Assim, podemos afirmar que se trata de uma imagem sobre esse corpo entre suas mais variadas representações. O corpo cibernético é a busca pela personalização do corpo que reflete as buscas das necessidades pessoais, como discutimos anteriormente.³⁴¹

A hierarquização da realidade é outro ponto marcante da espiritualidade *Terasem*. Apesar de se apoiar em uma filosofia do não conflito, é possível notar a existência do conflito com o orgânico na prática: biológico *versus* digital. Não apenas o corpo tem que se sujeitar ao digital, mas todo o universo em torno do humano. Esse movimento aparenta uma tentativa secularizada de reconectar-se com o cosmo. Mas, neste momento, o cosmo estará sobre o controle do humano-máquina. A religiosidade secularizada, portanto, está sujeita a subjetividade dos indivíduos. E esses, por sua vez, buscam modificar a realidade de acordo com suas demandas e desejo. No caso do *Terasem*, suas demandas estão ligadas a um mundo tecnológico e a forma como estes experimentam o mundo hoje e no futuro também deve ser tecnológica.³⁴²

A realidade moderna jogou o corpo na rotina. Da mesma forma que a vida assumiu os mais diversos tons de cinza, o corpo também foi vítima dessa monocromia. A fim de apimentar essa relação sujeito-corpo, o transumanismo cibernético promete novas experiências para a quebra da rotina. O humano atual é seduzido pela ideia de construir a si mesmo, sem aquilo que faz do ser humano fraco. Le Breton indica que o corpo secular passa a ser o lugar da realidade do sujeito, e é esse mesmo indivíduo quem decide quais regras seguir. O corpo, assim, deve ser forjado de acordo com as orientações do momento, o que resulta em uma sociedade inserida mais e mais em uma cibercultura que exige do sujeito e da religião suas ciber-versões.³⁴³

De acordo com a crítica bretoniana, a forma como o transumanismo cibernético e o *Terasem* lidam com o corpo é uma configuração extrema do seu apagamento ritualizado. Orientando-nos pela ideia da integralidade do sujeito-corpo, ou, em outras palavras, pela noção

³⁴⁰ ROCHA; TERRA. 2018, p. 129-130; LE BRETON, 2016, p. 56, 58,59, 65, 72, 108-109; TERASEM MOVEMENT INC, 2020, p. 13.

³⁴¹ LE BRETON, 2016, p. 108; ROCHA, TERRA. 2018, p. 129-130.

³⁴² ABUMANSUR, 2013, p. 618-620; KIMURA, 2017, p. 4; LE BRETON, 2016, p. 83; TERASEM MOVEMENT INC, 2020, p. 18,19, 37.

³⁴³ LE BRETON, 2013, p. 30-31; KIMURA, 2017, p. 5.

que valida o sujeito como o seu corpo, essa matéria passa tão despercebida que é julgada como desnecessária. A imortalidade em plena felicidade, pregada pelo *Terasem*, só será possível em um mundo desencarnado e digital. Livre do corpo, o sujeito digitalizado irá experimentar um mundo que refletirá sua própria existência sem mediação da carne. O corpo, portanto, é dissociado da experiência, e se torna válido recuperar a ideia de que se Deus é tecnológico, a experiência espiritual é, também, uma experiência com dados alimentados pelos próprios usuários por meio do consumo da tecnologia. Segundo a fé *Terasem*, o sujeito constrói Deus quando damos à tecnologia nossos mais diversos dados. No fim, a relação com o sagrado no virtual é uma relação narcisista alimentada pelas informações cedidas pelo sujeito: a privatização máxima do divino.³⁴⁴

O que podemos perceber, a partir da *Antropologia do Corpo*, é que o *Terasem Movement* e a agência transumanista cibernética se colocam lado a lado da tradição dualista ocidental. Essa vertente do pós-humanismo nega o corpo como o *ser-no-mundo* sem qualquer rodeio. O *Terasem* vai além da negação, pois, ao evocar o caráter de religião, realiza uma virada no jogo modernista. Ao assumir de forma explícita as demandas transumanistas cibernéticas como ação salvífica, esse grupo religioso desmonta a ideia de que o progresso científico seria o responsável pelo abandono da religião. *Terasem* é a materialização do transumanismo cibernético como uma possível religião do futuro.³⁴⁵

O descarte da própria experiência no corpo a partir da negação do corpo como *ser-no-mundo* é outro ponto essencial para o transumanismo cibernético e o *Terasem Movement*. Essas ideias, no entanto, são inviáveis para a perspectiva da *Fenomenologia do Corpo*, visto que Michel Henry defende como nula a possibilidade do ser humano existir fora dessa matéria. Enquanto as propostas transumanistas cibernéticas buscam mediar a experiência no mundo por meio da tecnologia, Henry defende que até mesmo essa experiência precisa ser vivida no corpo, na interioridade do ser, para que, assim, a realidade possa existir. Um corpo cibernético é pura objetividade, ação mediada por elementos externos ao corpo. A experiência humana no mundo, para Henry, nasce na subjetividade da vivência corpórea.³⁴⁶

Para a *Fenomenologia do Corpo*, essa vivência deve ser livre de mediação e nascida no interior do sujeito. Remover o indivíduo desse local, como propõe o transumanismo cibernético, ainda que de forma gradual, é castrá-lo da sua natureza subjetiva e irracional, uma vez que ele

³⁴⁴ LE BRETON, 2016, 123, 149, 150; LE BRETON, 2013, p. 143-144, 152-154; GABRIEL, 2018, p. 136; TERASEMFAITH, 2018. [n.p.].

³⁴⁵ BAINBRIGDE, 2017, p. 211; LE BRETON, 2013, p. 211.

³⁴⁶ GRZIBOWSKI, 2019. p. 53; PRASERES, 2017. p. 89; PAGNUSSAT, 2020. p. 97.

percebe o mundo de forma inconsciente, sensível, irracional³⁴⁷, não planejado e que não existe fora da natureza do corpo.³⁴⁸ A noção de realidade nasce a partir de sua ação imediata do mundo sob o corpo. Um sujeito que tem essa experiência mediada por prótese ou um corpo mecânico não tem uma noção realista do mundo, mas uma imagem traduzida, uma representação, dele. Dessa forma, o sujeito pós-humano cibernético não interioriza o mundo, pois esse já é dado para ele diluído e sujeito a interferências por um agente externo a sua subjetividade. Não é uma experiência vivida, mas mediada.³⁴⁹

O transumanismo cibernético se aventura, como já vimos, na busca por um suposto conhecimento do funcionamento do cérebro humano. Há, também, o consequente desejo de alguns indivíduos de desenvolver algo que simule esse trabalho em uma máquina. O humano é, então, reduzido a uma máquina. A partir desse princípio, o transumanismo cibernético sustenta a hipótese da separação da consciência humana do maquinário biológico - que é o corpo.³⁵⁰ Mas, ao partirmos da *Fenomenologia do Corpo* descrita por Henry, esbarramos no seu principal pressuposto, que é a incapacidade do humano de sair de si. Para que o projeto transumanista seja executado, é necessária a legitimação da transcendência da “alma”, representada pela forma como o cérebro opera. A materialização do espírito humano o torna parte do mundo objetivo das Ciências Naturais.³⁵¹

A respeito do corpo, Markus Gabriel concorda que a nossa consciência (ou existência) não se limita ao cérebro: vivemos no corpo. As células, que formam esse corpo, não são “puro neurônio”: somos formados por uma diversidade de células e órgãos, e cada um deles colabora para a experiência do ser no mundo - ainda que essa noção não seja percebida conscientemente.³⁵²

Muito daquilo que ocorre conosco e do que realizamos cotidianamente é processado em um âmbito do inconsciente. Abrimos a porta de nosso PKW sem prestar atenção em como exatamente isso acontece. Movimentamos os nossos dedos – por exemplo ao folhear estas páginas. Geralmente, a maior parte dos processos no interior de nosso organismo não chegam à consciência [...]³⁵³

³⁴⁷ Mais uma vez vale ressaltar que a natureza de irracionalidade é no sentido da não sistematização racional ou necessidade de conhecimentos externo para o Ser ser.

³⁴⁸ HENRY, 2012. p. 9-34.

³⁴⁹ KANABUS, 2014. p. 104-105.

³⁵⁰ FERRY, 2018, p. 8-9; KURZWEIL, 2018, p. 166-167.

³⁵¹ GABRIEL, 2018, p. 17

³⁵² GABRIEL, 2018, p. 36; FERREIRA, 2015. p. 354 -355.

³⁵³ GABRIEL, 2018, p. 63.

Como já apontamos, Henry se opõe a essa objetividade do Ser e à necessidade de transcender o Ser. Em parte da sua tese, o estudioso questiona Maine de Biran, autor de seu referencial teórico, que mesmo apresentando o corpo como ser subjetivo, ainda insistia no jugo do dualismo cartesiano. Como já vimos no capítulo anterior, o Ser, para Henry, é imanência pura, sem qualquer espaço para uma transcendência externa. Reduzir o ser humano a dados é mais radical do que reduzi-lo ao cérebro. O ser transcendente exigido pelo transumanismo cibernético, além de ser um apagamento ritualizado do corpo, como aponta Le Breton, é também um apagamento da vida subjetiva encarnada.³⁵⁴

Fragmentar a integralidade da imanência do Ser é bloquear o processo de autoafetação que constrói a realidade interior do sujeito. É fixar a ideia do sujeito a um exato momento da sua existência, minando o estado de constante transição no qual o indivíduo vive na interioridade do corpo. Se é nessa autoafetação que o Ser prova a si mesmo e ao mundo, quando busca privar o Ser da experiência do corpo, lugar onde esse processo ocorre, o indivíduo é privado de si e do mundo.³⁵⁵

A *Fenomenologia do Corpo* também trabalha pelo pressuposto de que não há liberdade fora do corpo, opondo-se à ideia de que o corpo humano é um fator limitante para o alcance das plenas capacidades do indivíduo. O ser Pós-humano cibernético, o *Homo silicium*, pode até ser o ser humano livre de suas fraquezas, mas não é livre. Esse sujeito cibernético é, a bem da verdade, um Ser submetido a uma realidade baseada em informações e dados sobre a realidade, sem ter a experiência em si mesma, sem sentir. O *Terasem*, ao propor a digitalização do cosmo objetivando uma imortalidade plena e feliz do indivíduo, entrega ao sujeito, em ruptura com o corpo, uma liberdade tutelada pelo algoritmo. Como destaca Harari, a realidade hoje já é definida pelos principais resultados encontrados no Google.³⁵⁶

Markus Gabriel completa:

Em última instância, a liberdade humana é fundamentada no fato que somos seres vivos espirituais, que simplesmente não pode ser completamente entendido se se tenta cientificar a nossa imagem do ser humano segundo o modelo das ciências naturais.³⁵⁷

A *Fenomenologia do Corpo* preconiza que o mundo só pode ser compreendido por meio do corpo, sendo esta parte constitutiva da subjetividade. O sujeito, ao tomar consciência de si

³⁵⁴ GRZIBOWSKI, 2019. p. 55; HENRY, 2012, p. 190-191; PAGNUSSAT, 2020, p. 98.

³⁵⁵ MAURI, 2016, p. 241; PAGNUSSAT, 2020, p. 98.

³⁵⁶ SHARON, 2013, p. 27; KANABUS, 2014, p. 102; TERASEM MOVEMENT INC, 2020, p. 26-27; HARARI, 2018, p. 80.

³⁵⁷ GABRIEL, 2018, p. 24.

no corpo, também interioriza o mundo à sua volta por meio dessa matéria. Henry devolve o protagonismo do corpo, pois integra nele categorias que antes eram apenas da alma: sinto, logo existo. *Sinto, logo sou livre.*³⁵⁸

O corpo humano, para Henry, é um corpo vivo que sente. A forma como o humano é visto pelo transumanismo cibernético (ou o corpo pós-humano cibernético, dentro das categorias henryanas), resulta em um sujeito que não compreende o que faz. O *ter* um corpo pós-humano não significa *ser* um corpo, visto que tal corpo se coloca distante do corpo encarnado. Ser corporal, nesse sentido, não confere ao sujeito pós-humano as categorias qualitativas que um corpo possui. Henry afirma que:

Seres encarnados são seres padecentes, atravessados pelo desejo e pelo medo, e que sentem toda série de impressões ligadas à carne porque estas são constitutivas de sua substância – uma substância impressional, portanto, *que começa e termina com o que experimenta.*³⁵⁹

Hipoteticamente, o ser pós-biológico, desencarnado, apresentado por Marovec e Kurzweil, seria aquele no qual é possível visualizar a fronteira entre *hardware* (corpo) e *software* (alma/espírito/mente). Além de vê-los, seria possível também separá-los. Contudo, para Henry, esse desprendimento furtaria o horizonte de interpretação do mundo. A mente seccionada de seu corpo orgânico romperia, também, sua relação com o mundo orgânico. Tal tese nos evoca o desejo do *Terasem Movement* de se conectar puramente ao mundo digital. No filme *Lucy*³⁶⁰, a personagem que dá nome ao filme, após uma overdose de droga experimental, tem acesso a um novo nível de relação com o mundo e com a tecnologia a sua volta. Ao atingir o ápice de sua evolução pós-humana, a desencarnação completa acontece e ela passa a viver como um fantasma digital. Lucy perde seu corpo e, como Henry propõe, também faz desaparecer o seu horizonte de leitura do mundo. Assim, a realidade que cercava seu corpo orgânico perde sentido: não há mais relação entre Lucy e o mundo.³⁶¹

o corpo é então nosso instrumento primário de compreensão, Ser significa Ser-no-mundo como um corpo. O corpo seria então o centro ontológico do sujeito: ‘Eu sou’, pois, tenho um corpo. Vem do corpo a percepção do mundo. Sem ele, eu não tenho um lugar para perceber o mundo.³⁶²

³⁵⁸ HENRY, 2012, p. 10-11.

³⁵⁹ HENRY, 2013, p. 13. [grifo do autor].

³⁶⁰ BESSON, Luc. *Lucy*. 2014. Video. 1h29min.

³⁶¹ GABRIEL, 2018, p. 29; HENRY, 2012, p. 12; HOQUET, 2019, p. 304-309; PAGNUSSAT, 2020, p. 100.

³⁶² “*the body is thus our primary instrument for understanding, and to be a subject means to be in the world as a body. The body should thus be placed at the center of ontology: “I am” because I have a body. It is from the body that I perceive the world. Without a body, I have no place from which to perceive the world*”. [Tradução livre]. SHARON, 2013, p. 137.

Não podemos deixar de lado que a ideia de um corpo cibernético nasce da tentativa de Clynes e Kline de tornar o ser humano invulnerável a ambientes hostis. O ciborgue, antes de tudo, é um ser humano que sacrifica sua carne pelo anseio de dominar o seu entorno. Essa tese encontra um ponto de resistência dentro dos pressupostos da Fenomenologia do Corpo. Para Henry, o Ser não pode ser além de si, uma vez que a sua imanência absoluta não permite novidades além daquilo que ele já é. Remover sua vulnerabilidade não significa que o sujeito se torna invulnerável. Pelo contrário: os experimentos iniciais do ciborgue revelaram um aumento das vulnerabilidades devido à dependência de mediadores externos para viver.³⁶³

Além desse desdobramento, o ciborgue também representa um ser incompleto. Ao remover o artefato tecnológico que media o mundo, ele passa por um estado de privação, integral ou parcial, do mundo. Os órgãos humanos também são parte desse universo de imanência pura do Ser. Cada tarefa executada por eles é uma forma que o Ser encontra de interiorizar o mundo e de se autoafetar por essa experiência. Como apontamos no segundo capítulo, cada parte do corpo é uma expressão da encarnação do sujeito. Se esse indivíduo é privado de uma dessas partes, ele também se priva de vivenciar o mundo. O que é experimentado por uma prótese não é a expressão plena do processo de interiorização do mundo, mas a prova de uma realidade parcialmente traduzida. Uma ilusão construída sobre impressões aparentes.³⁶⁴

O *Terasem Movement* tem a ideia de que é possível “ensinar” sobre a vida a uma máquina. A transmissão das informações vivenciais do Ser para essa máquina oferece a base para criação da Bina48 e do que o grupo chama de *Terasem Hypothesis*. O que define uma pessoa, então, é o acúmulo de experiências. De acordo com Henry, a manifestação da vida, bem como seu significado, passa pela experiência corpórea da encarnação. O afeto, aquela ação interior que mantém o sujeito em constante transição, é a matéria prima fenomenológica para a vida. Lembremos, assim, que os sentimentos e as vulnerabilidades têm sua origem no interior desse ser corpóreo e encarnado, que é o epicentro da vida humana e que foge aos parâmetros explicados pelas ciências naturais. Ter informações sobre algo não é o mesmo que conhecer algo. O paradigma das pernas e da bicicleta ilustram essa situação: saber como funcionam as pernas e a bicicleta nada tem a ver em saber como andar de bicicleta.³⁶⁵

³⁶³ HOQUET, 2019, p. 26-31; LE BRETON, 2013, p. 204.

³⁶⁴ PAGNUSSAT, 2020, p. 103; FERREIRA, 2015, p. 354 -355; GABRIEL, 2018, p. 159.

³⁶⁵ GABRIEL, 2018, p. 120; HENRY, 2012, p. 14; MAURI, 2016, p. 238; TERASEM MOVEMENT INC, 2020, p. 11; TERASEM MOVIMENTO FUNDATION, [s.d.], [n.p.]; NISHIKIORI, 2019, [n.p.].

O que podemos perceber até aqui é que o transumanismo cibernético e a sua versão religiosa, o *Terasem Movement*, são orientados pelo pressuposto moderno da secularização de elementos filosófico-religiosos. O mais perceptível, em ambos, é a busca por uma radical ruptura com o corpo. Por meio da *Antropologia do Corpo*, percebemos que esses grupos promovem um apagamento ritualizado do corpo, defendendo a hipótese que o ser humano estaria melhor ao se livrar desse elemento biológico limitante. Com o auxílio da Fenomenologia do Corpo percebemos, também, um apagamento da experiência corporal do Ser no mundo por meio da encarnação. O motivo é claro: o corpo representa uma série de vulnerabilidades. Mas, percebemos, no entanto, que sem o corpo nos privamos da experiência da vida como um todo.

Na próxima seção, a partir das propostas de Francis Wolff e Luc Ferry, traçaremos as possibilidades de preservação do “ser” humano em contraponto às narrativas que buscam um “ser” pós-humano.

3.3 Apontamento de uma ética humanizadora para o uso das tecnologias emergentes

O desenvolvimento de novas tecnologias, ou tecnologias emergentes, pode ser o catalisador para novos desafios que o acesso e o uso delas trazem. Para que esses desafios não se tornem um problema futuro, é necessário pensarmos políticas que auxiliem a humanidade a se adaptarem a esse futuro emergente. Klaus Schwab indica a necessidade da formação de um grupo plural, que envolva as mais diversas esferas da sociedade. Para o estudioso, o ideal é que soluções sejam desenvolvidas para pôr em prática aquilo que antecipe o surgimento de problemas futuros.³⁶⁶

Faz-se necessário, mais do que nunca, estar alerta para os sinais do tempo. Kurzweil defende que a tecnologia tem evoluído em uma velocidade assustadora. Em 1998, o autor identificou que a velocidade de processamento do computador no início do século XX dobrava a cada 3 anos. Entre os anos 50 e 60, essa velocidade já estava aumentando a cada 2 anos, e, com a chegada do século XXI, ela aumentaria mensalmente. Esse salto provocou e provoca uma diferença alarmante em relação às outras revoluções tecnológicas que a humanidade já assistiu. No entanto, não é apenas a velocidade que inquieta, mas também os impactos na sociedade.³⁶⁷

Apesar das críticas tecidas na seção anterior, seria irracional temermos os avanços das tecnologias emergentes. A princípio, a ideia de ter algo implantado no corpo parece assustadora.

³⁶⁶ SCHWAB, 2016. p. 105, 108.

³⁶⁷ KURZWEIL, 2000. p. 3-5; SCHWAB, 2016, p. 115.

No entanto, o relatório da pesquisa *Deep Shift – technology tipping point and societal impact*, publicado em 2015 pelo Fórum Econômico Internacional, indica que 82% dos entrevistados esperam ter acesso a um telefone celular implantável até o ano de 2025. Discutimos, no primeiro capítulo, que a pesquisa do *Neuralink* segue obtendo um notável sucesso em testes com cobaias. Regressar a um período não tecnológico é impossível e indesejável. Apesar dos temores, as tecnologias emergentes ainda executam sua função básica: facilitar a vida humana. É inútil interromper o fluxo tecnológico em nome da preservação do passado.³⁶⁸

A pesquisa neurotecnológica oferece uma infinidade de possibilidades nas áreas médicas. Conhecer o funcionamento do cérebro tem sido de extrema importância para o desenvolvimento de próteses que respondam de forma mais natural possível aos seus usuários. Mas, ao mesmo tempo, tais avanços podem gerar uma segregação com base no cérebro. Bem como a perda da privacidade, estamos sujeitos ao desaparecimento da criatividade. Tanto os fatores positivos quanto os negativos precisam ser alvos de críticas e reflexões, como sugere Fukuyama.³⁶⁹

Francis Wolff é bem taxativo ao afirmar suas dúvidas em relação à execução prática das propostas transumanistas cibernéticas. Segundo o autor, “essas crenças se baseiam na ideia de que o espírito humano pode ser explicado como o cérebro de um computador”³⁷⁰. A animalidade humana, então, ainda se coloca como um “profundo abismo” entre humanos e máquinas. Defendendo a integralidade humana, Wolff diz que não somos um espírito de carona em um corpo. Portanto, quando sofremos algum dano, não saímos da matéria para avaliar essa situação. A dor é sentida no corpo e no Eu, pois esse Eu é o corpo. Ele ressalta que é possível criar uma máquina que supere um humano em algum jogo, mas afirma a inviabilidade da criação de uma verdadeira dor de dente.³⁷¹

O que podemos observar ao longo desse trabalho é a capacidade das tecnologias emergentes de alterar a forma como os seres humanos vivem. Junto a essa mudança no modo de vida, é necessário levar em conta a forma de democratizar o acesso às tecnologias. Caso não haja essa preocupação - o temor distópico -, uma hierarquização das populações humanas irá aumentar, estimulando uma ruptura da espécie como um todo.³⁷² O uso da ideia de populações

³⁶⁸ GABRIEL, 2018, p. 30-31; SCHWAB, 2016, p. 115; ROSA, 2020. [n.p.]; FERRY, 2018, p. 126.

³⁶⁹ SCHWAB, 2016, p. 156-158; FUKUYAMA, 2003, p. 201.

³⁷⁰ WOLFF, 2018, p. 32.

³⁷¹ WOLFF, 2018, p. 33.

³⁷² MAIA, João Jerónimo Machadinha. Transumanismo e pós-humanismo – descodificação política de uma problemática contemporânea. Tese (Doutorado em Estudos Contemporâneos) – Instituto de Investigação Interdisciplinar, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2017. p. 274. [pdf].

humanas nesse contexto é apontando para grupos com diferentes níveis de acesso tecnológico de acordo com Wolff:

O acesso de alguns privilegiados à aptidões sobre-humana, ou mesmo à eterna juventude, apenas faria crescer as desigualdades tanto em escala global como em escala local, e com elas um sentimento de injustiça e um ressentimento profundo: as atuais desigualdades, que já são consideráveis entre classe e países, torna-se-ão progressivamente diferenças de ‘raças’ (de um lado, os super-homens, belos, saudáveis, jovens, poderosos, inteligentes etc.; de outro, os sub-homens disformes, doentes, velhos, abandonados), ou mesmo entre ‘espécies’ (os semideuses dominadores e os animais humanos submissos).³⁷³

Harari alerta que o maior perigo do investimento em tecnologia, no desenvolvimento de IA, é a redução dessa mesma ação em relação à consciência humana. Ainda que nunca se concretizem os prognósticos apocalípticos das distopias bioconservadoras, faz-se fundamental dedicar atenção ao assunto. Os desenvolvedores não estão preocupados com a perspectiva religiosa de grupo alicerçados em pressupostos pós-humanos, mas estão em busca do melhoramento das habilidades humanas - com a preocupação de alimentar a máquina capitalista e políticas liberais. Melhora-se, assim, as capacidades ao nível das máquinas, mas também torna-se possível a perda da sensibilidade humana. Talvez alcancemos o máximo que a tecnologia pode nos oferecer, mas, se esse melhoramento não for acompanhado de sensibilidade, seremos inferiores aos humanos que éramos antes.³⁷⁴

A regulação das tecnologias emergentes é apontada por Luc Ferry. Mas, para que seja um fato, é necessária a revisão do modo como a democracia e a globalização são compreendidas. Para Ferry, a globalização configurada hoje implode a democracia. Quando se fala na democratização das tecnologias, surge o questionamento: como democratizar algo que está à mercê da competição do mercado? Como vimos nas seções anteriores, a secularização promoveu a busca da personalização da vida, da religião ao corpo. A lógica do mercado é produzir esses bens de consumo, sendo eles melhores e mais eficientes a cada geração. Conforme o autor, se as responsáveis pela produção desses bens de consumo não estiverem em constante avanço tecnológico, elas estarão fadadas ao fim.³⁷⁵

O transumanismo, na forma ampla do conceito e como fruto da democracia, representa a luta contra “figuras tradicionais alienantes”. O natural, o biológico e o corpo representam essas realidades alienantes contra o qual transumanismo se opõe. Wolff afirma que se trata de

³⁷³ WOLFF, 2018, p. 35

³⁷⁴ HARARI, 2018, p. 99-101.

³⁷⁵ FERRY, 2018, p. 128; LE BRETON, 2016, p. 108.

uma ética da primeira pessoa: eu busco o meu melhoramento, e o meu direito adquirido será idêntico ao do meu outro. A busca, no entanto, ainda é egoísta.³⁷⁶

A necessidade de regulação é justamente para impor limites ao individualismo existente em ambas as partes em conflito (transumanistas e bioconservadores). Ferry aponta a necessidade da ação do Estado, e defende que essa discussão seja levada à esfera pública. Porém, esse Estado deve estar perfeitamente ciente do estado atual da arte das pesquisas e do desenvolvimento das tecnologias emergentes. É nesse ponto, justamente, que a democracia encontra sua fragilidade diante da globalização. O Estado e os países são entidades imaginárias que exercem ações sobre um determinado território e povo: a Nação. Do outro lado, existe o mercado, que hoje é globalizado e não respeita essas fronteiras estabelecidas.³⁷⁷

tomemos como ponto de partida esta observação bem banal: a cada ano, a cada mês, quase a cada dia, os objetos ao nosso redor, celulares, computadores ou carros, por exemplo, mudam. Evoluem. As funções se multiplicam, as telas aumentam, ficam mais coloridas, as conexões com a internet melhoram, as velocidades aumentam [...] Esse movimento é diretamente gerado pela lógica da competição mundial. [...] Nesta globalização que leva permanentemente à inovação, porque deixa todas as atividades humanas em estado de concorrência contínua, a história avança, portanto, exatamente ao contrário do que prometia o ideal democrático, cada vez mais fora da vontade dos homens.³⁷⁸

Nas sociedades modernas, berço da democracia atual, o compartilhar movia o progresso. Acreditava-se que era necessário dividir o conhecimento e, depois, a cultura, para que a sociedade pudesse, por fim, evoluir. Entretanto, o movimento que a configuração atual da globalização promove é justamente o inverso: o compartilhar cedeu lugar ao competir. O gerar conhecimento e compartilhar para um bem comum perdeu o seu espaço em prol da aplicação prática no mercado. O consumo tornou-se lei. Nota-se, assim, uma espécie de darwinismo tecnológico, no qual apenas o mais atualizado é capaz de sobreviver. As democracias em seus estados atuais não possuem capacidade de acompanhar o acelerado avanço da tecnologia. A comunidade de Mark Zuckerberg possui, hoje, mais poder de cimento social e de influência do que diversos países ao redor do globo.³⁷⁹

Diversos países podem impedir que alguma pesquisa ou tecnologia entre em suas fronteiras. Mas é impossível que essa mesma pesquisa ou tecnologia seja proibida em todo o globo.³⁸⁰

³⁷⁶ FERRY, 2018, p. 126; WOLFF, 2018, p. 35.

³⁷⁷ FERRY, 2018, p. 127.

³⁷⁸ FERRY, 2018, p. 128.

³⁷⁹ FERRY, 2018, p. 131; HARARI, 2018, p. 118-121.

³⁸⁰ FERRY, 2018, p. 132.

Diante desse cenário globalizado e ditado pela competição do mercado, Ferry sugere a desapropriação democrática. Esse conceito trabalha dois pressupostos: o primeiro refere-se à desapropriação *da* democracia, ou seja, assume que os Estados já não possuem o controle sobre os efeitos da democracia; enquanto o segundo diz respeito à desapropriação *pela* democracia, uma vez que as ameaças a ela não são mais externas (ao tentar controlar algo, essa ação passa a ferir a autonomia e liberdade dos indivíduos, pilares democráticos). Para os defensores da democracia na sua forma atual, esses artefatos tecnológicos propostos pelo transumanismo, desafiam as estruturas democráticas e se tornam os inimigos da humanidade.³⁸¹

O transumanismo, então, passa a representar esse inimigo a ser combatido. Ele é fruto do desejo libertário, utopia, e uma busca pelo distanciamento dos limites da tradição. Isso, vale ressaltar, inclui a democracia. E, nesse sentido, o que importa é a satisfação do indivíduo. O transumanismo não opera pelo bem comum, como as ideologias políticas do século XX, mas pelo fim da comunidade política que impõe limites à ideia de humanidade. É a utopia da pura autonomia, livre dos determinismos biológicos e econômicos. Outros temem que o transumanismo gere sua própria versão do *Big Brother*, com o fim da privacidade e da liberdade. Esse é um dos pontos negativos descritos por Schwab.³⁸² Nesse sentido, Ferry alerta:

obviamente, teremos um e outro lado a lado, a liberdade absoluta E o Big Brother, e o segundo por causa do primeiro, se não formos capazes de regular, se nossas democracias, ultrapassadas pela tecnicidade e a rapidez das inovações, se mostrarem incapazes de cuidar dos dilaceramentos do mundo para fixar desde já limites inteligentes e finos.³⁸³

Como solução para esse problema, Ferry propõe uma regulação política sustentada por um princípio superior. Wolff descreve três ideais éticos que operam, cada um, de acordo com a posição do bem pretendido: a ética da primeira pessoa, a ética da segunda pessoa e a ética da terceira pessoa. A ética da primeira pessoa diz respeito ao sujeito que busca o bem para si: é o que beneficia e o beneficiado. O transumanismo cibernético se enquadra nesse ideal, pois é a busca da superação dos *meus* limites humanos. A ética da segunda pessoa, por sua vez, é observada pelo ensino educacional, parental e tratamentos médicos. Refere-se aos agentes que atuam pelo bem do outro. Por fim, a ética da terceira pessoa relaciona-se ao bem coletivo e à

³⁸¹ FERRY, 2018, p. 132.

³⁸² WOLFF, 2018, p. 35. FERRY, 2018, p. 148; SCHWAB, 2016, p. 118.

³⁸³ FERRY, 2018, p. 149. (Obs.: o trecho “liberdade absoluta E o Big Brother”, apesar de estranho, está gravado dessa forma no texto original, com esse “E” maiusculo. No desejo de manter a integralidade da citação optamos por deixá-lo da forma como na fonte).

reintegração do sujeito com a comunidade, ainda que esse bem não atinja aquele que beneficia. Para que isso seja executado, é imprescindível a neutralidade de quem promove a ação.³⁸⁴

O modo de regulação das tecnologias transumanistas proposta por Ferry só pode ser executado a partir da ética da terceira pessoa. A comunidade é o princípio regulador maior. Para ser humano em um mundo pós-humano, é necessário resgatar o espírito comunitário perdido ao longo da Modernidade e julgar o uso de tais tecnologias, neutralizando as opiniões e convicções pessoais e colocando o bem do outro acima de si. Para Lucy Ferry, ser contra o uso de uma dada tecnologia não faz com que o sujeito tenha o direito de estabelecer leis que proíbam seu uso. Para chegar ao ponto em que a proibição é considerada, é necessária a existência de argumentações bem fundamentadas, que superem a mera opinião.³⁸⁵

Supõe apenas que se dê o mínimo de confiança aos indivíduos envolvidos e que se saiba também que embora não seja proibido proibir, ninguém está autorizado a fazê-lo sem razão. Eis, a meu ver, o princípio supremo que geralmente deveria reger diálogo entre as convicções religiosas ou não, em uma sociedade laica.³⁸⁶

A regulação das pesquisas transumanistas tem que partir dessa perspectiva da terceira pessoa. Seu debate deve acontecer dentro do espaço público, sendo a comunidade humana beneficiada. Essas pesquisas devem ter o caráter de manutenção da humanidade, e não do sujeito humano. Questionamos, então: é errado tentar alcançar a imortalidade? Wolff declara que não. Contudo, faz-se importante que essa imortalidade seja a da humanidade, e que aconteça, assim, a preservação da humanidade futura. Nela, o sujeito atual se mantém em continuidade, e essa é a nossa responsabilidade. A morte do sujeito, quando visto por essa ótica da terceira pessoa, não é algo a ser temido, visto que ele existe em uma humanidade que continua.³⁸⁷

Depende apenas de nós que isso aconteça, que reencontremos margens de manobra indispensáveis à regulação, que sejamos capazes de criar instâncias legítimas – isto é, políticas – suscetíveis de fazê-lo, mas com uma condição: que os políticos e intelectuais finalmente se disponham a mobilizar a atenção da opinião pública para outro assunto que não seja o passado, que acabemos com [...] as lamentações midiáticas a repetir a ladainha de o que o mundo está desabando, para finalmente nos interessarmos pelo real, pelo presente e pelo futuro que nossos filhos deverão verdadeiramente enfrentar [...].³⁸⁸

³⁸⁴ FERRY, 2018, p. 149; WOLFF, 2018, p. 37.

³⁸⁵ FERRY, 2018, p. 150.

³⁸⁶ FERRY, 2018, p. 154.

³⁸⁷ WOLFF, 2018, p. 41-42.

³⁸⁸ FERRY, 2018, p. 156.

CONCLUSÃO

A identificação da possível interface religiosa nas propostas pós-humanistas foi o principal objetivo do presente trabalho de dissertação. Esclarecer o papel da tecnologia como meio para que o ser humano alcance a plenitude de suas capacidades também foi uma das propostas da pesquisa apresentada. A fim de cumprir essa tarefa, recorreremos a diversos autores e autoras pós-humanistas, pesquisadoras e pesquisadores sobre o tema para compreendermos o estado da arte do nosso objeto de estudo e como ele tem sido tratado nos mais diversos campos do saber. Aproximamos, também, o pós-humanismo das lentes das Ciências das Religiões Aplicadas, para que a partir dos seus pressupostos, pudéssemos identificar a presença ou não do elemento religioso nas propostas desse pensamento.

Escolhemos, para este trabalho, o transumanismo cibernético como objeto de estudo. Identificamos seus principais pressupostos, focamos na exposição do trabalho de Ray Kurzweil, e compreendemos como essas propostas se comportam como pilar para a formação de novos grupos religiosos, como o *Terasem Movement*, que estudamos ao longo de toda dissertação.

A partir da *Antropologia do Corpo*, identificamos as raízes sócio-históricas-culturais do desprezo do corpo. Nesse sentido, percebemos que o transumanismo cibernético é uma atualização de antigos dualismos que permeiam o imaginário cultural e intelectual do ocidente. É, também, herdeiro do dualismo platônico, da rejeição da carne medieval, do *cogito* cartesiano e da visão mecanicista e anatomizada dos humanos que dominaram e dominam áreas das Ciências Naturais. O pós-humano cibernético pode ser tido como o *upgrade* do homem moderno, totalmente separado do mundo orgânico, desassociado da comunidade humana e, até mesmo, distanciado de si (o humano, nesse caso, abandona seu corpo).

Dentro do que Le Breton propõe em sua *Antropologia do Corpo*, a ideia de um sujeito puramente digital, desencarnado, é fruto de um apagamento ritualizado do corpo na vida humana, que só é lembrado quando se torna, devido a alguma injúria, um obstáculo.

Para o transumanismo cibernético, a vida é apenas o conjunto de dados que o cérebro processa e armazena. O *Terasem Movement* defende que é possível ensinar “vida” para as máquinas. Conforme esses pressupostos, tanto o transumanismo cibernético quanto o *Terasem* defendem a ideia de que a continuidade da espécie humana só será garantida se o humano migrar a sua consciência e o seu espírito para uma máquina. Vale lembrar, no entanto, que de acordo com esse pensamento não apenas o humano necessita ser digitalizado, mas, todo o cosmo. Se a Modernidade rompeu com essa estrutura universal, o *Terasem* deseja integrá-la ao sujeito por meio do mundo digital. A próxima era humana seria a das máquinas espirituais.

Ao assumirmos as teses da *Fenomenologia do Corpo*, temos o humano como uma entidade de imanência absoluta. Corpo e espírito não são, então, duas matérias distintas e separáveis. Nessa relação fenomenológica é impossível qualquer tipo de transcendência da consciência humana em relação ao corpo. É impossível, para Henry, que o ser humano saia de si, de seu corpo, pois é o fato de estar encarnado que o torna humano. A vida acontece antes na interioridade do ser. As relações com o mundo e com a realidade acontecem no que Henry chama de corpo subjetivo. Em outras palavras, é por meio da relação corpo e mundo que o humano interioriza a realidade em si. Qualquer outra forma de mediação entre o humano e o mundo não é plena. De acordo com o autor, o ser-corpo-no-mundo é um ato imediato, involuntário e irracional. A vida é uma experiência do corpo, e essa noção impossibilita, teoricamente, a agência transumanista cibernética.

Tendo isso em vista, como questão secundária que nos cabe aqui é: além da existência de grupos religiosos transumanistas, que outra relação há entre transumanismo e religião?

O que percebemos é que o transumanismo cibernético é fruto e consequência da secularização das agências da vida, um resultado da alocação da religiosidade para administração privada do sujeito. Esse novo lugar põe a subjetividade do indivíduo acima das gerências da religião institucional. Ao mesmo tempo, esse novo estilo de vida passa a se esvaziar dos elementos sagrados. A crença que o progresso e conhecimento seriam aqueles capazes de excluir a religião da vida humana. Contudo, a religião encontrou nesse lugar da vida privada terreno fértil para se reproduzir e se adaptar às novas demandas da vida dos humanos.

O sistema religioso, rígido e formal, já não está mais sozinho na ordenação do sagrado. As demandas pessoais dos sujeitos sugerem perguntas ao sagrado, mas não apenas as perguntas, como também indicavam onde encontrar as respostas. A secularização e privatização do sagrado passam a inaugurar, então, a busca pelo que melhor atende: trata-se da personalização do sagrado. Essa procura pelo que satisfaz e a massificação de bens de consumo criaram as mais diversas buscas religiosas. Objetos, lugares e pessoas tornaram-se, novamente, alvos da busca pelo sagrado. É nesse cenário que a tecnologia encontra seu espaço como receptáculo sacro. Por meio de seus recursos, os grupos encontram respostas para a natureza da alma, a natureza humana, a natureza de deus, a superação das dores e a superação da morte. A tecnologia transumanista devolve ao ser humano uma bússola que antes se encontrava em espaços religiosos. Diante da pesquisa realizada, podemos afirmar que o transumanismo cibernético, em especial o *Terasem Movement*, é uma religiosidade secular. Todas as perguntas das mais diversas esferas humanas encontram resposta no transumanismo cibernético. Como afirma Brainbridge, o transumanismo tem potencial de ser a religião do futuro.

Apesar de todo esse aceno para a religião, o que foi possível notar com a pesquisa é que esse tema com o foco no elemento religioso ainda é pouco trabalhado pelo viés das Ciências das Religiões no Brasil. Kimura, sociólogo da religião, indica que as relações práticas entre a tecnologia, religião e esfera pública ainda não são tão óbvias para pesquisadores da área. Essa falta de conhecimento, como indica Cruz, leva ao pouco interesse dos cientistas da religião do Brasil. Como consequência, poucos trabalhos são publicados na área de Ciências das Religiões.

Como vimos, o MP em Ciências das Religiões tem como orientação formar e instruir profissionais para perceberem a ação do elemento religioso na esfera pública. Por meio das Ciências das Religiões Aplicadas, deve buscar identificar esse elemento religioso fora de seus ambientes naturais, observando suas demandas à sociedade e buscando antecipar e solucionar conflitos que envolvam o fenômeno religioso. Udo Tworuschka convida ao uso do fazer científico religioso no mundo, a abandonar o caráter puramente teórico de sua área em busca da melhor forma de aplicar o conhecimento até aqui produzido.

Lembremos, aqui, da pergunta guia: como novos fenômenos e discursos religiosos podem surgir da interpretação do avanço tecnológico à luz da visão de grupos como o *Terasem Movement* sobre os impactos da tecnologia sobre o humano?

Entendemos que a religião tem a capacidade de dar sentido à realidade e criar e estimular mercados a partir do desejo por respostas ou soluções definitivas para as fragilidades da vida. Essa atitude corre o risco de se tornar uma atitude manipuladora do indivíduo que visa apenas o lucro ou, até mesmo, para obtenção de cobaias voluntárias, em nome da fé (no sentido religioso), para a experimentação dessas tecnologias.

Como um trabalho realizado a partir das ideias das Ciências das Religiões Aplicadas, pudemos notar uma forte e crescente demanda por artefatos tecnológicos, não mais de caráter utilitário, mas com valor simbólico sacro. O mercado tecnológico, por exemplo, viu nas demandas geradas pelo *Terasem* a possibilidade de criar máquinas, como a Bina48, dentro das expectativas do grupo. Contudo, como se provou mais tarde, Bina48 foi a primeira máquina social, e serviu como vitrine para o mundo, revelando as capacidades de produção da empresa responsável pelo seu desenvolvimento.

O que percebemos é que inicialmente uma demanda de caráter religioso foi o propulsor necessário para a midiatização de uma tecnologia que agora extrapola seu mercado original, o que demonstra a necessidade do instrumental das Ciências das Religiões para se compreender e discutir esse fenômeno, a fim de que, assim, esses artefatos tecnológicos não assumam esse lugar mágico ou estimulem a formação de novos grupos religiosos com tendências mais extremistas.

Apesar das críticas que apresentamos ao longo do trabalho, reconhecemos a importância das NBIC's. Por isso a necessidade de profissionais munidos com o aparato teórico das Ciências das Religiões no contexto desse conflito que se posicionem próximo ao pensamento exposto por Luc Ferry, fazendo a crítica necessária às propostas mais especulativas apresentadas por esses grupos pós-humanistas, mas, reconhecendo, também, que a aplicação das tecnologias que estão disponíveis hoje pode contribuir para a qualidade de vida da comunidade humana.

Como sugestão orientadora para regulação dessas tecnologias emergentes, que não se volte para o fatalismo de alguns bioconservadores e nem estimule o surgimento de grupos religiosos que reinterpretem o mundo a partir dessas tecnologias, esse trabalho propõe uma perspectiva ética da terceira pessoa. Ferry nos alerta que não podemos analisar essas tecnologias emergentes baseando-nos na opinião pessoal, mas, a partir do benefício coletivo e das demandas para a manutenção da vida humana, como discutido no terceiro capítulo.

O critério de avaliação deve ser comunidade humana. Tanto Ferry quanto Francis Wolff aconselham que o pós-humanismo tem que ter um olhar direcionado à continuidade da humanidade, ainda que isso frustre os desejos de superação da morte. Para Wolff, apesar da morte, o sujeito alcança seu desejo por imortalidade por meio da continuidade da humanidade. Diversas dessas tecnologias hoje possuem um caráter prático medicinal. É a partir desse princípio que essas tecnologias devem ser regulamentadas e discutidas pelos atores sociais na esfera pública. Ferry e Wolff sugerem que para esse debate o outro e a vida em comunidade devem ser resgatados e considerados como superior a opiniões e convicções pessoais.

Outra sugestão a partir do trabalho realizado, tem a ver com uma nova perspectiva em relação ao corpo. Não mais enxergando-o pelas lentes do desprezo ou do esquecimento, como sugere Le Breton, mas, sim, como o lugar central onde acontece a vida humana. Diferentemente de como pensam os transumanistas e o *Terasem Movement*, Henry nos indica que a vida é esse complexo composto pelas experiências do indivíduo no corpo e pela ação do mundo no corpo. Inserir tal reflexão à conduta profissional mudaria a forma como esses pesquisadores e entusiastas da tecnologia entendem suas pesquisas e a ideia de continuidade da vida humana.

REFERÊNCIAS

ABUMANSSUR, Edin Sued. Ciência da religião aplicada ao turismo. *In*: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

AFP. No Japão, cães robôs fora de uso têm direito a funeral tradicional. *In*: EXAME [Site institucional]. 26 abr. 2018. Disponível em: <https://exame.com/tecnologia/no-japao-caes-robos-fora-de-uso-tem-direito-a-funeral-tradicional/>. Acesso em: 15 ago. 2021.

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia- Paraíso*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. 4. ed. São Paulo: Editora 34, 2017.

ALVES, Artur Matos. *Criador e criatura: o papel das tecnologias da informação e comunicação no novo contexto das tecnologias emergentes*. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) - Faculdade de Ciências Sociais e Humana, Universidade de Lisboa, 2009. Disponível em: <http://repositorio-cientifico.uatlantica.pt/handle/10884/534>. Acesso em: 26 dez. 2017.

ARAÚJO, Hugo Figueiras de et al. *A dualidade corpo/alma, no Fédon, de Platão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009. Disponível em: <http://tede.biblioteca.ufpb.br/handle/tede/5614>. Acessado em: 12 mar. 2021.

ARAUJO, Maria Cláudia. O pós-humanismo e seus milenarismos transhumanistas. *REHUTEC*, Bauru, v. 1, n. 2, p. 150 – 160, 2013. Disponível em: <http://www.fatecbauru.edu.br/ojs/index.php/rehute/article/download/28/27>. Acesso em: 18 jun. 2020.

BAINBRIDGE, William Sims. TransHumanism: an online network of technoprogressive quasi-religions. *In*: BAINBRIDGE, William Sims. *Dynamic secularization*. Arlington: Spring International Publishing, 2017. p. 209-236, 2019. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/317140815_Transhumanism_An_Online_Network_of_Technoprogressive_Quasi-Religions. Acesso em: 26 jan. 2021.

BORGES, David Gonçalves. *A crítica contemporânea ao dualismo metafísico alma-corpo de René Descartes*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2010. Disponível em: <http://repositorio.ufes.br/handle/10/6274>. Acessado em: 12 mar. 2021.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1986. Disponível em: <https://bibliotecaonlinedahisfj.files.wordpress.com/2015/03/mitologia-grega-vol-1-junito-de-souza-brandc3a3o.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2020.

CARREIRA, Krishma. Imortalidade digital: a era dos grandes dados. *Anais do Encontro Internacional Tecnologia, Comunicação e Ciência Cognitiva*, v. 2, n. 1, 2016. Disponível em: <http://www.anais.teccog.net/index.php/anais/article/view/47>. Acessado em: 18 de jun. de 2020.

CASIMIRO, Adelaide Helena Targino; DE ARAÚJO, Wagner Junqueira. Pós-humanismo e pós-humano: revisão sistemática em bases científicas. *RDBCI: Revista Digital de Biblioteconomia e Ciência da Informação*, Campinas v. 18, p.1-19, 2020. p. 11. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rdbci/article/view/8661569/23301>. Acesso em: 11 fev. 2021.

CAVALLIN, Paul Clemens. Ciência da religião aplicada: quatro tipos ideais. *REVER*, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 171-189, 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/download/54400/35429/162915>. Acesso em: 30 ago. 2021.

CHEMELLO, Oscar Roberto. Ciborgue e imortalidade da carne: tecnologia e ressurreição da carne. In: CONGRESSO ANUAL DA SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO SOTER., XXII, 2009. *Anais...* v. 2. edição digital. São Paulo: Paulinas, 2009. Disponível em: <http://www.soter.org.br/documentos/documento-t1xf1hqaxcbogyi.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2017.

CHEMELLO, Oscar Roberto. *Ressurreição da carne: salvação para as (de) formações do corpo em tempos de pós-humano*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-graduação em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2010. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/5842#preview-link0>. Acesso em: 13 nov. 2017.

CHRISTIAN TRANSHUMANIST [Site institucional]. [s.d.]. Disponível em: <https://www.christiantranshumanism.org/>. Acesso em: 2 jun. 2020.

CORDEIRO, José Luis; WOOD, David. *A morte da morte: a possibilidade científica da imortalidade*. São Paulo: LVM, 2019.

COTTINGHAM, John. Dualismo cartesiano: Teologia, metafísica e ciência. In: COTTINGHAM, John (Org.). *Descartes*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 285-310.

CRESWELL, John W. *Projeto de pesquisa: método qualitativo, quantitativo e misto*. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CRUZ, Eduardo. Como tornar o trans-humanismo um objeto para a ciência da religião. *REVER*, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 7-12, 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/54402>. Acesso em: 01 jun. 2021.

CUPANI, Alberto. A tecnologia como problema filosófico: três enfoque. *Sci. stud*, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 493-518, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ss/v2n4/a02v2n4.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2020.

CUPITT, Don. *Depois de Deus: o futuro da religião*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

CYBERPUNK 2077. STEAM.BR: CD Projekt Red, 2020. jogo eletrônico

DAMIATI, Djaine. *Invenção do indivíduo pós-humano: imaginação, competência e a expectativa de ser outro nas capas das revistas Superinteressante e Galileu*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/152024>. Acesso em: 19 nov. 2020.

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões d alma; Cartas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1983.

DUQUE, João Manuel. Utopias neognósticas do pós-humano na cibercultura. Para uma leitura filosófico-teológica. *Perspectiva Teológica*, v. 48, n. 1, p. 163, 2016. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewFile/3487/3586>. Acessado em: 18 jun. 2020.

DUSSEL, Enrique. *El dualismo em la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.

FACINI, Diogo Rossi Ambiel. Buster Keaton: um corpo pós-humano? *Raído*, Dourados, v.12, n.31, p. 169-182, 2018. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/Raído/article/download/7810/5033>. Acesso em: 08 out. 2020.

FARMAN, Abou. Mind out of Place: transhuman spirituality. *Journal of the American Academy of Religion*, [s.l.], v. 87, n. 1, p. 57-80, mar. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfy039>. Acesso em: 25 jan. 2021.

FERRANDO, Francesca. Pós-humanismo, transumanismo, anti-humanismo, meta-humanismo e novos materialismos. *Rev. Filos. Curitiba*, v. 3, n. 54, p. 958-971, 2019. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1ye-DpJOZri4vMG8J74FQLkmzHM0ZKOV8/view?usp=sharing>. Acesso em: 6 set. 2020.

FERREIRA, Maristela Vendramel. Michel Henry e os problemas da encarnação: o corpo doente. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 26, n. 3, p. 352-357, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pusp/v26n3/1678-5177-pusp-26-03-00352.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2021.

FERRY, Luc. *A revolução transumana*. Baueri: Manole, 2018.

FONTE, Maria Aparecida Rodrigues. Corpo, arte e literatura da utopia futurista à condição pós-humana. *Revista e-escrita: Revista do Curso de Letras da UNIABEU*, v. 9, n. 1, p. 141 – 155, 2018. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/268395561.pdf>. Acesso em: 6 set. 2020.

FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: as consequências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

FURTADO, Rafael Nogueira. Sentidos da transformação do humano na contemporaneidade: entre o transumanismo e o bioludismo. In: CORREIA, Adriano; NUNES, Rodrigo Guimarães; UTTEICH, Luciano Carlos; VALDÉIRO, Francisco; WILLIGES, Flávio; EVA, Luiz Antonio Alves (orgs.). *Ceticismo, dialética e filosofia contemporânea*. São Paulo: ANPOF, 2017. p. 393-407. Disponível em: <http://anpof.org/novo/wlib/arqs/publicacoes/46.pdf>. Acesso em: 6 set. 2020.

G1. *Empresa de Elon Musk mostra vídeo de macaco jogando videogame com a mente. Brasil*. 09 abr. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/tecnologia/inovacao/noticia/2021/04/09/empresa-de-elon-musk-mostra-video-de-macaco-jogando-videogame-com-a-mente.ghtml>. Acesso em: 17 jun. 2021.

GABRIEL, Markus. *Não sou meu cérebro: filosofia do espírito para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2018.

GIBSON, Willian. *Neuromancer*. São Paulo: Aleph, 2016.

GONZÁLEZ-MELADO, Fermín Jesús. *Transhumanismo (humanity+): La ideología que nos viene*. 2010. Disponível em: <https://goo.gl/XioQLH>. Acessado em: 14 de nov. 2017

GRAHAM, Elaine. Manifestations of posthuman in the postsecular imagination. In: HURLBUT, J. Benjamin; TIROSH-SAMUELSON, Hava (Eds.). *Perfecting human future: transhuman vision and technological imaginations*. [s.l.]: Springer, 2016. p. 51-72. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/321542924_Perfecting_Human_Futures_Transhuman_Visions_and_Technological_Imaginations. Acesso em: 8 nov. 2021.

GRZIBOWSKI, Silvestre. Fenomenologia do corpo em Michel Henry: uma leitura a partir da imanência subjetiva. *Voluntas*, Santa Maria, v. 10, n. 1, p. 53-61, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/download/36638/pdf>. Acesso em: 12 abr. 2021.

HANSON ROBOTICS. *Bina*. [s.d.]. Disponível em: <https://www.hansonrobotics.com/bina48-9/>. Acesso em: 26 jan. 2021.

HANSON ROBOTICS. *Sophia 2020*. [s.d.]. Disponível em: <https://www.hansonrobotics.com/sophia-2020/>. Acesso em: 10 fev. 2021.

HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HARARI, Yuval Noah. *Homo deus: uma breve história do amanhã*. São Paul: Companhia de Letras, 2016.

HARBOU, Thea von. *Metrópoles*. São Paulo: Aleph, 2019.

HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: 2013.

HENRY, Michel. *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: Realizações, 2012.

HESÍODO. *Teogonia; Trabalhos e dias*. São Paulo: Martin Claret, 2010.

HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HOQUET, Thierry. *Filosofia ciborgue: pensar contra os dualismos*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

KANABUS, Benoît. O conceito de corpopropriação em Miche Henry e Christophe Dejourns. *Humanística e teologia*. v.35, n. 2, p. 101-113, 2014. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/humanisticaeteologia/article/view/9198/9062>. Acesso em: 24 mar. 2021.

KIMURA, Takeshi. Robotics and AI in the sociology of religion: a human imago robotica. *Social Compass*, v. 64, n. 1, p. 6-22, 2017.p. 3-4. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0037768616683326>. Acesso em: 05 fev. 2021.

KURZWEIL, Ray. *A singularidade está próxima*. São Paulo: Itaú Cultural; Iluminuras, 2018.

KURZWEIL, Ray. *The age of spiritual machines*. New York: Penguin Group, 2000.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1990.

LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. 6. ed. Campinas: Papirus, 2013.

LE BRETON, David. *Antropologia do Corpo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

LE GOFF, Jacques. *Uma história do corpo na Idade Média*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LEVY, Lia. O dualismo cartesiano. In: Altmann, Silvia; Wolf, Eduardo. (org.) *Lições de história da Filosofia*. Porto Alegre: Secretaria de Estado da Cultura, 2010. p. 86-109.

LIFENAUT. *About Bina48*. [s.d]. Disponível em: <https://www.lifenaut.com/bina48/>. Acesso: 26 jan. 2021.

MAIA, João Jerónimo Machadinha. *Transumanismo e pós-humanismo – descodificação política de uma problemática contemporânea*. Tese (Doutorado em Estudos Contemporâneos) – Instituto de Investigação Interdisciplinar, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2017. Disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/80671>. Acesso em: 18 ago. 2021.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 13. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MASAMUNE, Shirow. *Ghost in the shell*. São Paulo: JBC, 2016.

MAUGHAN, Tim. O candidato a presidente dos EUA que faz campanha em um caixão. In: BBC. 17 dez. 2015. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/12/151210_vert_fut_caixao_presidente_fd. Acesso em: 05 jan. 2020.

MAURI, Renato Garibaldi. Os afetos na fenomenologia do corpo de Michel Henry. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST, III., 2016, São Leopoldo. *Anais...* v. 3, São Leopoldo: EST, 2016. p. 238-246. Disponível em: <http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/766/478>. Acesso em: 8 abr. 2021.

MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore. Introdução. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (org.). *Agostinho*. São Paulo: Ideia & Letras, 2016. p. 21-38.

METROPOLIS. Direção, Fritz Lang. Alemanha: 1927, 150min11segundos. YouTube Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Vnp_TAb52AI. Acessado em: 06 jan. 2021.

MORE, Max. Princípios da extropia 3.0: uma declaração transhumanista. In: TRANSHUMANISMO, 25 mar. 2009 [2003]. Disponível em: <https://transhumanismo.net/principios-da-extropia-3-0-uma-declaracao-transhumanista/>. Acesso em: 06 jan. 2021.

MORE, Max. Transhuman: toward a future philosophy. In: BELL, Tom W; MORE, Max. *Extropy#6*. [s.l.: s.n.],1990. Disponível em: <http://fennetic.net/irc/extropy/ext6.pdf>. Acessado em: 18 jun. 2018.

MORGAN, Richard, *Carbono alterado*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

NEURALINK PROGRESS UPDATE, SUMMER 2020. [YouTube, 28 ago. 2020]. [s.l.]: Neuralink, 2020. (1h13m). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DVvmgjBL74w>. Acesso em: 15 jan. 2021.

NISHIKIORI, Igor. Oito curiosidades sobre Bina48, primeira robô a dar aula em universidade. *In: TECHTUDO*. 2019. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/listas/2018/10/oito-curiosidades-sobre-a-bina48-primeira-robô-a-dar-aula-em-universidade.ghml>. Acesso em: 26 jan. 2021.

NIT. Lembra-se do robô Sophia? Agora, tem uma irmã, a enfermeira Grace. 09 de jun. 2021. Disponível em: <https://www.nit.pt/fit/saude/lembra-se-do-robô-sophia-agora-tem-uma-irma-a-enfermeira-grace>. Acesso em: 18 jun. 2021.

OLIVEIRA, Renato Alves de. Da relação corpo-alma à mente-cérebro: a antropologia cristã e as novas antropologias. *Perspectiva Teológica*, v. 46, n. 129, p. 215- 245, 2014. Disponível em: <http://periodicos.faje.edu.br/index.php/perspectiva/article/view/2799>. Acessado em: 12 mar. 2021.

PAGNUSSAT, Janessa. Fenomenologia do corpo subjetivo em Michel Henry: pressupostos a partir da ontologia biraniana. *Synesis*, v. 12, n. 1, p. 96-109, 2020. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1987>. Acesso em: 24 mar. 2021.

PANCINI, Laura. Robô Sophia, que imita expressões faciais, começa a ser produzida em massa. *In: EXAME*, 10 fev. 2021. Disponível em: <https://exame.com/tecnologia/robô-sophia-que-imita-expressões-faciais-começa-a-ser-produzida-em-massa/>. Acesso em: 15 mar. 2021.

PLATÃO. *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

PRASERES, Janelice Silva. Filosofia do corpo e fenomenologia da carne em Michel Henry. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 86-95, 2017. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/28987/16294>. Acesso em: 08 abr. 2021.

PRAZERES, Alexandre de Jesus dos. *Pós-humanismo enquanto versão secularizada da ensomatose gnóstica: corpo e modernidade técnica abordados através da sociologia do conhecimento*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2019. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFS-2_0b33f8c8ab5a1fb2ce9fc45458145897. Acesso em: 25 mai. 2020.

QUIZLET. *Terasem glossary* [s.d.]. Disponível em: <https://quizlet.com/16228903/terasem-glossary-flash-cards/>. Acesso em: 05 fev. 2021.

RIBEIRO, Marcelo. Homem paralisado se comunica ao imaginar que está escrevendo. *In: HYPESCIENCE*. 15 mai. 2021. Disponível em: <https://hypescience.com/homem-paralisado-se-comunica-ao-imaginar-que-esta-escrevendo/>. Acesso em: 17 jun. 2021.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Apresentação. *In: SANTOS, Francisco de Assis Souza dos; GONÇALVES, José Mário; RIBEIRO, Osvaldo Luiz (orgs.). Ciências das religiões aplicadas: interfaces de uma ciência-profissão*. Vitória: UNIDA, 2014.

ROCHA, Abdruschin Schaeffer. Provocações pós-humanistas à teologia cristã. *Perspectiva teológica*, v. 50, n. 3, p. 453-472, 2018. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3993/4115>. Acesso em: 04 jan. 2021.

ROCHA, Abdruschin Schaeffer; RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Ciência(s) da Religião Aplicadas: uma contribuição do mestrado profissional em ciências das religiões da Faculdade Unida de Vitória. *REVER*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 193-212, 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/45167>. Acesso em: 19 nov. 2019.

ROCHA, Abdruschin Schaeffer; TERRA, Kenner Roger Cazotto. Teologia e semiótica russa: implicações da semiótica cultural para o discurso teológico. *Teoliteraria*, v8, n.16, p. 116-148, 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/download/39960/27444>. Acesso em: 17 mar. 2021.

ROGERS, Stephanie. Robot Nurse “Grace” will soon be caring for isolated COVID patients. *In: YAHOO! NEWS*. 3 out. 2021. Disponível em: https://news.yahoo.com/robot-nurse-grace-soon-caring-194433722.html?guccounter=1&guce_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xLLmNvbS8&guce_referrer_sig=AQAAANPemQTRo9AAYI-T47gMlebnhLRxvPuJo0iP3To4Erq_xw2tR6d3PGELlhcWExAZiPK-MY54vdQM--R2bzmMDNWxWh23akAhaQU4PFOmPJctBoW1mYQ3A2GljjuxMVSHoMy8-XcRA2od_zeUyHqf4Nj1x8jq-i65RwL1t32rH25. Acesso em: 18 nov. 2021.

ROSA, Natalie. Neuralink - o que é e como funciona o projeto que conecta um chip ao cérebro. *In: CANALTECH*, 26 ago. 2020. Disponível em: <https://canaltech.com.br/inteligencia-artificial/neuralink-o-que-e-como-funciona-170585/>. Acesso em: 15 jan. 2021.

ROSA, Wanderley Pereira da. *O dualismo na teologia cristã*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

ROTHBLATT, Martine. “Martine Rothblatt: My daughter, My wife, our robot, and the quest to immortality”. [Entrevista cedida a] Chris Anderson. TED, Vancouver, 18 mai. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rTJpJIVkRTA>. Acesso em: 18 nov. 2021.

ROY, Jessica. The rapture of the nerds. *In: TIME*. Abr. 2017. Disponível em: <https://time.com/66536/terasem-trascendence-religion-technology/>. Acesso em: 26 jan. 2021.

SANTOS, José Trindade. Sujeito epistêmico e sujeito psíquico na filosofia platônica, 2005. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/26627938_Sujeito_epistemico_e_sujeito_psiquico_na_filosofia_platonica. Acesso em: 12 mar. 2021.

SÁUL, Tiago Scalvenize; VICINI, Magda Salette; FONSECA, Neuza de Fátima; SANCHES, Douglas Colombelli Parra; TEDORO, Luiz Ney; FERNANDO, Francesca. Muralismo: arte, cultura e pós-humanismo. *Revista arte e inclusão*, v. 15, n.2, p. 50-11, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/arteinclusao/article/view/11444>. Acesso em: 10 set. 2020.

SCHWAB, Klaus. *A quarta revolução industrial*. São Paulo: Edipro, 2016.

SHARON, Tamar. Human Nature in an Age of Biotechnology: the case for mediated Posthuman. *Philosophy of Engeneering and Technlogy*, v. 14, [s.l.]: Springer Science & Business Media, 2013. p. 5-6. [pdf]. Disponível em: https://www.springer.com/gp/book/9789400775534?utm_medium=affiliate&utm_source=commission_junction&utm_campaign=3_nsn6445_brand_PID100176324&utm_content=de_textlink. Acesso em: 08 out. 2020.

SIBILIA, Paula. O corpo obsoleto e as tiranias do upgrade. *Verve Revista semestral autogestionária do Nu-Sol.*, n. 6, 2004. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/viewFile/5011/3553>. Acesso em: 12 mar. 2021.

SINGULARITY, *About*, 2012. Disponível em: <http://www.singularity.com/themovie/about.php#.YBsX3uhKiHs>. Acesso em: 03 fev. 2021.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

STERN, Fábio L. Os reflexos da falta de estruturas formais na ciência da religião aplicada no Brasil. *Revista Relegens Theréskeia*, p. 1-17, [s.l.]: UFPR, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/download/65152/37763>. Acesso em: 24 fev. 2021.

STIMILLI, Elettra. Exercícios para uma vida em débito. *Intherthesis*, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 248-265, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/54999>. Acesso em: 30 ago. 2021.

TERASEM MOVEMENT INC. *Truth of Terasem: a transreligion for technological times*. 2020. Disponível em: https://terasemcentral.org/2016_Truths_of_Terasem.pdf. Acesso em: 26 jan. 2021.

TERASEM MOVIMENTFUNDATION. *LifeNaut.com*. [s.d.]. Disponível em: <https://terasemmovementfoundation.com/lifenaut>. Acesso em: 26 jan. 2021.

TERASEMFAITH. [site institucional]. 2018. Disponível em: <https://terasemfaith.net/>. Acesso em: 26 jan. 2021.

TERASEMFAITH. *The truths of Terasem*. 2018. Disponível em: <https://terasemfaith.net/beliefs/>. Acesso em: 26 jan. 2021.

THE AGE OF AI. [YouTube, 18 dez. 2018]. [s.l.]: YouTube Originals, 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/playlist?list=PLjq6DwYksrzz_fsWIpPcf6V7p2RNAnKc. Acesso em: 15 jan. 2021.

THE CALL. In: ROME CALL [site institucional]. 2020. [n.p.]. Disponível em: <https://www.romecall.org/the-call/>. Acesso: 8 nov. 2021.

TWORUSCHKA, Udo. Ciência prática da religião: considerações teóricas e metodológicas. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 577-588.

TWORUSCHKA, Udo. Considerações sobre a ciência prática da religião. In: STERN, Fábio L.; COSTA, Matheus Oliva da (orgs.). *Ciência da religião aplicada: ensaios pela autonomia e aplicação profissional*. Porto Alegre: Fi, 2018. Disponível em: https://3c290742-53df-4d6f-b12f-6b135a606bc7.filesusr.com/ugd/48d206_43cd01f41aa64bd8895cc512a1c52f24.pdf. Acesso em: 20 fev. 2020.

ULRICH, Claudete Beise; OLIVEIRA, Vinícius Silva de. Os/as robôs têm sexo? Uma análise a partir da categoria de gênero da representação de mulheres em máquinas. *Mandrágora*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 53-71, 2021. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/MA/article/view/1035996>. Acesso em: 10 ago. 2021.

VILAÇA, Murilo Mariano; DIAS, Maria Clara Marques. Transhumanism and the (post) human future. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro. v. 24, n. 2, p. 341-362, 2014. p. 345. Disponível em: <https://bit.ly/2DK2MGM>. Acessado em: 18 jun. 2018.

WOLFF, Francis. *Nossa humanidade: de Aristóteles às neurociências*. São Paulo: Unesp, 2012.

WOLFF, Francis. *Três utopias contemporâneas*. São Paulo: Unesp, 2018.

ZUIN, Lídia. O que aconteceria se nosso cérebro pudesse se conectar diretamente à internet? *In: MEDIUM*, 16 de abr. 2018. Disponível em: <https://medium.com/up-future-sight/o-que-aconteceria-se-nossos-cérebros-pudessem-se-conectar-diretamente-à-internet-f603fb3dcc01>. Acessado em: 15 jan. 2021.

