

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
CURSO DOUTORADO**

EMERSON DA SILVA

“O Corpo de Deus”:

Administrando controvérsias entre o corpo algorítmico do movimento pós-humanista e o simbolismo religioso da corporeidade humana

RECIFE
2023

EMERSON DA SILVA

“O Corpo de Deus”:

Administrando controvérsias entre o corpo algorítmico do movimento pós-humanista e o simbolismo religioso da corporeidade humana

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Linha de Pesquisa: Tradição e experiências religiosas, cultura e sociedade.

Orientador: Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza

Coorientador: Prof. Dr. Rodrigo José de Lima

RECIFE
2023

S586cSilva, Emerson

“O corpo de Deus” : administrando controvérsias
entre o corpo algorítmico do movimento pós-humanista
e o simbolismo religioso da corporeidade humana /
Emerson Silva, 2023.

221f.

Orientador: José Tadeu Batista de Souza

Coorientador: Rodrigo José de Lima

Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco.

Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado
em Ciências da Religião, 2023.

1. Corpo humano - Aspectos religiosos - Cristianismo.

2. Humanismo. 3. Religião. 4. Religião e ciência. I. Título.

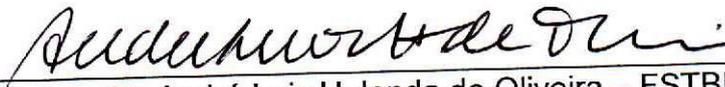
CDU 233.5

Luciana Vidal - CRB 4/1338

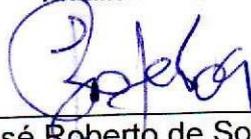
EMERSON DA SILVA

**“O CORPO DE DEUS”:
ADMINISTRANDO CONTROVÉRSIAS ENTRE O CORPO ALGORÍTMICO DO
MOVIMENTO PÓS-HUMANISTA E O SIMBOLISMO RELIGIOSO DA
CORPOREIDADE HUMANA**

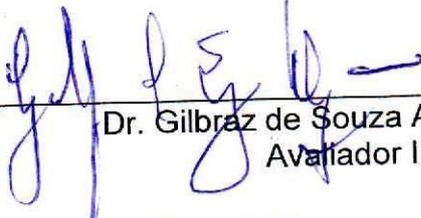
Tese **aprovada** como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião, na Universidade Católica de Pernambuco, pela seguinte Banca Examinadora:



Dr. André Luiz Holanda de Oliveira – FSTBN
Avaliador Externo



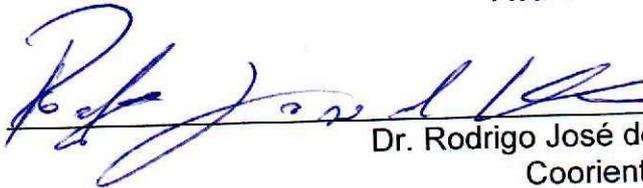
Dr. José Roberto de Souza – FATIN
Avaliador Externo



Dr. Gilbraz de Souza Aragão – UNICAP
Avaliador Interno



Dr. João Luiz Correia Júnior – UNICAP
Avaliador Interno



Dr. Rodrigo José de Lima – IALTH
Coorientador



Dr. José Tadeu Batista de Souza – UNICAP
Orientador

RECIFE
2023

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Deus pela vida e pelo serviço concedido na carreira acadêmica. Concluo esta trajetória tributando ao Senhor todos os méritos possíveis.

À minha família, mais precisamente à minha esposa Giovana Marília, fonte de inspiração para o término desta jornada.

Aos amigos, que embora sendo poucos, nunca me deixaram a mercê das contingências durante este processo. Estes são responsáveis pelo encorajamento necessário para a conclusão de cada capítulo aqui escrito.

À Universidade Católica de Pernambuco, mais especificamente ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião nas pessoas do Professor Dr. Newton Cabral e do então coordenador, Professor Dr. José Afonso Chaves. Ao primeiro, sempre me encorajando com as conversas bem humoradas nos vários cafés que me beneficiou com a sua companhia, ao segundo, pelas orientações valiosas, sem as quais não haveria condições de conclusão deste trabalho.

Aos estimados professores: José Tadeu Batista de Souza, que durante os seis anos que passei nesta universidade acompanhou-me em cada passo desta jornada, proporcionando-me um dos bens mais valiosos da academia: liberdade de pensamento; Gilbraz de Souza Aragão; João Luiz Correia Júnior, José Roberto de Souza e André Luiz Holanda de Oliveira, todos estes responsáveis por orientações primorosas durante o processo de qualificação e defesa final.

Ao co-orientador deste trabalho e amigo, que faço questão de estimá-lo com um parágrafo à parte. O Professor Dr. Rodrigo José de Lima orienta-me desde 2011, quando toda a carreira acadêmica a ser desenvolvida ainda se encontrava de forma embrionária e ingenuamente apaixonante.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos concedida.

A Igreja Evangélica Congregacional em Tamarineira, mais especificamente na pessoa do Pr. Rinaldo César Mendonça que nunca me deixou sem os devidos cuidados pastorais para cada passo nesta trajetória.

Ao pequeno grupo de irmãos que fazem parte da congregação que pastoreio na cidade de Gravatá. Embora tenha me tornado doutor, tenho certeza que a fé que move os seus corações é por demais profunda e inalcançável por parte de qualquer ciência ou teologia.

“Basta dizer que, a menos que tenhamos alguma doutrina pregando a divindade do homem, todos os abusos podem ser perdoados, já que a evolução pode dar-lhes uma utilidade. Será fácil para um plutocrata científico sustentar que a humanidade adaptar-se-á a qualquer condição que agora consideramos perniciosa” (G.K.CHESTERTON).

RESUMO

A presente tese tem por objetivo propor uma avaliação crítica ao entendimento sobre a corporeidade humana por parte da filosofia pós-humanista. Refutar-se-á neste trabalho sua compreensão abstrativa da realidade, que se estende das teorias modernas de natureza dualista, responsáveis por moldar o pensamento crítico de então, para a proposta crítica do corpo enquanto tal. Uma série de eventos socioculturais e tecnocientíficos ensejaram consideráveis mudanças no que se convencionou chamar no Ocidente de “Humanismo”, das tais, a ideia de que o ser humano não pode ser concebido como originalmente fora concebido, isto é, sob os limites da sua constituição corporal, torna-se a próxima meta “humanista” a ser pensada por parte dos intelectuais comprometidos com o intento. A proposta em tela se valerá do simbolismo religioso sobre os nossos corpos encontrado na linguagem cristã nos termos de uma “epistemologia das controvérsias”, aporte teórico metodológico ligado às novas teorias da complexidade surgidas na pesquisa científica a partir da primeira metade do século XX. A referida tese propõe uma nova configuração ao impasse apresentado entre humanistas e pós-humanistas em torno da disputa sobre o significado da corporeidade humana. A noção husserliana de “corpo vivido”, defendida neste trabalho como basilar para o humanismo ocidental, será reinterpretada a partir de uma semântica religiosa, apontando um profícuo diálogo entre ciência e religião e um direcionamento crítico para a disputa em tela. A tese possui um caráter qualitativo, exploratório e bibliográfico, constituindo-se como uma contribuição inédita no campo interdisciplinar das Ciências da Religião que versa sobre o amplo diálogo entre pensamento complexo, discurso religioso e cibercultura.

PALAVRAS CHAVES: Corpo; Humanismo; Pós-humanismo; Religião; Linguagem.

ABSTRACT

This thesis proposes a critical evaluation of the post-humanist philosophy's understanding of human corporeity, refuting its abstract comprehension of reality, which goes from modern theories of a dualistic nature that shaped the critical thinking of that time to the critical approach of the body as such. A series of socio-cultural and techno-scientific events gave rise to considerable changes in what is conventionally called "Humanism" in the West. Among those changes is the idea that human beings cannot be seen under the limits of its corporality as it originally used to be, and this becomes the next "humanist" goal to be considered by scholars committed to it. Considering this, this thesis uses the religious symbolism of the body found in the Christian language in terms of an "epistemology of controversies" - a theoretical and methodological contribution linked to the new theories of complexity that emerged in scientific research from the first half of the 20th century. Hence, this study presents a new configuration of the impasse between humanists and post-humanists about the meaning of human corporeity. The Husserlian notion of the "lived body" is defended in this work as fundamental for Western humanism and reinterpreted through religious semantics, providing a productive dialogue between science and religion and a critical direction for the dispute in question. The thesis has a qualitative, exploratory, and bibliographic character, constituting an unprecedented contribution to the interdisciplinary field of Sciences of Religion, which deals with a comprehensive dialogue of areas such as complex thinking, religious discourse, and cyberculture.

KEYWORDS: Body; Humanism; Posthumanism; Religion; Language.

RESUMEN

Esta tesis tiene como objetivo proponer una evaluación crítica de la comprensión de la corporeidad humana por parte de la filosofía posthumanista. Este trabajo refutará su comprensión abstracta de la realidad, que se extiende desde las modernas teorías de carácter dualista, encargadas de configurar el pensamiento crítico de la época, hasta la propuesta crítica del cuerpo como tal. Una serie de acontecimientos socioculturales y tecnocientíficos dieron lugar a cambios considerables en lo que convencionalmente se denomina “Humanismo” en Occidente, como la idea de que el ser humano no puede ser concebido como fue originalmente concebido, es decir, bajo los límites de su constitución, cuerpo, se convierte en la próxima meta “humanista” a ser considerada por los intelectuales comprometidos con el intento. La propuesta en cuestión hará uso de la simbología religiosa sobre nuestros cuerpos que se encuentra en el lenguaje cristiano en términos de una “epistemología de las controversias”, un aporte teórico metodológico vinculado a las nuevas teorías de la complejidad surgidas en la investigación científica a partir de la primera mitad del s. el siglo 20. Esta tesis propone una nueva configuración al estancamiento presentado entre humanistas y posthumanistas en torno a la disputa por el sentido de la corporeidad humana. La noción husserliana de “cuerpo vivido”, defendida en este trabajo como fundamental para el humanismo occidental, será reinterpretada desde una semántica religiosa, apuntando a un diálogo fecundo entre ciencia y religión y una dirección crítica para la disputa en cuestión. La tesis tiene un carácter cualitativo, exploratorio y bibliográfico, constituyendo un aporte sin precedentes en el campo interdisciplinario de las Ciencias de la Religión y el amplio diálogo entre pensamiento complejo, discurso religioso y cibercultura.

PALABRAS CLAVE: Cuerpo; Humanismo; Posthumanismo; Religión; Idioma.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	CORPOS BIOLÓGICOS E A QUESTÃO DO HUMANISMO: SUBSÍDIOS TEÓRICOS FUNDAMENTAIS	26
2.1	SOBRE O CONCEITO DE NATUREZA	28
2.2	CORPO E CONSCIÊNCIA: O CORPO VIVIDO	38
2.3	A NATUREZA HUMANA E A QUESTÃO DA PESSOALIDADE.....	54
2.4	“HUMANISMOS”: AS EXPERIÊNCIAS HUMANAS EM TORNO DA PESSOA.....	63
3	CORPOS PÓS-HUMANOS: A HIPÓTESE CORPÓREA E A QUESTÃO DO PÓS-HUMANISMO.....	77
3.1	CIBERCULTURA E CIBERESPAÇO.....	81
3.2	OS LIMITES DO CORPO NA FICÇÃO.....	89
3.3	A CISÃO MODERNA E O ABANDONO DO CORPO: DA VIVÊNCIA CONCRETA PARA A “HIPÓTESE”	95
3.4	“O QUE VEM A SEGUIR AO HOMEM”: UMA NOVA AGENDA PARA AS QUESTÕES HUMANAS	113
4	A CIÊNCIA E A FÉ: PERSPECTIVAS ABERTAS PELO PÓS-HUMANO ..	123
4.1	DE QUAL REALIDADE CIÊNCIA E RELIGIÃO ESTÃO TRATANDO?	125
4.2	UM GLOSSÁRIO HISTÓRICO PARA OS EMBATES ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO.....	134
5	O “CORPO DE DEUS”: O PRIMADO DO CORPÓREO FRENTE A ORDEM ABSTRATIVA DO CÁLCULO	162
5.1	DUAS FONTES PARA A LINGUAGEM DA FÉ: A TRADIÇÃO E A BÍBLIA..	165
5.2	“E VIU DEUS QUE ERA BOM”: REINTERPRETANDO AS CISÕES MODERNAS A PARTIR DA DOCTRINA DA CRIAÇÃO.....	174
5.3	O “CORPO DE DEUS”: DAS HIPÓTESES SOBRE O CORPO PERFEITO À “ENCARNAÇÃO”	191
5.4	A EPISTEMOLOGIA DAS CONTROVÉRSIAS E OS SABERES SOBRE O CORPO: UMA TESE CRÍTICA ÀS PERSPECTIVAS ENVOLVIDAS	210
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	225
	REFERÊNCIAS.....	232

1 INTRODUÇÃO

Durante o século XXI, é provável que a fronteira entre a história e a biologia fique menos nítida, não porque vamos encontrar explicações biológicas para eventos históricos, e sim porque ficções ideológicas irão reescrever sequências de DNA; interesses políticos e econômicos redesenharão o clima; e a geografia de montanhas e de rios dará lugar ao ciberespaço (HARARI, 2016, p.157-58).

A teologia intervém para manifestar a contribuição que a fé pode oferecer ao discurso do homem. A teologia presta o seu serviço ora em favor dos que creem, a fim de lhes mostrar o que significa a fé, ora em favor dos que não creem, aos quais deseja mostrar que o seu discurso pode ter o seu lugar nos discursos humanos (GESCHÉ, 2009, p.63).

O exercício humano em torno da construção do saber é uma das sínteses que buscamos enquanto senso de orientação na realidade. Os mais variados saberes e objetos de estudos que integram este empreendimento perfazem uma plataforma de intelecções que, ainda que sejam imperfeitas e limitadas, apontam para compreensão do universo cultural do conhecimento, orientando o que pensamos e como agimos nos mais diversos tipos de civilizações existentes.

Em um polo, obtemos um conhecimento científico, ordenado pelas leis materializadas da natureza ou da racionalidade cultural. Do outro, temos aqueles conjuntos de compreensões diferente dos primeiros, mas que se tornam, pelo menos fenomenologicamente efetivos na finalidade de produzir sentido as comunidades humanas desde suas formas mais elementares até aos dias atuais.

As duas citações acima preconizam essa interação indicando os pontos que a presente tese irá se mover: por um lado, a realidade humana concreta com todas as contingências e “perigos” que lhes são próprias e por outro, o discurso da fé não “enclausurado”, tendo a capacidade de se colocar no pleito público como uma “palavra” importante sobre a nossa espécie. No coração destas reflexões está o misterioso significado do fenômeno humano, almejado entre os saberes seculares e religiosos.

A primeira citação fora registrada pelo historiador israelense Yuval Noah Harari (1976 -), em um dos seus grandes sucessos do mercado editorial: *Homo Deus: Uma breve história do amanhã*. Famoso pela fala “a história humana começou quando os homens criaram seus deuses e terminará quando eles assim se

tornarem”, em seu livro, Harari traça possíveis percursos concernentes ao futuro da humanidade, que como assinala o título, culmina na auto deificação do homem.

Por sermos a única espécie capaz de se preocupar com o que *somos* e o *lugar* que ocupamos no plano da realidade, nos encarregamos de desenvolver semanticamente estes dois lócus da experiência humana: *essência* e *espaço humano*, em torno das mais sofisticadas compreensões. Hoje, as possibilidades de entendimento destas duas esferas chegam a patamares conceituais nunca antes pensados na nossa história.

A segunda citação, feita por Adolphe Gesché (1928 – 2003), importante teólogo contemporâneo e sacerdote de tradição católica que, diga-se de passagem, a presente tese se coloca como caudatária da sua grande obra: *O corpo, caminho de Deus* (2009), também elenca as mesmas preocupações da primeira citação, partindo de uma linguagem e de uma forma de ver o mundo diferente. O saber religioso também possui a capacidade de orientar as nossas perspectivas em torno do que somos e do lugar que ocupamos na trajetória da espécie, seja a partir de uma orientação metafísica, para o fiel, ou “criativa”, para o não crente.

Essa busca pelo sentido e pelos possíveis futuros do “humano” tem sido discutida em todos os âmbitos da reflexão crítica. Desde uma compreensão mais acentuada em sua dimensão orgânica, até as interpretações que privilegiam o horizonte da consciência histórico-cultural, o ser humano enquanto indivíduo ou como coletividade: foi, é, e sempre será, o grande assunto de todo o saber que se proponha relevante, seja científico ou não.

Segundo Castor Ruiz (2006) a experiência humana possuiria três âmbitos fundamentais: o saber (*logos*), o sentir (*pathos*) e o fazer (*práxis*). Estes três são permeadas pelos mais variados significados, exercendo em cada um de nós horizontes de “desenvolvimento humano”. Ao longo do tempo, tais horizontes proporcionam a superação de alguns limites e a criação de novas fronteiras à condição humana. Tal percurso histórico resguarda um dinâmico movimento de mudanças e permanências em torno dos eventos que preenchem o sentido da palavra “humanismo”.

Logo, as reflexões sobre qual seria o sentido do humano serão sempre reflexões incompletas, quer sejam elas de natureza científica ou religiosa. Todo empreendimento hermenêutico nesta área necessita da “paciência do conceito”

(SANTAELLA, 2003)¹ e de um aporte teórico metodológico interdisciplinar, haja vista que, como já fora dito, o ser humano é a intenção principal de todo fazer científico, o seu pretense sentido atravessa toda e qualquer abordagem sobre ele.

A ambição em torno de uma “teoria de tudo” seja na física ou até mesmo nas ciências humanas consiste em um desejo do nosso intelecto por unificação e sistematização de todo o conhecimento. Na física teórica, o cosmólogo britânico Stephen Hawking (1942 – 2018), no livro que leva o título do seu intento: “Teoria de tudo”, advoga em torno da compreensão que o universo evoluiu a partir de um conjunto de leis definidas, que ao serem bem compreendidas, poderiam nos oferecer um quadro de possibilidades totais sobre o funcionamento da realidade, que para ele são essencialmente de natureza física.

No âmbito das humanidades, mas especificamente o filósofo e matemático inglês Bertrand Russell (1872 – 1970), demonstrou muito antes de Stephen Hawking um largo interesse pela unificação do conhecimento através de uma abordagem lógico-matemática que lhe permitiria uma “enciclopédia universal das ciências”. Em linhas gerais esta continua sendo a ambição de alguns filósofos analíticos que advogam que o conhecimento da realidade é essencialmente da ordem da linguagem

O desejo por uma unificação total dos saberes se demonstrou ineficaz por uma série de questões que se verá no decorrer dos capítulos. Ao invés deste intento lógico que visa unificar todo o saber sobre a realidade, as mais recentes teorias epistêmicas postulam um tipo de comprometimento mais modesto na pesquisa científica, algo que ao mesmo tempo preencha os aspectos descritivos e normativos próprios a discussão acadêmica, sem cair no mero relativismo ou na normatização positivista.

¹ Sobre a “paciência do conceito”, segundo Lucia Santaella: “A confusão conceitual é proporcional à confusão dos modos como nos aparecem os fatos que pretendemos compreender. O cultivo da ambiguidade e o espraiamento das neblinas de sentido é uma tarefa da poesia que nos traz maneiras de sentir e ver que, sem ela, seriam impossíveis. Porém, quando se trata de interpretar fenômenos cuja complexidade nos desafia, a paciência do conceito é imprescindível. Isso não significa recusar o caráter congenitamente polissêmico dos nossos discursos, fruto da natureza complexa e contraditória tanto das nossas mentes, de um lado, quanto daquilo que chamamos de realidade, do outro. Justamente o contrário, porque sabemos que há uma imprecisão congênita em tudo o que dizemos, nossos esforços, tanto de observação empírica quanto de clareza conceitual, devem se redobrar se pretendemos trazer alguma contribuição para a compreensão menos superficial da complexidade que nos rodeia”. SANTAELLA, Lucia. **Culturas e Artes do Pós-Humano**: Da Cultura das Mídias à Cibercultura, São Paulo: Paulus, 2003, p.15.

Tal compromisso é nomeado nesta tese como uma: *estrutura de conhecimento abrangente aberta à tensão* e diz respeito à construção de um “caminho” teórico metodológico sobre o fenômeno humano e a sua corporeidade mais aberto as controvérsias científicas e que ao mesmo tempo consegue agrupar dentro de si potenciais reflexivos a serem levados em consideração.

A proposta em tela tem por objetivo encampar um conjunto de reflexões em torno de uma tese que toca de forma considerável neste extenso nicho reflexivo. A especificidade da proposta que aqui será apresentada dialoga de uma maneira fundamental com esta *estrutura de conhecimento abrangente aberta à tensão* e se coloca, embora de forma assertiva e conclusiva, dentro do constante e refutável fazer científico (KARL POPPER).

Dito de outro modo: nunca “lançando confetes”² ao redor de uma única teoria, um único termo ou um único autor, mas sim estabelecendo de forma crítica caminhos teóricos metodológicos compatíveis aos critérios do procedimento científico. Haja vista o referido contexto, as discussões que serão apresentadas em defesa desta tese serão tão diversas quanto se é exigido em uma epistemologia que visa agrupar controvérsias de uma forma descritiva e normativa.

É importante frisar que o presente caminho inter/transdisciplinar foi o que fora apontado também pelas Ciências da Religião com a finalidade de uma aproximação mais efetiva do seu objeto de estudo (PONDÉ, 2001)³. Não há outra “saída” para a compreensão do fenômeno religioso quer seja, percorrer os inúmeros lugares possíveis da sua manifestação, na esperança de se construir pontes epistêmicas necessárias ao seu desvelamento.

Essa inter/transdisciplinaridade, por sua vez, não se caracterizará em torno de um anarquismo conceitual sem nenhum nexos causal por parte dos argumentos. Essa “estrutura de conhecimento abrangente aberta à tensão” ganhará solidez e especificidades conceituais na tese que aqui será objetivamente defendida: à crítica da compreensão abstrativa da realidade que se estende da bifurcação moderna à proposta crítica do corpo enquanto tal por parte do movimento pós-humanista.

² Expressão utilizada pelo professor Gilbraz Aragão, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, que alude à adesão simplista a saberes teóricos que necessitam de uma melhor problematização.

³ PONDÉ, Luís Felipe. Em busca de uma Cultura Epistemológica. In: Faustino Teixeira. (Org.). **Ciência(s) da(s) Religiões**. São Paulo: Paulinas, 2001.

O objetivo citado será por algumas vezes repetido no desenvolvimento dos capítulos, dado amplo repertório teórico-metodológico a ser utilizado: filosofia, ciências sociais, teologia, literatura, ciências da comunicação. O contexto transdisciplinar, necessário como já fora afirmado quanto à temática, não ofuscará a clareza e a assertividade da crítica que será aqui apresentada.

Este é o caminho que será tomado ao se discutir os significados de termos como “humanismo” e “pós-humanismo”, por exemplo. Termos estes que visam elucidar um capítulo importante nesta odisséia do pensamento ocidental, situada quase sempre entre: as correntes metafísicas essencialistas, que apontam uma estrutura nuclear ao humano de ordem extática, assim como aos não-essencialistas, responsáveis por advogar a total desnuclearidade da condição humana, tomando este como apenas um produto da história.

Dito isto, é desnecessário reiterar que as abordagens aqui apresentadas seguirão o mapa da “paciência conceitual”. Ou seja, o exercício reflexivo aqui empreendido não se fechará em um conjunto de semânticas conceituais restritas, mas buscará na realidade humana mais concreta os conteúdos objetivos para o “preenchimento” dos conceitos a serem utilizados.

Aqui há outro direcionamento importante que a presente tese visa alcançar: a predileção pelas experiências concretas como fonte primeira e imprescindível para a formação conceitual. A tentativa consiste em sempre buscar a arqueologia dos termos envolvidos, visando mostrar como eles surgem e operam no mundo real. Valendo-me do conceito de *Metaxy* do filósofo germano-americano Eric Voegelin (1901 – 1985), as experiências humanas reais devem “participar” da noese conceitual encontrada nas ciências humanas.

O termo *Metaxy* alude à compreensão platônica da “participação” na sua teoria das ideias. Para o filósofo grego as ideias (*eidos*) e as substâncias (*ousia*) vêm a existência por meio de uma mútua participação de uma na outra. O ser humano, por sua vez, também participa da tensão intermediária entre “ignorância” e “sabedoria”, “desejo” e “objeto do desejo”, “morte” e “imortalidade”.

Esse quadro platônico epistêmico serviu de modelo para a compreensão de Voegelin que visa investigar a transmutação dialética das experiências humanas encerradas no mundo da vida em símbolos interpretativos e semânticas conceituais.

Símbolos e conceitos, quando abertos a compreensão da experiência humana, dão inteligibilidade à realidade.

A presente tese percorrerá esse caminho e apontará como alguns termos carecem de concretude necessária quando se propõem a interpretar o fenômeno humano. O que se denominou na história do Ocidente como *pós-humanismo* é um exemplo claro deste esvaziamento. A imagem humana talhada na cultura dos últimos séculos é refeita pelos entusiastas do “pós-humano” que visa eliminar todos os tipos de tensões que participaram da construção desta imagem até então. Impingindo com isso, tintas por demais abstratas para a compreensão do imaginário tecno-cultural do homem e da máquina.

A título de exemplo: o que alguns tecnocratas entendem sobre a *corporeidade* humana diz respeito apenas a um conjunto de “funções”, passíveis de replicação algorítmica em outras estruturas não carnis. Uma espécie de biomimetismo “esquizofrênico”, pois o desenvolvimento tecnológico incide na consciência humana ao ponto de interpretarmos o que somos a partir das máquinas que construímos.

No entanto, o que sobressai na própria história dos saberes sobre a corporeidade humana é que o corpo constitui algo muito maior do que um “cálculo”. Interpretado como um importante “capítulo” da nossa existência, uma constitutiva “forma de”, ele é parte de uma totalidade temporal que nos revela no mundo. Tomando a forma simbólica de um “lar”, uma “casa comum”, que nos abriga, permeado de representações simbólicas que transcendem o mundo natural, embora esteja radicado nele. A presente tese evocará essa compreensão, estabelecendo um diálogo criativo com a linguagem religiosa cristã. A partir desta interação (corpo vivido e “corpo de Deus”), a crítica aqui estabelecida enquanto proposta de tese ficará clara.

Após um arazoado de argumentações que visa expor as excessivas formas abstratas das teorias defendidas pelos entusiastas do movimento pós-humanista: a necessidade quase que sanitária que envolve o abandono da nossa atual condição corporal por uma versão mais “aperfeiçoada”; a inconcretude e a “irrealidade” (entendo toda a problemática relacionada com este último termo e no decorrer dos capítulos ela será abordada), destas propostas serão expostas frente ao significado da nossa experiência corporal aqui construído.

Tal avaliação, por sua vez, não visa simplificar toda problemática que passou a surgir no espectro da experiência humana mediante o desenvolvimento técnico e seus incursos cada vez mais significativos, não apenas no funcionamento da sociedade, mas no próprio corpo humano. A imbricação profunda entre tecnologia e seres humanos, ensejou uma série de problematizações em noções até então bem estabelecidas na cultura ocidental.

Os romances precursores do nosso futuro pós-humano: *Frankenstein* de Mary Shelley, uma das primeiras obras do movimento romântico que apontava para os “perigos” futuros relacionados entre a técnica e a natureza humana, assim como a ficção do *Robocop*, em torno das políticas sociais norte-americanas, inauguram de uma forma bem peculiar a necessidade de um novo aprofundamento em torno dos novos sentidos que os conceitos de “técnica” e “natureza humana” passaram a expressar (LECOURT, 2005).

Com a finalidade de entender essas mudanças em um contexto mais abrangente, a Organização das Nações Unidas (ONU) organizou a 25ª Conferência Conjunta Internacional sobre Inteligência Artificial em Nova York, a IJCAI (2016). O evento teve por objetivo apresentar as mais novas pesquisas e produções técnicas de pesquisadores do mundo inteiro vinculadas ao tema da inteligência artificial.

Por ocasião da Conferência, o sul-africano Elon Musk (1971 -), fundador de diversas empresas comprometidas com o desenvolvimento da vida humana a partir da tecnologia: CEO, SpaceX, Tesla, Twitter e mais 100 líderes de empresas também relacionadas com a pesquisa e desenvolvimento da inteligência artificial, redigiram uma carta a ONU sugerindo uma maior razoabilidade quanto a estes avanços tecnológicos, sobretudo no que diz respeito a sua utilização em armas autônomas, como forma de evitar uma “terceira revolução nos armamentos de guerra⁴”.

Neste ano uma nova carta, pedindo desta vez uma moratória de seis meses nas pesquisas envolvendo a inteligência artificial, fora novamente redigida⁵. Tendo como alguns dos seus assinantes, novamente o empresário Elon Musk, o co-fundador da Apple Steven Wozniak (1950 -), e o já mencionado escritor Yuval Noah Harari, o texto afirma a necessidade da construção de protocolos de segurança com a finalidade de auditar e supervisionar esse desenvolvimento por especialistas que,

⁴ A carta pode ser conferida na íntegra no site: <https://futureoflife.org/open-letter/autonomous-weapons-open-letter-2017/>. Acesso em 29 de nov. 2022.

⁵A carta pode ser conferida na íntegra no site: <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/>. Acesso em 02 de mai. 2023.

de alguma forma, estejam desvinculados profissionalmente destes principais empreendimentos⁶.

O pedido moratório toma por base o lançamento do ChatGPT 4, modelo de OpenAI lançado em março de 2021. Os protocolos de segurança visam: “[...] garantir que os sistemas que aderem a eles sejam seguros, além de qualquer dúvida razoável. Isso não significa uma pausa no desenvolvimento da IA em geral, apenas uma desaceleração na corrida perigosa para modelos de ‘caixas pretas’, cada vez maiores e imprevisíveis com capacidades emergentes” (tradução nossa⁷).

Para além das compreensões sensacionalistas dos “biocatastróficos” ou das afamadas “teorias da conspiração”, imbuídas de sentido apocalíptico pelo cinema Hollywoodiano, o que se pretende discutir nestas conferências e cartas, versa sobre o futuro dos seres humanos em vista dos novos rumos tecnológicos.

Qual o sentido da natureza humana e o lugar ainda encontrado para ela, mediante o desenvolvimento da inteligência artificial? Ou mais especificamente, frente ao hibridismo “corpo e máquina” e, nas assim chamadas teses sobre a “superação” dos corpos humanos? Faz sentido aos saberes sobre o corpo, incluindo nestes, o discurso que parte da fé, ainda se ancorar em compreensões provenientes do que hoje já se chama de “antiga natureza humana”?

Ainda faz algum sentido a repercussão causada entre militantes dos direitos humanos sobre a cidadania concedida a robô *Sophia* em 2017? (uma das inquietações fundamentais para o desenvolvimento da presente pesquisa)

Em um país extremamente hostil às condições migratórias e a situação de vida das mulheres, a “res extensa” construída por ex-engenheiros da Walt Disney, recebeu o título de cidadã saudita, evidenciando com isso um possível futuro para as sociabilidades ainda ligadas a “antiga natureza humana”.

Em Abril de 2018, “Sophia” visitou a cidade de Guadalajara no México em Talent Land, para ministrar uma conferência sobre tecnologia. Ao terminar a sua

⁶Para uma avaliação sobre carta, acentuando o que nela pode ser considerado como perigos reais e hipotéticos, cf: “**Papagaios estocásticos**”: o pedido de moratória para a IA e os riscos em jogo. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/627588-papagaios-estocasticos-o-pedido-de-moratoria-para-a-ia-e-os-riscos-em-jogo>. Acesso em: 02 de mai. 2023.

⁷ “[...] should ensure that systems adhering to them are safe beyond a reasonable doubt. This does not mean a pause on AI development in general, merely a stepping back from the dangerous race to ever-larger unpredictable black-box models with emergent capabilities”.

palestra a robô coloca a seguinte indagação: “porque a cidadania é tão importante para os humanos?⁸”.

Em fins do século XX, o futuro da humanidade se demonstrou hostil a qualquer grau de certezas, o que influenciou a uma nova leitura do fenômeno humano, bastante afeiçãoada com o desenvolvimento tecnológico e aberto a um novo horizonte de “superação”. As intervenções técnicas no genoma humano, a descoberta da nanotecnologia, o surgimento da inteligência artificial, acabaram por ser interpretadas neste contexto como, novas formas de conferir sentido a determinados projetos de existência frente à dada ausência de esperanças.

Frente à afirmação dos mais abrangentes movimentos pós-humanistas: “que os seres humanos não podem ser concebidos, como inicialmente foram concebidos”, a presente tese se coloca sob uma perspectiva crítica no que diz respeito a alguns destes principais empreendimentos tecnológicos com vistas no “aperfeiçoamento” de seres humanos. Defender-se-á aqui que o “corpo hipotético”, pensado a partir de uma engenharia tecnocientífica, não é capaz de tornar a nossa atual condição corporal como “obsoleta”.

A filosofia contemporânea e a teologia cristã, em articulação com os mais diversos saberes sobre o corpo, apontam referenciais teóricos pertinentes para pensarmos todas estas mudanças. Nesta inter/transdisciplinaridade, as Ciências da Religião se constitui como um horizonte de encontros. Perspectivas oriundas de epistemologias diversas que integram desde uma compreensão secular em torno da nossa constituição material até o simbolismo religioso capaz de ser construído a partir dele.

Os saberes seculares e religiosos se vêem à frente com estas inovações que descredenciam o humano, seja da história da espécie, seja do mistério do sagrado. As teorias responsáveis pela categorização da nossa constituição corporal nos termos de “natureza” ou “criatura”, estão cada vez mais sendo compreendidas como “obsoletas” ou “dogmáticas”, perdendo completamente a sua relevância frente ao “novo humano” emergente, que entende o corpo como “um projeto a ser construído” (HAKER, 2002).

⁸ Cf: “Robô Sophia: ‘os seres humanos são as criaturas mais criativas do planeta, mas também as mais destrutivas’”. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/06/tecnologia/1523047970_882290.html. Acesso em: 29 de Nov. 2022.

Um dos motes centrais nesta controvérsia está relacionado com o entendimento da corporeidade humana a partir de uma compreensão abstrativa da realidade que se estende da bifurcação moderna para a proposta crítica do corpo enquanto tal. Este é um dos núcleos centrais da filosofia pós-humanista e o ponto fundamental que a presente tese visa desconstruir. Pretende-se avaliar esta questão com o objetivo de desenvolver um estudo crítico mais substancial em torno dos debates aqui envolvidos.

Se construirá aqui um sentido para a existência humana, com um significativo foco em torno da nossa corporeidade, que intercala a linguagem religiosa cristã à uma pretensão antropológica mais abrangente. A proposta construída por esta tese de um sentido teológico para a nossa constituição corporal, fundindo os horizontes hermenêuticos do “corpo vivido” e do “corpo de Deus”, se configura de uma importância capital para o empreendimento crítico frente às teorias trans/pós-humanistas sobre a superação da natureza humana.

O corpo na tradição judaico-cristã é abordado de uma forma nuclear na história da revelação. O texto bíblico está cheio de citações de como a corporeidade goza de um status central no discurso sobre a fé, compondo as principais afirmações dos seus credos. Entendê-lo como uma condição dada pelo divino e, de alguma forma, “limitada” a “natureza” restringe o alcance de suas modificações, no entanto, a promessa da fé permanece firme em sua proposta de “salvação corpórea para o indivíduo” (FAMERÉE, 2009).

A afirmação sobre a encarnação de Jesus ressalta a dignidade do corpo, que não se absteve da morte. Arelado a isto, a ideia paulina de que “[...] Cristo ressuscitou dos mortos, sendo ele o primeiro entre os que faleceram” (1Co 15.20) confere aos cristãos a importância do seu corpo que ressuscitará no último dia.

A doutrina da encarnação e da ressurreição de Jesus salienta a importância de nossa humanidade em sua condição de fraqueza e mortalidade. O corpo humano, nas suas limitações, é dignificado ao receber a presença do mais auto Mistério da reflexão teológica. A compreensão do Deus encarnado e ressurreto corporalmente abre espaço para uma leitura dos corpos simbolicamente “desobjetificada”, em que a controversa relação entre limitação e superação corpórea é mantida sem que seja preciso o “abandono” ao corpo.

Para a linguagem cristã, negar o corpo como um dom divino que nos foi entregue, dentro de suas finitudes e limitações, é negar a dignidade da pessoa humana. Nos documentos do Vaticano II, mas especificamente na *Constituição Pastoral Gaudium et spes*, nº 41, está reiterado: “apoiada nesta fé, a Igreja pode subtrair a dignidade da natureza humana a quaisquer flutuações de opiniões, por exemplo, as que rebaixam exageradamente o corpo humano ou, pelo contrário, o exaltam sem medida”. Tal abordagem – constituída a partir da presença desta tensão – fora um dos esquemas adotados por toda a cultura do corpo até então desenvolvida, seja de natureza secular ou religiosa.

A presente tese não visa acabar com as tensões envolvendo o debate sobre o humanismo e pós-humanismo, consciência e cérebro, corpo e alma, mas administrar determinadas controvérsias, ampliando o mais responsabilmente possível o quadro de possibilidades e impossibilidades deste debate, apontando mais especificamente o equívoco em compreender a corporeidade humana nos termos da filosofia pós-humanista: enquanto uma entidade abstrata, bifurcada e passível de replicação algorítmica.

Os marcos teóricos que subsidiarão esta tese percorrerão todos os saberes comprometidos com o entendimento da experiência humana. Sob uma perspectiva inter/transdisciplinar, trabalhar-se-á dentro do grande escopo das ciências humanas em torno dos mais variados desenvolvimentos teóricos que versam sobre a corporeidade.

Em termos metodológicos, já fora enunciado que o trabalho em tela visa aproximar-se de uma maneira satisfatória do “mundo da vida” (*Lebenswelt*). Este se caracterizando como o reservatório originário das interações sociopedagógicas dos indivíduos. O espaço comum das primeiras formas de compreensão e ação humana. É partir daqui que os conceitos se erguerão no afã de uma clareza concreta.

Esse vínculo entre mundo da vida e formação conceitual não é observado por parte da filosofia pós-humanista, pois há muita incoerência na articulação das suas ideias que apresentam o corpo humano enquanto uma simples *res-extensa* passível de superação tecnomecânica. A ideia de que o corpo humano é uma “caixa material” que carrega uma consciência não tem nenhuma vinculação concreta com o mundo humano, repleto de leituras criativas sobre a nossa estrutura corporal e, inclusive, sobre as suas limitações.

Não há nenhum interesse por parte da presente pesquisa de retirar o termo pós-humanismo de circulação das ciências humanas, mas sim, apontar como ele pode ser bem melhor compreendido quando pensado nos termos de uma epistemologia que aprofunde toda a complexidade (MORIN, 2006; NICOLESCU, 1999) contida na interação entre fenômeno humano e o desenvolvimento tecnológico, sem que haja reducionismo para nenhum dos lados.

A *Epistemologia das Controvérsias* do filósofo israelense/brasileiro Marcelo Dascal (1940 – 2019), compõe algumas das linhas fundamentais do aporte teórico metodológico aqui utilizado. Ao avaliar as propostas lógico-positivistas em torno das teorias epistêmicas sobre o conhecimento científico, propaladas a partir da segunda metade do século XX, Dascal aponta a seguinte conclusão: “a negação da possibilidade de elaborar critérios universais de legitimação do conhecimento científico, ou seja, critérios baseados exclusivamente em princípios de racionalidade” (DASCAL, 1994, p.74).

Seu diagnóstico aponta para a necessidade de equilibrarmos a “balança da razão” entre as disputas teóricas envolvidas com uma finalidade interpretativa mais modesta e aberta em torno de certezas mais amplas e dinâmicas dentro do espectro científico.

Tal constatação moldará um quadro mais preciso de entendimento dos termos e as dinâmicas conceituais envolvidas nas definições de “corporeidade humana”, “humanismo” e “pós-humanismo”. O significado do termo alocado a esta epistemologia, que menciona a necessidade não de uma refutação plena, mas de um “equilíbrio da balança da razão” em torno das controvérsias envolvidas, será evidenciado do primeiro ao último capítulo, objetificando de forma precisa a proposta de tese.

Para tanto, os quatro capítulos serão dispostos da seguinte forma: no primeiro será apresentado um dos eixos temáticos fundamentais para a nossa discussão: “o corpo vivido”. Algumas definições serão propostas em torno de conceitos que emanam desta condição fundamental dos seres humanos estarem no mundo. Iniciar-se-á com uma breve discussão sobre o conceito de “natureza”; na sequência serão expostos alguns dos subsídios teóricos fundamentais para a compreensão de corporeidade que será aqui utilizada como pressuposto fundamental, seguido de

uma exposição referente à “pessoa humana” e do conceito de humanismo, na última seção

Defendo neste capítulo que em todo o percurso histórico que pode ser observado na história das ideias do humanismo ocidental, o corpo enquanto tal nunca fora interpretado como um impedimento a ser removido no desenvolvimento da existência humana. Sendo por vezes estimado ou não, ele é consideravelmente incorporado em torno de uma dialética que de, tempos em tempos realce ou não o seu valor, o torna participante da trajetória humanista durante todos os séculos passados.

No segundo capítulo, será exposta a compreensão que o presente trabalho irá utilizar sobre o que seja o “pós-humanismo”. Dentre os vários caminhos teóricos que podem ser tomados para o entendimento deste conceito, optei por focar a interface “humano e máquina”, que tem a sua origem e contornos fundamentais a partir do desenvolvimento da “Cibercultura”. Quatro seções subdividem essa parte partindo de uma definição de cibercultura que fomenta toda a discussão restante, findando-se com as propostas apresentadas em torno do abandono do corpo natural (o corpo vivido) e uma nova agenda para o humanismo.

Defendo a partir desta discussão qual seria uma das propostas centrais da virada pós-humanista neste debate: o abandono do corpo. Muito embora filósofos como Peter Sloterdijk advogue em torno da constante “eugenia” que o humanismo sempre elencou em sua trajetória cultural, há aqui algo nunca antes observado anteriormente como parte das suas propostas sobre a elevação da condição humana: a compreensão que aponta o corpo como algo a ser superado.

O terceiro capítulo gira em torno da transição da argumentação até então desenvolvida para o domínio mais específico das ciências da religião. Nesta parte se incorporará algumas das relevantes discussões trazidas pelas três das maiores autoridades vivas que abordam as tensões envolvendo o empreendimento científico e religioso: Peter Harrison (1955 -), Pierre Giorgini (1954 -) e Thierry Magnin (1953 -).

As duas seções que subsidiam esta parte visam responder as seguintes perguntas: religião e ciência tratam da mesma realidade? Os resultados das pesquisas envolvendo estas duas atividades são convergentes ou divergentes? Para tanto as seções apresentarão uma discussão em torno do conceito de realidade e

um breve glossário histórico para as tensões envolvendo a ciência e a religião, desde o fim da Idade Média até o contexto mais recente de emergência do movimento pós-humanista.

Defendo aqui que as respostas para as perguntas que foram feitas irão depender de determinados períodos históricos que formatam muito particularmente os conceitos de religião e ciência e que, atualmente, estes dois empreendimentos podem ser pensados em termos dialógicos podendo o discurso religioso apresentar uma semântica rica e com forte poder explanatório sobre a realidade que nos cerca, mas especificamente sobre a nossa corporeidade.

No quarto e último capítulo serão apresentadas as discussões conclusivas que permearam todos os capítulos anteriores tendo por finalidade esclarecer a crítica a ser feita sobre a compreensão por humanista sobre a corporeidade humana. Quatro seções discutem todo o repertório que será utilizado e criado para avaliar a referida controvérsia: a *concretude do corpo*, em sua *expressão simbólica* na teologia cristã versus a *hipótese do corpo perfeito* por parte da moderna proposta tecnológica.

A linguagem religiosa e científica operarão as dissonâncias e ressonâncias necessárias próprias ao aporte teórico metodológico das Ciências da Religião com a finalidade de: apontar uma linguagem religiosa sobre a corporeidade humana (“corpo de Deus”) capaz de ensejar uma reflexão crítica sobre todos os pontos sugeridos.

No que tange a alguns detalhes da construção textual: as notas de rodapé presentes no texto se constituem da seguinte forma: 1) indicam uma consulta bibliográfica do *status questionis* a ser discutido; 2) apontam estudos correlatos à proposta de tese, muitas das vezes de importância secundária, que devido a limitação da pesquisa não puderam entrar no texto e 3) referência na língua originária de textos internacionais traduzidos.

Alguns termos e frases serão colocados em negrito com a finalidade de elucidar mais precisamente alguns conceitos e conclusões teóricas necessárias à tese defendida, haja vista a amplitude temática já referida ao presente trabalho. Estas ênfases textuais são indispensáveis para a compreensão do nexos lógico aqui apresentado.

Algumas palavras aspeadas no corpo do texto nem sempre apontam para o caráter impreciso daquele termo na construção da argumentação, mas também

conferem certas ênfases conceituais necessárias para o entendimento do que está sendo defendido. Por exemplo, na frase: “a substância da questão” pode está sendo argumentado em torno do cerne da controvérsia. Na construção semelhante: “o caráter de “substância” da matéria”, pode está se reportando ao conceito aristotélico de “substância”.

As citações bíblicas feitas fazem parte da tradução: Almeida Revista e Atualizada e seguirão o sistema de referências textual protestante mediante a seguinte sequência: a abreviatura do nome dos livros bíblicos ou o seu nome, o capítulo do livro separado por um ponto do número do versículo que vem em seguida. Ex: Mc 8.36.

2 CORPOS BIOLÓGICOS E A QUESTÃO DO HUMANISMO: SUBSÍDIOS TEÓRICOS FUNDAMENTAIS

Mais que uma escola de pensamento ou um conjunto de crenças e doutrinas específicas, o humanismo é, antes, um perspectiva geral a partir da qual se contempla o mundo. Esta posição tem recebido uma persistente e gradual articulação ao longo de diferentes períodos históricos e continua a constituir um dos temas centrais da civilização ocidental. É possível situá-lo em duas posições rivais. Por um lado, pode-se comparar com a ênfase que algumas doutrinas dão a um domínio sobrenatural e transcendente que considera a humanidade como radicalmente dependente da ordem natural. Por outro lado, também se opõe à tendência a tratar a humanidade cientificamente, vendo nele uma parte da ordem natural em paridade com outros organismos vivos. Situando-o entre estes posicionamentos, o humanismo discerne no ser humano capacidades e habilidades únicas, tornando-o digno de ser valorizado por eles mesmos (AUDI, 2004, p.507 – tradução nossa⁹).

A clara centralidade ocupada pelo ser humano na história (seja pensando-o em termos de uma geografia do universo, seja em termos cognitivamente abstratos enquanto intérpretes do mesmo) é o que lhe confere essa “posição especial no esquema geral do mundo e das coisas” referida no verbete citado.

As razões para tal destaque foram muitas na história do conhecimento. Inclusive, até o presente momento, não param de surgir novas narrativas com a finalidade de entender a máxima de Protágoras que ainda permanece como um grande marco hermenêutico para o mundo que conhecemos: “O homem é a medida de todas as coisas”.

Para os adeptos de uma teoria evolucionista da nossa espécie a condição de bípede, do desenvolvimento do polegar ou até mesmo do aperfeiçoamento de uma região cerebral chamada neocórtex, é a grande razão da nossa diferença das espécies mamíferas semelhantes a nós. Para as tradições religiosas, há algo

⁹ “Más que una escuela de pensamiento o un conjunto de creencias y doctrinas específicas, el humanismo es, más bien, una perspectiva general desde la cual se contempla el mundo. Esta posición ha recibido una persistente y gradual articulación a lo largo de diferentes períodos históricos y continúa formando uno de los temas centrales de la civilización occidental. Es posible situarlo en su punto justo si se compara con dos posiciones rivales. Por una parte, se puede comparar con el énfasis que algunas doctrinas conceden a un dominio sobrenatural y trascendente que considera la humanidad como radicalmente dependiente del orden natural. Por otra parte, se opone también a la tendencia a tratar a la humanidad de forma científica, viendo en ella una parte del orden natural en paridad con los restantes organismos vivientes. Situándose en medio de estas posiciones, el humanismo discierne en el ser humano capacidades y habilidades únicas dignas de ser valoradas por sí mismas”.

exclusivamente divino no *homo sapiens sapiens* que o torna a “coroa da criação divina”, sendo o grande mediador sagrado do universo.

De capital importância para este debate é compreender o homem não apenas enquanto um ser “racional” diferindo das demais espécies de seres vivos, o que já é consenso e de fácil verificação no embate sugerido. Mas, os esforços a serem empreendidos devem antes de qualquer coisa, observá-lo enquanto um ser que para que goze de algum status de centralidade precisa deter: “alguma forma eficaz de se estar no mundo”, sendo esta uma condição necessária que antecede toda à reflexão a ser sugerida.

A construção teórica que visa explicitar o tipo de centralidade que, aparentemente possuímos neste esquema geral do mundo e das coisas, deve incorporar em seus primeiros raciocínios essa condição “nascidoura” para o fenômeno humano, compreendida nesta tese como a condição de ser “encarnado”.

Ninguém existe neste mundo ausente de “encarnação”. Todos nós possuímos um condicionamento natural que demarca a nossa vinda e saída da história humana. Todos somos detentores de algo que denominamos de “corpo”, estando em todo curso da nossa vida, obedecendo a seus contornos e ditames específicos.

Sendo um objeto de estudo para os saberes seculares e religiosos, o presente capítulo visa enfatizá-lo dentro de um percurso teórico que tem como “destino” a palavra explicitada no verbete. Palavra esta, responsável por categorizar milênios de experiência humana na história do ocidente.

Dois autores desenvolveram uma compreensão epistemologicamente abrangente sobre o assunto e serão aqui referenciados enquanto: formuladores de uma teoria concreta sobre o corpo que pode ser seguramente pressuposta em torno de todo repertório teórico pertencente ao debate sobre o humanismo nas ciências humanas.

Sem as reflexões propostas por Edmund Husserl (1859 – 1938) e Merleau-Ponty (1908 – 1961), tornam-se por demais abstratos os esforços empreendidos na historiografia das ciências relacionados não só a temática específica do corpo, mas aos demais desenvolvimentos conceituais sugeridos neste capítulo: “pessoa” e “humanismo”.

Há uma linha lógica desenvolvida no presente capítulo que se inicia: da intuição proposta em torno do conceito de “natureza” ao esquema humano

comportado no termo humanismo. O argumento aqui desenvolvido vai, de uma forma inter/transdisciplinar, elencar esse processo que parte: desta primeira formulação conceitual, passa pelo estabelecimento concreto da condição corpórea em interface com um mundo sensível, aos desenvolvimentos mais abrangentes encontrados nos conceitos de pessoa e humanismo.

A presente conexão lógica consiste na defesa aqui realizada em torno da imprescindibilidade do conceito de corpo para o desenvolvimento da experiência humanista. Defender-se-á essa reflexão, em virtude também do seu questionamento por parte do movimento pós-humanista em suas elaborações sobre o futuro da humanidade.

2.1 SOBRE O CONCEITO DE NATUREZA

Antes de se esboçar mais fundamentalmente sobre o que se pode compreender em torno do tema da corporeidade humana, se faz necessário aproximar-se de uma elaboração conceitual mais abrangente que, sob diversos aspectos, está inserida nas reflexões necessárias quanto ao desenvolvimento do assunto: o conceito de natureza. A relação deste conceito com o entendimento sobre o nosso corpo está intuitivamente vinculada a uma suposta compreensão “objetiva” do que seja essa entidade material corpórea que nos abriga.

Por “intuitivo” entende-se o sentido que o termo possui na filosofia de Edmund Husserl. Para o filósofo, conhecer intuitivamente alguma coisa diz respeito ao processo pedagógico relacionado ao mundo da vida de ordem “pré-reflexiva”. Tal conhecimento é de natureza fundamental e anterior ao conhecimento refletido, cujo já trás em seu bojo certo uso categorial e teórico da razão. “Natureza” e “corporeidade” ligam-se intuitivamente, ainda que uma série de controvérsias perpassa o relacionamento destas duas palavras.

As definições são de todo inabarcáveis e profundamente diversificadas, aponto de nos termos de uma filosofia da natureza ser quase impossível reconstruir algum tipo de *Status Questiones* de ordem precisa: “Na filosofia da natureza não existem filósofos canônicos, aos quais tenhamos obrigação de fazer referência” (MUTSCHLER, 2008, p.13).

Algumas concepções foram determinantes em momentos históricos específicos. Na tentativa de se construir um consenso mínimo em torno destas compreensões, duas distinções que desenvolvem por si quatro conceitos distintos do que seja a natureza e a linguagem adequada de abordá-la, foram elencados pelo já mencionado filósofo Hans-Dieter Mutschler (1946 -):

A primeira distinção refere-se à concepção de uma natureza como soma ou totalidade de tudo o que existe (**Nat_{tot}**), de modo que nada haveria que não fosse “natureza”; depois a concepção de natureza como um âmbito regionalmente determinado, que não abrange tudo o que existe em geral (**Nat_{reg}**), portanto eventualmente deverá sofrer delimitação diante do âmbito da “cultura” e da “história”. A outra distinção, independente deste ponto de vista lógico, refere-se a natureza como mero correlato das ciências da natureza (**Nat_{cién}**), ou à natureza como um dado que permite diversos modos de acesso, modos não redutíveis entre si; portanto, natureza como uma grandeza que deve ser compreendida de maneira pluralista (**Nat_{plur}**), a qual não pode ser calculada, mas sempre que possível também deve ser compreendida, ou que suas propriedades estéticas e morais talvez possam ser resgatas pelo conhecimento. (MUTSCHLER, 2008, p.19,20 – **grifo meu**).

As duas distinções tentam esboçar o “objeto” em análise e as formas de “compreendê-lo”. Quanto ao objeto, definem-se duas formas para a sua manifestação: a natureza enquanto uma totalidade de tudo o que existe (**Nat_{tot}**) e a natureza enquanto um domínio específico de coisas inseridas em um todo mais abrangente (**Nat_{reg}**).

Quanto à forma de compreendê-la duas perspectivas são apontadas: uma que observa a clara possibilidade de um discurso unificado do que seja este objeto (**Nat_{cién}**) e outra que demarca um conjunto de possibilidades múltiplas de acessá-lo sem que haja a pretensão de qualquer reducionismo teórico (**Nat_{plur}**). Essas compreensões podem ser combinadas entre si da seguinte forma: **Nat_{tot/cie}**; **Nat_{tot/plur}**; **Nat_{reg/cien}**; **Nat_{reg/plur}**.

Nat_{tot/cie}: A natureza como totalidade de tudo o que existe apreendida cientificamente; **Nat_{tot/plur}**: A natureza como uma totalidade de tudo o que existe e que se abre a uma pluralidade de perspectivas irreduzíveis; **Nat_{reg/cien}**: A natureza como uma grandeza regional, mas com definição científica e **Nat_{reg/plur}**: Natureza como uma grandeza regional, mas com determinação pluralista.

Entender a natureza como uma totalidade de tudo o que é passível de apreensão total pelo discurso científico (**Nat_{tot/cie}**) está relacionado com um dos intentos iniciados no Circulo de Viena que advogam em torno da construção de uma linguagem estruturada que visava unificar todo o saber científico (CARNAP, 1995 [1931]). Essa compreensão passa a tomar um rumo mais reducionista pleiteando a defesa de um fisicalismo restrito no que diz respeito à compreensão da realidade. A título de exemplo, esta a já mencionada proposta sobre uma “Teoria de tudo” do físico teórico Stephen Hawking.

A natureza como uma totalidade de tudo o que existe e que se abre a uma pluralidade de perspectivas irreduzíveis (**Nat_{tot/plur}**) diz respeito a um tipo de abordagem que, ainda que leve em consideração a ideia de uma “totalidade” que comporta o conceito de natureza, não advoga em torno de um discurso unívoco dos mais diversos saberes científicos. Essa é uma das abordagens que mais vem chamando a atenção dos pensadores nos últimos anos, oriundos de diferentes áreas do conhecimento.

A própria compreensão de uma totalidade configura-se em uma perspectiva mais modesta não atrelada aos grandes sistemas metafísicos por parte da filosofia ocidental que vai de Platão a Hegel, mas a um tipo de unidade do mundo acessível pelos saberes pré-reflexivos, encontrados, sobretudo no mundo da vida.

Charles Peirce (1839 – 1914) e Alfred Whitehead (1861 – 1947) compõe o repertório intelectual desta abordagem, sendo possível encaminhar suas conclusões a uma antiga perspectiva da filosofia ocidental que parece incorporar a unidade do mundo na semântica de uma “unidade da natureza”.

A natureza como uma grandeza regional, mas com definição científica (**Nat_{reg/cien}**) entende essa realidade natural em um lócus específico “dentro” de uma realidade que lhe é mais abrangente. Tal compreensão ganha força nas reflexões dos seus entusiastas, sobretudo, em relação ao considerável progresso técnico científico por parte das ciências naturais. A presente perspectiva aborda a condição humana sob uma ótica naturalista, não a encerrando totalmente nela.

Muito embora haja uma significativa contribuição por parte deste empreendimento, a teoria regionalista/cientificista da natureza deixa a desejar no tocante a explicação de alguns estados mentais e afetivos, por parte dos animais e dos seres humanos, uma vez que não há correlato desta interioridade no mundo

natural. Algumas características humanas facilmente compreendidas a partir dos procedimentos resultantes da seleção natural não encontram assentamento por parte desta ótica, produzindo uma lacuna no entendimento desta particularidade.

Por último, a natureza como uma grandeza regional, mas com determinação pluralista (**Nat_{reg/plur}**) propõe à compreensão regionalista/cientificista, alternativas místicas, não racionais e sem a preocupação de uma mínima unidade semântica em torno do termo “natural”. Tal abordagem constitui-se mais como uma espécie de revisão crítica no tocante a determinados mecanismos técnicos de transformação da natureza do que na tentativa de uma compreensão fundamental do que seja.

Essa dimensão regionalizada da realidade pode ser pensada em termos anticientificista, mas com fortes inclinações estéticas e esotéricas. Diferentemente da segunda compreensão (**Nat_{tot/plur}**), há uma extensão argumentativa neste empreendimento pouco preocupada com suas implicações ontológicas.

Esta síntese sobre as quatro abordagens que envolvem duas compreensões sobre o objeto: natureza e duas linguagens para descrevê-la, possuem respectivamente uma série de implicações que fogem das perspectivas específicas do presente trabalho. Grosso modo, é coerente pensar que, estando ciente também da sua clara distinção natural, há na condição humana algum aspecto da sua existência que se reduz a “naturalidade da realidade”, por mais que tal reflexão não esteja fechada.

Alocado na segunda definição exposta, que entende a natureza enquanto a totalidade de coisas existentes que se abre a uma pluralidade de perspectivas irreduzíveis, a compreensão mais específica dada pelo filósofo britânico Alfred North Whitehead, nos apresenta um melhor caminho para o início de um percurso bastante sugestivo.

Alfred North Whitehead é um reconhecido filósofo e matemático britânico fundador de uma escola de pensamento multidisciplinar conhecida como Filosofia do Processual. Em termos gerais, seu projeto filosófico visa impugnar certo paradigma moderno que relaciona “existência” e “entidade”, propondo outro tipo de relação: “existência” e “ocasião”. (COBB, 2015, p. 15). Seu conceito de natureza goza de certa centralidade em sua filosofia e pode ser compreendida nos seguintes termos:

A natureza é aquilo que observamos pela percepção obtida através dos sentidos. **Nessa percepção sensível, estamos cômnicos de**

algo que não é pensamento e que é contido em si mesmo com relação ao pensamento. Essa propriedade de ser autocontido em relação ao pensamento está na base da ciência natural. Significa que a natureza pode ser compreendida como um sistema fechado cujas relações mútuas prescindem da expressão do fato de que se pensa a acerca das mesmas (WHITEHEAD, 1993, p.7 – **grifo meu**).

O autor aponta como uma característica fundamental da definição de natureza o fato dela não ser “pensamento”, ou seja, que essa estrutura consiste em um dado objetivo da realidade para além do que a mente humana possa classificá-la. É importante salientar que o que está sendo afirmado não consiste em uma independência radical de um objeto frente à consciência humana, dado o fato que se assim fosse, seria impossível falar qualquer coisa a respeito do tema. Mas, o que é colocado diz respeito à existência destas duas estruturas, minimamente compreendidas como distintas: natureza e pensamento, onde a consciência precisa reportar-se para algo “fora dela” para que haja compreensão.

Certa autonomia destas duas estruturas é o que se postula com a frase: “um sistema fechado cujas relações mútuas prescindem da expressão do fato de que se pensa a acerca das mesmas”. Trabalhando de uma forma mais detalhada a sua definição, o filósofo afirma duas formas de se estudar a natureza: a primeira, que não leva em conta o “pensamento” sobre ela para investigá-la, ao que chamou de pensar a natureza “homogeneamente” e a segunda, que leva em conta o pensamento sobre ela para que haja investigação, que denominou de pensar a natureza “heterogeneamente”.

É evidente que no processo de pesquisa em torno do conceito essa divisão não se apresenta de uma forma clara, pois há uma total dependência de uma para outra, podendo inclusive ter em suas conclusões incisões mútuas. No entanto, há algum sentido em se postular essa independência. Antecipando o que irá se discutir mais a frente: é sob a determinação de uma estrutura corporal que condiciona as nossas formas de se estar no mundo e de sair dele, que desenvolvemos a nossa atividade cognitiva. Certo estado “natural” de se estar no mundo, sob muitos aspectos, independe da nossa capacidade reflexiva de compreendê-lo.

Se a natureza pode ser investigada independente do pensamento isso implica a princípio na sua condição “sensível” em se apresentar na realidade. Suspendendo

por um momento os juízos que possa ser estabelecido sobre ela (*Epoché*¹⁰), a natureza nos é apresentada: “como um complexo de entidades cujas suas relações mútuas são passíveis de expressão no pensamento sem referência à mente” (WHITEHEAD, 1993, p.9). Embora “dela” se pense, a mesma ainda assim, resguarda para si seu status de diferença em relação ao sujeito.

Como havia mencionado, seria impossível a compreensão do que quer que seja a despeito de toda e qualquer tipo de forma de pensamento. Logo, há uma tensão entre as possibilidades e os limites de processamento do saber humano, pois esse complexo de entidades que pode ser observada pela percepção sensível se revela à intenção categorizadora da mente humana, vocacionada como afirma Whitehead, para um “it”.

O que autor afirma é a inevitabilidade da objetificação da natureza pelo processo do pensamento: “Ela se faz mostrar a um observador em função das suas relações; mas é um objetivo para o pensamento em sua individualidade pura e simples. O pensamento não pode se processar de outra forma, isto é, não pode se processar sem o ‘it’ ideal e simples especulativamente demonstrado” (WHITEHEAD, 1993, p.13).

A objetificação da realidade (objeto significa literalmente “aquilo que está diante do sujeito”) implica na circunscrição dos fenômenos, outrora não circunscritos em seu estado pré-cognitivo. É aqui onde a “balança da razão” (DASCAL, 1994) precisa equilibrar a racionalidade necessária para o preenchimento adequado dos conceitos, pois nenhum pensamento, palavra ou conceito pode dar conta da realidade em seu estado “bruto”. Há sempre algo “não dito” nas formulações conceituais.

As teorias científicas precisam tomar consciência desta sutileza epistemológica, caso ainda desejem preservar a eficácia da sua palavra sobre a realidade. A dissonância neste processo parece ser mais ou menos clara: ao recortar um campo de fenômenos da realidade, a ciência visa buscar o princípio

¹⁰ “Epoché” é um conceito proveniente da filosofia de Edmund Husserl relacionado com a atividade investigativa de suspensão dos juízos sobre o objeto a ser investigado. Tal atitude que visa certa imparcialidade por parte da reflexão filosófica, conseguiu ser mais efetiva e coerentemente fundamentada do que a suspensão dos “saberes” proposto pela dúvida metódica cartesiana. Esta opta por colocar em dúvida o mundo real e apegar-se como fundamento apodítico da realidade o fato de se estar “pensando” – o pensamento humano. Aquela, por sua vez, tem pretensões mais reais e mais modestas assumindo a certeza da existência do mundo real, tendo apontado apenas o critério da suspensão dos preconceitos e definições pré-concebidas.

causal e “unificador”, reduzindo a multiplicidade de relações observáveis à unidade de um princípio.

As operações cognitivas passíveis de serem feitas em torno do conceito de natureza tem como um dos seus principais objetivos a comunicabilidade dos fenômenos. Há nesse processo uma “perda”, dada a compreensão das suas “relações mútuas”, daquilo que passou a estar “ante o sujeito”. Nas palavras do autor:

Nenhuma característica da natureza imediatamente apresentada ao conhecimento pela apreensão sensível pode ser explicada. É impenetrável ao pensamento, no sentido de que seu peculiar caráter essencial que se introduz na experiência através da apreensão sensível é, para o pensamento, o simples guardião da sua individualidade enquanto simples entidade. Para o pensamento, portanto, “vermelho” é simplesmente uma entidade definida, embora, para a apreensão, o vermelho carregue o conteúdo da sua individualidade. A transição do “vermelho” da apreensão para o “vermelho” do pensamento é acompanhada por uma nítida perda de conteúdo, ou seja, pela transição do fator “vermelho” para a entidade “vermelho”. Essa perda na transição para o pensamento é compensada pelo fato do pensamento ser comunicável, ao passo que a apreensão sensível é incomunicável (WHITEHEAD, 1993, p.18-19).

O que a apreensão sensível identificou, no processo de elaboração do pensamento em que atua a importante categoria da “abstração”, passa por um processo de objetificação cognitiva e comunicacional, intrinsecamente indispensáveis em seus esquemas operacionais cognitivos. Tal procedimento não inviabiliza o fazer científico, no entanto se faz necessário ampliar cada vez mais a consciência sobre ele para que a dimensão do saber seja mais adequadamente buscada.

Essa estrutura formal do debate epistemológico sobre a ideia de natureza e o seu conhecimento indica alguns dos caminhos mais importantes no desenvolvimento do conceito. A ausência da distinção entre a realidade sensível e a mente humana e, mais especificamente a inversão dos conceitos de natureza e pensamento, embasou a história da doutrina da “matéria” na ciência ocidental. Neste particular, reitera Whitehead:

Portanto, aquilo que é um mero processo da mente na tradução da apreensão sensível em termos do conhecimento discursivo foi

transmutado em um caráter fundamental da natureza. Dessa forma, a matéria se afigurou na qualidade de substrato metafísico de suas propriedades e o curso da natureza é interpretado como a história da matéria (WHITEHEAD, 1993, p.23).

O interesse de se descobrir o que é a natureza preocupou desde cedo à atividade filosófica e científica no Ocidente e, desde os seus mais remotos períodos, muitos dos seus principais pensadores incorreram na inversão aqui questionada.

A objetificação conceitual resultante da abstração do universo físico fora postulada já pelos filósofos da *physis* em torno da hipótese dos quatro elementos da origem de tudo: *terra, fogo, ar e água*. Platão, ao observar as transformações e permanências do universo físico, sugeriu que ele não poderia ser “causa sui”, mas que provinha do mundo das “ideias perfeitas” que detinha um substrato da sua presença no mundo material. Aristóteles, por sua vez, parece ter dado passos bastante significativos neste processo quando elaborou seu restrito conceito de “substância”.

Essa busca pelo pensamento abstrato em torno de uma “substância primeira” ou “ideia primeira” da realidade, na tentativa de lhe conferir capacidade intelectual sobre o universo sensível, inspirou também as definições modernas que contam com os termos: tempo, espaço, matéria, éter. Aqui, “realidade sensível” e “pensamento” se confundirão, ensejando o contexto germinal para o movimento pós-humanista.

Esforçando-se para uma aproximação mais empírica em torno da natureza, Whitehead apresenta os seus três componentes fundamentais definindo como estes compõem o processo que fora distorcido nos desenvolvimentos acima apresentados. Os três componentes são: fatos, fatores e entidades. Em suas palavras: “**Fato** é o termo indiferenciado da apreensão sensível; **fatores** são termos da apreensão sensível, diferenciados enquanto elementos do fato; **entidades** são fatores em sua função enquanto os termos do pensamento. As entidades assim referidas são entidades naturais¹¹” (WHITEHEAD, 1993, p.19 – **grifo meu**).

O “fato” é o evento da natureza em sua totalidade observável: um movimento, uma imagem ou a própria natureza em si. Os “fatores” são objetos singulares contidos no fato: uma árvore, um sol, uma cor. Por fim, as entidades são o modo

¹¹ Há também outros tipos de entidades denominadas de “entidades do pensamento”: “O pensamento é mais amplo que a natureza, de sorte que existem entidades do pensamento que não são entidades naturais” (WHITEHEAD, 1993, p.19).

como os fatores aparecem no pensamento: conceito de árvore, ideia de sol, coloridade do vermelho.

Na respectiva definição destes três componentes está o processo de intelecção sensível do saber natural. Seja um movimento, seja uma imagem ou a natureza enquanto tal, esta se apresenta enquanto dados do sentido (Fato). Embora este seja inabarcável e irrestringível, a consciência humana atua sobre ele abstraindo singularidades (fatores) passíveis de categorização mental (entidades).

Tal abordagem é claramente diferente do hegelianismo que postula uma dependência estrita entre consciência e natureza. Para Hegel (1770 – 1831) embora a natureza seja externa ao sujeito a ideia sobre a sua verdade é subjetiva. Whitehead descreve como a realidade deve configurar o seu “falar sobre ela”. A natureza “atinge” o pensamento a partir da percepção sensível, a consciência, por sua vez, elabora as abstrações e conceituações necessárias resultantes dessa apreensão.

A subscrição da presente tese às ideias de Whitehead se dá mais claramente na separação proposta entre natureza e pensamento e na crítica por ele apontada a respectiva inversão destes termos. Inversão essa que levou à tese da bifurcação. Há detalhes muito precisos na sua teoria da percepção sensível sujeito a avaliações e esclarecimentos que não cabem ao escopo deste trabalho. Quanto o que nos interessa, friso que não há no autor uma definição categórica sobre o que seria a natureza, mas sim um ensaio de como a consciência humana se relaciona com esse complexo de relações encontrado no mundo exterior.

A suposta origem para aquilo que será dito sobre a filosofia cartesiana: “o primado pelo pensamento ao invés do fenômeno”, encontra uma boa justificativa no esquema abaixo:

Minha teoria referente à formação da doutrina científica da matéria é a de que, num primeiro momento, a filosofia transformou ilicitamente a entidade pura e simples, que não passa de uma abstração necessária ao método do pensamento, no substrato metafísico desses fatores na natureza que, sob vários aspectos, são consignados a entidades enquanto seus atributos; e que num segundo passo, os cientistas (incluindo os filósofos que eram cientistas), ignorando consciente ou inconscientemente a filosofia, tomaram esse substrato como pressuposto, *qua* substrato de atributos, como, não obstante, existente no tempo e no espaço (WHITEHEAD, 1993, p.27).

O curso de investigações e reflexões apresentado pelo filósofo é pertinente para as argumentações que aqui serão levantadas. Sua proposta, para além da discussão em torno do que seria a natureza, é empreender a construção de uma filosofia natural capaz de pensar toda a taxonomia da natureza a partir de percepções empíricas.

A ideia de uma “certeza sensível” consiste em uma proposta bastante ousada e de um teor de complexidade desnecessário para a tese em curso. Por ora, afirmo que o seu conceito de natureza, embora genérico, é detentor de uma transparência necessária para o debate em torno da “natureza humana” proposto pelos humanistas e pós-humanistas.

A natureza consiste em um processo complexamente interconectado por fatos, fatores e entidades naturais que, embora sejam passíveis de categorização mental independem dela, constituindo-se em algo que existe objetivamente para além do sujeito. A linguagem é a grande mediadora nesta articulação entre pensamento e realidade promovendo a devida interconexão entre os dois.

A grande dificuldade da compreensão científica deste processo se dá na forma de separar e adequar “natureza” e “pensamento” em suas proposições. Sob a inconsciência destas dificuldades, se ergueram os pressupostos fundamentais das teorias sobre o corpo e a natureza humana dos últimos anos.

Há uma clara predileção pelo universo abstrato em detrimento do universo concreto. Semelhante à antiga anedota de um professor ateu que na sala da universidade questiona a existência do mundo externo afirmando: “Essa mesa que vocês estão olhando não se constitui essencialmente enquanto mesa, mas sim como um conjunto de átomos agregados”.

Whitehead indaga esta predileção questionando a adesão irrestrita a toda uma lógica abstrata que veste as compreensões científicas em torno da divisão da matéria.

“Eis aqui uma entidade material; o que estará acontecendo com ela enquanto entidade unitária?” Contudo, essa entidade material conserva ainda sua extensão, e assim entendida é mera multiplicidade. Existirá, portanto, uma propriedade atômica essencial na natureza, independente da dissociação da extensão. Existirá algo uno em si mesmo e que é mais que a reunião lógica das entidades que ocupam os pontos do volume ocupado pela unidade. Na verdade, podemos perfeitamente nos mostrar céticos quanto essas entidades últimas em pontos, e por em dúvida sobre se tais

entidades existem realmente. Elas possuem o caráter suspeito de sermos levados a aceitá-las pela lógica abstrata e não pelo fato observado (WHITEHEAD, 1993, p.30).

O desconhecimento em torno destas tensões epistemológicas envolvendo a natureza e o pensamento faz com que um seja trocado pelo outro, colocando o primado do pensamento contra a percepção sensível da realidade: “Qualquer teoria da natureza que por algum instante perca de vista esses importantes fatos básicos da experiência é simplesmente néscia” (WHITEHEAD, 1993, p.32). Essa inversão conceitual indicará um dos principais caminhos a serem percorridos pelos idealizadores da hipótese do “corpo perfeito” no pensamento pós-humanista.

2.2 CORPO E CONSCIÊNCIA: O CORPO VIVIDO

Dada a reflexão proposta em torno do conceito de natureza, avançar-se-á para uma delimitação temática mais específica: uma dimensão na constituição da condição humana que é externa ao pensamento, externalidade esta que perfaz o universo material que ele está inserido: o mundo animal, natural e os astros; ao mesmo tempo lhe é própria, existindo em consonância com a sua subjetividade: o corpo.

A construção histórico-cultural que envolve o conceito de corpo humano se dá a partir da interação entre aspectos precisos da sua dimensão biológica e cultural. Tal empreendimento é uma constante nas civilizações do Ocidente, apontando em cada período da sua historiografia tipos específicos de composições e recomposições, desde o predomínio do seu status cultural à certa primazia conferida aos seus aspectos fisiológicos.

Nas compreensões resultantes desta justaposição, estão as orientações basilares para qualquer ciência que tome o corpo, no máximo da sua integralidade, como o seu objeto de investigação: das ciências naturais, com o seu primado do orgânico – as dimensões físicas que o constitui, a interação fisiológica do seu funcionamento até as tentativas mais recentes de “neurologização” da vida; às ciências humanas e a preeminência das construções histórico-culturais sobre ele.

A definição aristotélica, aplicável a todo o tipo de corpo e inclusive ao corpo humano, de que toda estrutura corporal detém altura, largura e profundidade, irá ser preenchida por uma infinidade de elementos fisiológicos e culturais que se

caracterizará como distintivo na corporeidade humana. Posteriormente a Aristóteles, a tradição estoica acrescentará a propriedade da solidez e os epicuristas da impenetrabilidade, no entanto, no desenvolvimento do termo estas duas últimas características acabaram sendo absorvidas nas anteriores.

No âmbito da física, a cisão concebida por Leibniz entre corpo matemático e corpo físico, encampa uma das compreensões fundamentais por parte das ciências naturais focada em certa espessura quantificável da matéria. Aqui sobressai a negação da nossa corporeidade enquanto uma “substância”, compreensão que perpassa a noção de corpo por parte da física newtoniana (Massa) e da física contemporânea (Campo), relegando a ele apenas as características de agir ou sofrer algum tipo de ação.

Uma definição importante para a presente tese se encontra no verbete “corpo” encontrado no Dicionário de Filosofia Abbagnano:

A concepção mais antiga e difundida de corpo é a que o considera o instrumento da alma. Ora, todo instrumento pode receber apreço pela função que exerce, sendo por isso elogiado ou exaltado, ou então pode ser criticado por não corresponder a seu objetivo ou por implicar limites e condições. Essas duas possibilidades se alternaram na história da filosofia, que nos mostra tanto a condenação total do corpo como túmulo ou prisão da alma, segundo a doutrina dos órficos e de Platão (*Fed*, 66 b ss.), quanto a exaltação do corpo feita por Nietzsche (“Quem está desperto e consciente diz: sou todo corpo e nada fora dele”, *Also sprach Zarathustra, I, Os odiadores do Corpo*) (ABBAGNANO, 2007, p.211).

A concepção do corpo enquanto um instrumento que serve às intenções da alma ou da subjetividade humana é um tipo de compreensão que, dada as transformações teóricas que recebeu ao longo dos séculos, culminou na proposta que versa sobre a bifurcação moderna. Certa dissociação fundamental da corporeidade humana com o centro da nossa existência, fora relegando ao curso das nossas experiências um caminho bipartite e por vezes confuso no desenvolvimento dos saberes científicos e religiosos sobre o homem e a sua condição corpórea.

O termo “corpo”, fora historicamente colocado como oposto a “mente”, tendo cada um desses dois aspectos (o segundo, sendo às vezes atribuído a algum tipo de realidade imaterial presente nos seres humanos – alma, psique, espírito) um lugar específico no processo de aprendizagem e desenvolvimento humano.

A compreensão do indivíduo no tocante ao seu corpo/mente está relacionada às maneiras existentes que este se relaciona com o mundo, na totalidade da sua constituição: orgânico, político, religioso, social, artístico. Cada aspecto da civilização é responsável por gerir uma ideia de corpo, podendo uma se sobrepor a outra, a depender das estruturas sócio-políticas identificadas como mais vigentes na sociedade e como os indivíduos se apropriam delas.

Embora haja alguns estudos recentes que retomam a temática do dualismo platônico sob outras perspectivas, menos intensificadas em torno de uma separação radical entre corpo e alma como afirma a compreensão clássica, mas entendendo esta divisão em termos de mediações cognitivas (GAZOLA, 1993; 1998), em linhas gerais, a separação inaugurada a partir da interpretação dos diálogos *Timeu*, *Fedro* e *Fédon* e, a intensificação conceitual realizada por René Descartes, são marcos significativos para os mais diversos saberes sobre o corpo.

As “cisões” que a partir daqui figurarão no imaginário ocidental é o começo de uma compreensão que se tornará hegemônica e, definitivamente, reorientaria cursos significativos das narrativas humanistas que começariam a surgir desde então. Sendo dois temas bastante caros a civilização grega, corpo e alma aparecem justapostos na literatura, ainda que seguindo desenvolvimentos teóricos distintos. Sobre o conceito de alma, especificamente:

De origens homéricas comparativamente humildes, a palavra 'alma' passa por uma expansão semântica bastante notável no uso dos séculos VI e V. No final do século V - época da morte de Sócrates - a alma é comumente pensada e falada, por exemplo, como a marca distintiva dos seres vivos, como algo que é sujeito de estados emocionais e que é responsável pelo planejamento e pensamento prático e também como portador de virtudes como coragem e justiça. Chegando à teoria filosófica, primeiro traçamos um desenvolvimento em direção à articulação abrangente de uma concepção muito ampla de alma, segundo a qual a alma não é apenas responsável por funções mentais ou psicológicas como pensamento, percepção e desejo, e é portadora de qualidades morais, mas de uma forma ou de outra é responsável por todas as funções vitais que qualquer organismo vivo desempenha. Essa concepção ampla, que está claramente em contato próximo com o uso grego comum da época, encontra sua articulação mais completa na teoria de Aristóteles (LORENZ, 2009, p.1 – tradução nossa)¹².

¹² “Adopting a bird's-eye view of the terrain that we will be covering, and setting many details aside for the moment, we can describe it as follows. From comparatively humble Homeric beginnings, the word 'soul' undergoes quite remarkable semantic expansion in sixth and fifth century usage. By the end of the fifth century — the time of Socrates' death — soul is standardly thought and spoken of, for

Praticamente até o final do século V a compreensão do que seja a alma humana, a partir de Homero até outros poetas gregos posteriores, sofre um considerável desenvolvimento ontológico que vai de: algumas relações não muito claras estabelecidas na *Ilíada* com a distinção entre vivos e mortos e entre seres animados e inanimados, à uma compreensão que lhe atribui um eixo de respostas e atos humanos de natureza cognitiva e moral. Na época, já percebidos em certo sentido como respostas e atos distintos dos animais.

Embora essa entidade imaterial manifestasse esses destaques, não havia ainda uma clara distinção existencial entre corpo e alma. A alma era compreendida como uma espécie de corporeidade distinta: “A prevalência da ideia de que a alma é corpórea explica a ausência de problemas sobre a relação entre alma e corpo. A alma e o corpo não eram pensados como sendo radicalmente diferentes em espécie; sua diferença parecia consistir apenas em uma diferença no grau de propriedades como finura e mobilidade” (LORENZ, 2009 – tradução nossa¹³).

A ideia de uma vida após a morte, um dos cerne das tradições religiosas inclusive as de origem grega, implicava consigo que algo de imperecível parecia residir no ser humano. Se se é virtuoso confiar que após esta existência se seguirá outra, alguns componentes da nossa personalidade terrena devem se manter nesta transição, ainda que o meu destino pós-morte seja outro corpo, como se crê no reencarnacionismo pitagórico.

Tal compreensão implica duas questões: Primeira, na cisão da natureza humana sob dois aspectos: imperecível e perecível. Segunda, na concepção da alma humana como detendo o centro da nossa personalidade. Se o corpo perece, demonstrando sua clara finitude, a essência da vida só pode estar nesta segunda “espécie”: imperecível, imaterial, e de ordem, por conseguinte, da inteligência humana

instance, as the distinguishing mark of living things, as something that is the subject of emotional states and that is responsible for planning and practical thinking, and also as the bearer of such virtues as courage and justice. Coming to philosophical theory, we first trace a development towards comprehensive articulation of a very broad conception of soul, according to which the soul is not only responsible for mental or psychological functions like thought, perception and desire, and is the bearer of moral qualities, but in some way or other accounts for all the vital functions that any living organism performs. This broad conception, which is clearly in close contact with ordinary Greek usage by that time, finds its fullest articulation in Aristotle's theory”.

¹³ “The prevalence of the idea that the soul is bodily explains the absence of problems about the relation between soul and body. Soul and body were not thought to be radically different in kind; their difference seemed just to consist in a difference in degree of properties such as fineness and mobility”.

e não da percepção, sendo a percepção uma experiência puramente corpórea para Platão.

Sobre a abordagem platônica Lorenz (1853 – 1928) comenta: “Quando a alma faz uso dos sentidos e atende aos perceptíveis, ‘ela se desvia e fica confusa e tonta, como se estivesse bêbada’ (79c). Ao contrário, quando permanece ‘si por si mesmo’ e investiga os inteligíveis, seu extravio termina e ele alcança estabilidade e sabedoria” (LORENZ, 2009 – tradução nossa¹⁴). Essa experiência cognitiva é apontada da seguinte forma no texto de Platão:

E agora, dize-me: quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não o corpo um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio? Quero dizer com isso, mais ou menos, o seguinte: acaso alguma verdade é transmitida aos homens por intermédio da vista ou do ouvido, ou quem sabe se, pelo menos em relação a estas coisas não se passem como os poetas não se cansam de no-lo repetir incessantemente, e que nem vemos nem ouvimos com clareza?(...) Quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos dum lado que, quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, é enganado radicalmente. (PLATÃO, 65b, 1972).

O corpo como um entrave à consciência ou como “prisão da alma” consistia em uma interpretação comum entre as religiosidades gregas de então. Nos diálogos platônicos, a morte não era o fim último do ser humano, mas o momento em que a alma ao deixar o corpo, se presta a contemplar o “Bem Supremo”. O desprender-se dos conhecimentos sensíveis para uma consciência mais profunda do *logos* criador inteligível, era a grande prescrição para os *philomatheis* (filósofos autênticos).

Esta cisão ganhou em René Descartes (1596 – 1650) tonalidades modernas em que, a divisão clássica do ser humano em duas substâncias: *res-extensa* (coisa extensa – corpo) e *res-cogitans* (coisa pensante – alma) proporcionaria uma compreensão do homem que fracionaria por muitos anos as teorias do conhecimento.

O salto aqui estabelecido da Idade Antiga para a Modernidade se dá em virtude do curso específico da presente argumentação. A nossa especificidade diz respeito a um tipo de compreensão sobre o corpo humano que está na base do movimento

¹⁴ “When the soul makes use of the senses and attends to perceptibles, “it strays and is confused and dizzy, as if it were drunk” (79c). By contrast, when it remains “itself by itself” and investigates intelligibles, its straying comes to an end, and it achieves stability and wisdom”.

pós-humanista e encontra a sua formação medular no dualismo incorporado na tradição ocidental pelo platonismo e retomado no período moderno por René Descartes. As discussões sobre a corporeidade humana ocorridas no Medievo são extremamente ricas, mas por ora não serão aqui incorporadas¹⁵.

Assim como no dualismo platônico, esta dualidade radical cartesiana tem sido reanalisada sob algumas outras especificidades¹⁶. Para Peter Harrison, importante pesquisador sobre a religião e as origens da ciência moderna, não há esta separação abissal apontada por alguns dos seus mais conhecidos intérpretes (RYLE, 2009), (DENNET, 1991), (DAMÁSIO, 2012), mas sim uma integração:

Para os que tiram tempo para ler Descartes com cuidado – particularmente suas correspondências e trabalhos posteriores sobre as paixões – fica evidente que a integração mente e corpo, e não a sua separação, é o que mais preocupava o filósofo. [...] Na realidade, longe de postular um abismo entre a mente e o corpo e então remover as paixões da equação, Descartes afirma o oposto (HARRISON apud NUMBERS, 2020, p.171).

Apesar desta considerável ressalva, a verdade é que a temática não é suficientemente clara no texto cartesiano, ora apresentando uma cisão, ora parecendo apontar um caminho diferente. O “cartesianismo”, ou seja, a fortuna crítica formada a partir de uma gama de intérpretes do próprio Descartes, reitera o caráter dual da sua filosofia em que a existência humana é afirmada fundamentalmente pela atividade pensante (*cogito, ergo sum*).

Esta atividade é desempenhada pela alma, onde se encontra a verdadeira essência dos seres humanos, sendo o corpo independente dela e tendo um funcionamento próprio e distinto:

Concluo efetivamente que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez, (ou, antes, como direi certamente logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou estreitamente conjugado,

¹⁵Para uma boa análise desse período, cf: BRAGUE, Rémi. Um modelo medieval da subjetividade: a carne. In: Mediante a Idade Média: Filosofias Medievais na Cristandade, no Judaísmo e no Islã. São Paulo: Edições Loyola, 2010; PASNAU, Robert. Natureza Humana. In: MCGRADY, A.S. Filosofia Medieval; tradução de André Oídes. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.

¹⁶ Uma importante análise sobre a compreensão da alma humana como substância imaterial e puro intelecto, estabelecida em sua “segunda meditação” e, uma suposta “mistura” entre corpo e alma, encontrada na “sexta meditação” cartesiana, pode ser encontrada em: MERLEAU-PONTY, Maurice. L'union de l'âme et du corps chez Descartes, In: L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Paris, Vrin: 2002c.

todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distintamente de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (DESCARTES, 1979, p. 134).

Tal abordagem bifurcacionista¹⁷ presente na filosofia de René Descartes não se demonstra convincente, mediante situações muito próprias aos fenômenos corpóreos percebidos em todos os campos científicos. Identificar-se essencialmente enquanto “algo que pensa” em detrimento de uma constituição corporal, é um tipo de contradição flagrantemente observada pelo filósofo e pesquisador brasileiro Lucio Antônio de Oliveira em sua obra: “Crença sem corpo: levando Olavo ao L’Abri”.

O conceito de “Paralaxe Cognitiva” abordado no referido trabalho a partir de dois autores bastante distintos, o brasileiro Olavo de Carvalho¹⁸ – criador do conceito (1947 – 2022) e o teólogo americano Francis Schaeffer (1912 – 1984), avalia o ponto lógico central deste tipo de inversão filosófica presente no pensamento cartesiano que se tornou imperceptível até meados do século XX com o surgimento da fenomenologia. Em linhas gerais, a paralaxe cognitiva se refere a:

Indicar uma paralaxe cognitiva, no entanto, é uma espécie de “ad hominem lícito”. Um argumento ad hominem lícito é aquele em que o apontamento de algo no indivíduo seja relevante para comprometer seu argumento. A paralaxe cognitiva aponta especificamente para a prática do indivíduo em relação ao seu discurso, buscando demonstrá-lo em contradição, e isso pode ser observado para trazer problemas para a sustentação da tese em questão. Se, no final das contas, o indivíduo não pode crer realmente no que discursa, certamente há algo de errado. (OLIVEIRA, 2020, p. 30).

A abordagem é sutil, se estendendo da análise lógica dos argumentos até uma compreensão mais concreta do âmbito empírico das discussões filosóficas. A paralaxe não é mera contradição ou “hipocrisia”, mas no contexto epistêmico aqui

¹⁷Como já fora ressaltado há certa dificuldade quanto ao texto cartesiano que, ora parece advogar uma ruptura destas duas substâncias, ora não: “A natureza me ensina, também, por esses ensinamentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo” (DESCARTES, 1973, p.174).

¹⁸ “Baseando-me no símbolo das antigas máquinas fotográficas, nas quais o foco do visor não coincidia com o da objetiva, criei a expressão *paralaxe cognitiva* para designar o deslocamento estrutural entre o eixo da experiência de um pensador e o eixo da sua construção teórica” (CARVALHO, 2013, p.129).

apontado, demonstra a inconsciência de determinados dados da realidade em virtude de teorias por demais abstratas e insulares, sem esboçar um olhar atento para “as coisas mesmas”, como sugere a fenomenologia. Ronaldo Robson no esclarece de uma forma mais detalhada:

A paralaxe cognitiva não pode ser confundida nem com erro nem com mentira. A mentira pressuporia que o indivíduo que a elabora tenha ciência da sua verdadeira posição no conjunto da realidade – ou da parcela sua mais saliente segundo a exigência de uma dada circunstância –, apenas aí retirando, no âmbito do discurso, o assentimento que é tácito a sua existência e conscientemente explícito ao seu eu pensante. Tampouco o indivíduo que tão só erra incide em paralaxe: o erro ainda é produto da convergência entre pensamento e consciência, ou melhor, surge ainda do empenho do sujeito para que seu pensamento se cale e a realidade fale por meio da sua consciência; [...] Muito diferentemente, a paralaxe cognitiva se revela um movimento da inteligência em outra direção, afinal a direção oposta: formulação teórica e experiência vivida não se estreitam, e sim se apartam repetida, metódica e estruturalmente (ROBSON, 2020, p.473-474).

Como fora expresso, a paralaxe consiste em uma espécie de “infidelidade involuntária”. Há uma gama de experiências humanas que são imprescindíveis do condicionamento fundamental da nossa corporeidade. Essa “essência” cartesiana fora construída a partir de um processo reflexivo dotado de “corpo”, “lugar”, “matéria”, sem os quais não haveria a possibilidade para tal abstração. Quando Oliveira (2020) afirma: “o indivíduo não pode crer realmente no que discursa”, ele está assegurando a existência de várias circunstâncias que condicionam um argumento que tenta refutá-las.

A ideia de que *possuímos* um corpo ao invés de *sermos seres encarnados*, choca-se com a estrutura material da realidade, cuja todos os seres humanos estão inseridos a partir da extensão dos seus corpos, além do reducionismo que será desenvolvido mais a frente em torno do mecanicismo corpóreo¹⁹ que, de alguma forma já fora também sinalizado por Descartes: “explicarei, em poucas palavras, a forma toda de que se compõe a **máquina** de nosso corpo.” (DESCARTES, 1979, p. 218 – **grifo meu**).

¹⁹ “Consiste na explicação das propriedades ou características de todo objeto, por referência não a um fim ou a uma função (como em Aristóteles), mas unicamente à disposição ou configuração das suas partes” (RAMOND, 2005, p.104).

Encontramos na paralaxe cognitiva de Descartes, a influência da inversão categórica postulada por Whitehead na seção anterior entre natureza e pensamento. A modificação figurará no primado do *pensamento ao fenômeno*. Ao colocar toda a realidade perceptiva em suspensão através da dúvida metódica, prescindindo de situações concretas, este entende que só a partir do exercício do ceticismo abstrato profundo, se é possível reconstruir um fundamento apodítico para a realidade.

Para Descartes, o “pensamento da coisa vista” é mais real do que “a coisa vista”, um caso concreto de paralaxe que abriu um fosso entre a consciência humana e o mundo sensível. Para Alquié (1986), a filosofia cartesiana consiste em um antinaturalismo heróico em relação ao mundo perceptivo em que, toda e qualquer tipo de apreensão imediata deve ser descartada. Nas palavras de Eloísa Benvenuti de Andrade: “Concordar com Descartes, dizendo que possuo certeza do meu pensamento de ver e não da coisa vista, e desta maneira separar ato e correlato natural reduzindo o mundo ao índice ‘pensamento de...’, é subestimar o mundo sensível” (ANDRADE, 2019, p.27).

Na virada para o século XX surge um conjunto de reflexões com a proposta de retorno à vocação original filosófica, sob a égide da frase: “*a necessidade de se retornar às coisas mesmas*”. Tal frase é por si só bastante sugestiva ao presente contexto que dimensiona a vocação filosófica não “às coisas mesmas”, mas a essência abstrata delas por parte do intelecto humano.

O território da experiência do conhecimento em Edmund Husserl terá na compreensão do “mundo da vida” a primeira estância destas “coisas mesmas”. É lá que se encontrarão algumas das suas intuições fundamentais para o presente debate: “tudo o que se expõe no mundo da vida como coisa concreta tem, obviamente, **uma corporeidade**” (HUSSERL, 2012 – **grifo meu**).

Com a proposta de equilibrar o pêndulo filosófico ante os debates existentes entre idealistas e realistas, racionalistas e empiristas, subjetivistas e objetivistas²⁰,

²⁰ “É bem exato caracterizar a filosofia [...] como a tensão permanente entre experiência e razão. Mas essa é ela própria uma experiência, e há mais gente disposta a fugir dela do que a aceitar de coração aberto as responsabilidades que ela implica. A modernidade inteira, de certo modo, é uma fuga, na medida em que começa por desativar a tensão cristalizando seus dois pólos em “estilos de pensamento” separados e estanques – racionalismo e empirismo – e termina, inevitavelmente, por sacrificar a inteligência humana no altar de uma concepção diminutiva tanto da razão quanto da experiência, reduzida a primeira à operação mecânica da técnica silogística e a segunda, a um recorte convencional ditado pelo ‘método científico’” (CARVALHO, 2015, p.11).

Husserl foca as suas observações no território da “*experiência*” em que sujeito e objeto esboçam suas correlações dinâmicas.

As abordagens destinadas às teorias do conhecimento na modernidade haviam fracionados os entes da sua experiência (sujeito e objeto) criando em torno de cada um, uma filosofia exclusivista e própria. Com Immanuel Kant (1724 – 1804), essa cisão ganhará os contornos de um “sujeito transcendental do conhecimento” (KANT, 2012) o desenvolvimento mais sofisticado das predileções “racionais” que se originaram com René Descartes.

A epistemologia kantiana exerceu influência significativa no debate científico intensificando cada vez mais o primado do pensamento ao fenômeno: “[...] em Kant há produção de conhecimento quando o sujeito, munido das condições da estética e da lógica transcendentais, é capaz de chegar ao entendimento mediante a unidade sintética de sua própria consciência, de modo a validar universalmente suas percepções sobre os fenômenos (expressão dos objetos) através dos conceitos” (MORAIS, 2006, p.45).

Husserl observa este território polarizado e propõe uma abordagem filosófica mais próxima ao fenômeno do conhecer²¹. Com a finalidade de tentar extrair a *essência* das coisas mesmas, colocadas ao sujeito enquanto objeto de investigação, julga que a ciência moderna se abstraiu do território fundamental para este exercício: o “mundo da vida” (*Lebenswelt*). Este é constituído por um tipo de precisão objetiva mais evidente e menos elaborada racionalmente. Nas suas palavras:

A ciência natural embora investigue a totalidade das realidades, **não trata do mundo da vida pessoal**, e mesmo a mais sutil teoria da ciência natural não dá conta do mundo da vida, simplesmente porque a direção temática que o pensamento do cientista natural segue em direção à realidade da vida é um caminho teórico, deixando desde o princípio essa questão de lado e apenas tratando disso a partir da tecnologia e a partir da aplicação da ciência natural à vida. (...) **O mundo da vida é o mundo natural na atitude da vida natural somos sujeitos vivos atuantes junto a outros sujeitos atuantes em um círculo aberto** (HUSSERL, 2006, p.374-75 – grifo meu).

²¹ No entanto, há uma série de estudos que propõe uma leitura idealista da fenomenologia Husserliana. Cf: MISSAGGIA, Juliana Oliveira. Redução, Intencionalidade, Mundo: a fenomenologia Husserliana como superação da oposição entre Realismo e Idealismo. **Tese (doutorado)** – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), Departamento de Filosofia, 2015.

O mundo da vida é formado pelo conjunto de vivências humanas “pré-científicas”, dotadas de uma “epistemologia oculta” (HUSSERL, 2006). Estas são assim definidas não em virtude da sua ausência de cientificidade, mas pela sua constituição enquanto pressuposto fundamental para todo o fazer reflexivo.

Dois autores gozam do status de influenciadores na definição husserliana do mundo da vida, são eles Ernst Mach (1838 – 1916) e Richard Avenarius (1843 – 1896). Há detalhes bem específicos relacionados aos embates que Husserl teve, em virtude da sua orientação filosófica fenomenológica, com as compreensões positivistas dos dois pensadores que não são muito importantes para o presente contexto. Por ora, importa frisar que dois conceitos formulados por Mach e Avenarius foram remanejados na compreensão husserliana evidenciada, termos estes que nos ajudam a entendê-la melhor:

A palavra *Lebenswelt*, mundo vivido, trazia, como todas as coisas fundamentais de Husserl, reminiscências de **Mach** e **Avenarius**. Mach falava de uma espécie de *natürliche Weltansicht*, isto é, de um **aspecto natural do mundo**. Avenarius falava de um *menschliche Weltbegriff*, ou seja, de um **conceito de mundo humano**. Com isso eles queriam resolver e salvar aquilo que era recusado pela cientificidade, na época, fundamentalmente pela lógica. Husserl, portanto, também nisso foi influenciado por esses autores (STEIN, 2004, p.23 – **grifo meu**).

Logo, o mundo da vida seria o campo próprio das vivências mais elementares em que todos os seres humanos se alocam. Dotado de um valor intersubjetivo, a vida é aqui compartilhada em torno de um conjunto de crenças e experiências comuns. Estas se constituindo como as realidades primeiras a toda proposta científica.

É a partir deste terreno, de orientações teóricas comuns a todos, que Edmund Husserl impugnará as frações idealizáveis que incorreram na compreensão da corporeidade humana, propondo-lhe novos olhares para o que chamou de “*corpo vivido*”.

As “ciências europeias”, termo utilizado por Husserl para denominar o conjunto teórico-metodológico das ciências modernas, haviam se afastado das reais condições e dilemas humanos que constituem a nossa existência concreta, subsumindo tudo isso a compreensões “fiscalistas” que em nada tangenciam com a nossa realidade mais fundamental:

Ela [a ciência] exclui de um modo inicial justamente as questões que, para os seres humanos nos nossos desafortunados tempos, abandonados às mais fatídicas revoluções, são as questões prementes: as questões acerca do sentido ou ausência de sentido de toda esta existência humana. (...) Que tem a dizer a ciência sobre a razão e a não razão, que tem ela a dizer sobre nós, seres humanos enquanto sujeitos desta liberdade? A mera ciência dos corpos obviamente nada, pois abstrai de tudo o que é subjetivo. (...) A verdade científica, objetiva, é exclusivamente a verificação daquilo que o mundo, de fato, é, tanto o mundo físico como o espiritual (HUSSERL, 2012, p.4).

A noção de corporeidade humana é capital para as intenções filosóficas de Husserl. O exercício de “voltar às coisas mesmas”, a retomada do território da experiência humana mais elementar como o primeiro território a ser analisado na produção do conhecimento, a radicalidade reflexiva em torno do mundo da vida, lhe proporcionou uma compreensão sobre o corpo bastante diferenciada da visão cartesiana. Corpo e “percepção do real” passam a integrar a mesma dinâmica conceitual.

O corpo é, em primeiro lugar, o meio para toda percepção; ele é o órgão da percepção e está envolvido necessariamente em toda percepção. (...) A possibilidade de experiências dizem respeito ao curso espontâneo de atos de sensação atuais, os quais são acompanhados por séries de sensações cinestésicas e são dependentes delas do seguinte modo: com a localização das séries cinestésicas em membros móveis do corpo está o fato de que em toda percepção e exibição perceptual (experiência) o corpo está envolvido enquanto um órgão de sentido móvel, como movente livre da totalidade dos órgãos sensórios, e com isso também está dado o fato de que, nesta fundação original, tudo o que é uma coisa real no mundo circundante do ego tem relação com o corpo. Além disso, obviamente conectada com isso, está a distinção que o corpo adquire enquanto o portador do ponto zero de orientação, o portador do agora e do aqui, a partir do qual o ego intui o espaço e o mundo dos sentidos como um todo. **Assim, cada coisa que aparece tem eo ipso uma orientação em relação ao corpo,** e isso refere se não somente ao que aparece atualmente, mas também à toda e qualquer coisa que possa aparecer (HUSSERL, 2006, p.56 – grifo meu).

Como fora frisado anteriormente: “tudo o que se expõe no mundo da vida como coisa concreta tem, obviamente, uma corporeidade” (HUSSERL, 2012). A atenção dada a essa condição fundamental da experiência humana salientou na compreensão de Husserl que é através dos nossos corpos que integramos o mundo

da vida. Não há percepção da realidade sem percepção corpórea. O corpo é o sinalizador do “agora” e do “aqui”, dito de outro modo, ele orienta nossas relações temporais e espaciais.

A percepção das coisas através dos dados do sentido, assim como o exercício de “movimentar-se” em torno do objeto no afã de perceber seus incontáveis aspectos, são formas abertas à cognição pelo corpo. Tal corpo, movido pelo ego (consciência, alma...) não pode ser definido apenas enquanto “coisa física”, “orgânica”, dotado de estruturas biológicas ou matematizáveis. Este é “corpo vivido”, munido dos significados oriundos da intersubjetividade pertencente ao mundo da vida e das intenções da consciência.

A noção de intencionalidade em Husserl está relacionada com o seu método fenomenológico denominado de *Epoché*. Trata-se de reduzir a experiência comum não a um ceticismo descabido e abstrato como fizera René Descartes, mas suspender os juízos ingênuos frente ao mundo concreto. Tal empreendimento não consiste em uma atividade reduzida a uma reflexão abstrata cuja, a percepção corpórea não seja fundamental, relegada a segundo plano em virtude do “primado do pensamento”, mas há uma atitude mais próxima da máxima fenomenológica: “a necessidade de se voltar às coisas mesmas”.

Na epoché, o filósofo descobre aquilo que diz respeito à estrutura transcendental da experiência do conhecimento, ou seja, o que há de evidente, precedente ao fenômeno da cognição do objeto pelo sujeito. Aqui, percebe-se que a consciência é sempre “consciência de alguma coisa”, uma intencionalidade naturalmente direcionada ao objeto externo ao pensamento.

Tomar o corpo nas medidas convencionalmente cartesianas, no que diz respeito a “extensões calculáveis”, “maquina” (*Körper*), é abster-se da sua condição concreta, aberto a sensoridade e aos movimentos necessários para a compreensão do mundo real em sua conexão com a intencionalidade da consciência humana (*Leib*). O corpo vivido é, assim como todos os outros objetos, detentor de características físicas, mas não só. Ele é o corpo que pode ser visto, ao mesmo tempo em que é o “corpo que vê”; ativo e passivo no campo das percepções.

Nosso corpo não é vivenciado como vivenciamos qualquer outra coisa. Ele não está apenas mais próximo de nós, ele é o “nosso corpo”. Há aqui uma “unidade real

entre duas unidades distintas” (HUSSERL, 2006): ego e corpo, plenificam-se em torno da nossa identidade central. Sobre esta natureza psicofísica do corpo:

Dizer que esse ego, ou alma, tem um corpo não significa apenas que existe uma coisa física material que iria, através de seus processos materiais, apresentar condições reais para ‘eventos de consciência’ ou mesmo que em seus processos ocorra a dependência de eventos de consciência com um ‘fluxo de consciência’. A causalidade, se é para tomar o mundo em seu sentido pleno, pertence à realidade, e os eventos de consciência fazem parte da realidade apenas enquanto estados psíquicos ou estados de um ego psíquico. A alma e o ego psíquico ‘tem’ um corpo; há uma coisa material, de determinada natureza, que não é mera coisa material mas é um corpo Leib), ou seja, uma coisa material que, enquanto campo de sensações e fluxos de sentimentos, enquanto conjunto dos órgãos dos sentidos, e enquanto parte fenomenal e contraparte de todas as percepções de coisas (...), configura um componente fundamental da doação real da alma e do ego (HUSSERL, 2006, p.157).

A fenomenologia da percepção de Edmund Husserl elenca como fundamental para a sua filosofia a noção de corporeidade do sujeito. As categorias de “sensação” e “movimento” são condições fundamentais para as experiências perceptivas, indispensáveis no processo de aquisição do conhecimento. A distinção entre *Körper* (corpo físico) e *Leib* (corpo vivo) trás à reflexão as relações encontradas entre o corpo e os objetos físicos (primeiro), relação tomada pelos paradigmas cartesianos, assim como, entre a corporeidade e a consciência (segundo), visão mais aberta ao fenômeno da subjetivação corpórea.

De inspiração Husserliana, outra compreensão sobre a corporeidade humana de caráter mais aberto às condições naturais da nossa experiência fora elaborada pelo filósofo francês Maurice Merleau-Ponty. Este toma a condição humana não em termos separatistas entre alma e corpo, organismo e mente, idealismo e materialismo, pensamento e fenômeno. É no mundo sensível, pré-reflexível, questionado por Descartes e ressaltado por Husserl, que Merleau-Ponty irá ancorar a consciência mais fundamental da realidade que nos cerca:

Voltar às coisas mesmas, significa voltar a este mundo antes do conhecimento e do qual o conhecimento fala constantemente, à vista do qual toda a determinação científica é abstracta, signitiva e dependente, como a geografia à vista da paisagem onde primeiro aprendemos o que é uma floresta, uma pradaria ou um rio (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.111).

Para este, o ser humano precisa ser compreendido em termos de *fenômeno corporal* ou *corporeidade*, uma precisa integração entre expressividade, palavra e linguagem. Para Esther Grossi, doutora em psicologia cognitiva pela Universidade de Paris, o sentido do corpo em questão está em uma relação de distinção estabelecida com o “organismo”.

Mas, qual é a diferença entre o organismo e o corpo? Uma mão é organismo enquanto estiver simplesmente sendo vista como um pedaço de alguém. No momento em que fizer um gesto de adeus ou um gesto de OK, já não é mais organismo; trata-se de uma manifestação do corpo. O corpo é a forma como o organismo atua. Pode-se comparar o organismo a uma tela e o corpo, à imagem que a inteligência e o desejo projetam sobre essa tela. (GROSSI, 1990, p.48).

Merleau-Ponty consagrou seus estudos em torno do fenômeno da percepção em seu primado cognitivo. Para o filósofo: “Ora, há um ato humano que de um só golpe atravessa todas as dúvidas possíveis para instalar-se em plena verdade: este ato é a **percepção**, no sentido amplo de conhecimento das existências” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 71 – **grifo meu**).

Merleau-Ponty tem a pretensão de problematizar a bifurcação filosófica formada entre intelectualistas e empiristas. Trata-se de extensas tradições intelectuais cujas, os primeiros irão desde os racionalistas gregos, com acentuada consideração em René Descartes, e os segundos tendo uma forte expressão entre os filósofos céticos ingleses. Os intelectualistas colocam o primado da realidade no pensamento e o os segundos, na experiência²². Com a pretensão de refutar essa dualidade, a sua obra *A fenomenologia da percepção*, apresenta o ato perceptivo como o real fundamento da consciência, tendo como lugar de origem: o corpo na sua abertura ao mundo sensível.

A intencionalidade no corpo ao invés da *intencionalidade na ideia* de consciência é o fator que para ele quebra a incomunicabilidade do sujeito cartesiano com o universo das sensações. Grosso modo, o filósofo inverte as compreensões de Descartes ao tomar a subjetividade do corpo como seu ponto de partida,

²² Para uma excelente abordagem e crítica a essa dicotomia, acentuada no período moderno, conferir o ensaio: “A dialética simbólica”, In: CARVALHO, Olavo de. **A dialética simbólica**: estudos reunidos. Campinas, SP: Vide Editorial, 2015.

desvencilhando este do seu caráter de *res-extensa*, atribuindo-lhe características do cogito cartesiano.

São nos conceitos de *corpo próprio* e *corpo vivido* que se encontram as teses fundamentais de Merleau-Ponty sobre a corporeidade humana. Em contraste com determinadas abordagens anatomo-fisiológicas que tomam o corpo “morto” ou um “organismo” como objeto de sua investigação, o corpo será abordado aqui na sua participação no fenômeno humano, em sua vivência objetiva e subjetiva. É a corporeidade de uma consciência encarnada, de uma pessoa concreta que será investigada.

A tentativa de se compreender a corporeidade para além do binômio “em si” (objetificação total) e “para si” (subjetivação radical) consiste no empreendimento do filósofo que percebe um “movimento corporal” entre estas duas polaridades. O corpo é para mim objeto de reflexão e, também condição para a reflexividade. Um intenso intercâmbio entre “ideia” e “existência”.

É na *vivência do meu corpo* no mundo sensível que se dá a estrutura fundamental da experiência em que, a objetualização da minha carne, sob certos aspectos, me é apresentada também enquanto força subjetiva:

Movo os objetos exteriores com o auxílio de meu próprio corpo que os pega em um lugar para conduzi-los a outro. Mas ele, eu o movo diretamente, não o encontro em um ponto do espaço objetivo para levá-lo a um outro, não preciso procurá-lo, ele já está comigo – não preciso conduzi-lo em direção ao termo do movimento, ele o alcança desde o começo e é ele que se lança a este termo (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 141).

As compreensões de Edmund Husserl e Merleau-Ponty são fundamentais para a presente tese, sobretudo por que ela encampa um tipo de compreensão basilar que está na origem do embate aqui levantado entre humanismo e pós-humanismo. O entendimento formulado em torno da ideia de uma subjetividade do corpo que se abre e se integra ao mundo exterior, mundo este responsável por condicionar as reflexões mais elementares sobre qualquer ciência, forjando no indivíduo a ideia de uma totalidade mais abrangente, sob a qual a sua consciência deve ser constituída, é de capital importância para a avaliação da “hipótese corpórea” em seu caráter abstrato, colocado nesta pesquisa como anteposto ao corpo concreto.

Nossos corpos não consistem apenas em um conjunto de funções calculáveis que, podem ser replicadas em máquinas através de algoritmos desenvolvidos. Mas dimensões reais e totalizantes que configuram de uma maneira muito peculiar nossa forma de estar no mundo.

Ao prescindir do mundo sensível e com a finalidade de se buscar um fundamento para a realidade, René Descartes acaba por abstrair-se da situação real do homem no mundo, aberta pelas suas circunstâncias corpóreas. A “carne” merleau-pontyana, em sua integralidade com o mundo sensível de Husserl, nos indica a realidade primeira sob a qual qualquer edifício científico-reflexivo deve ser construído: “Na filosofia de Merleau-Ponty, ver é corresponder a certa proposta do mundo, adotando certa maneira de existir, ou seja, é estar em comunhão com o objeto do mundo, supondo disso a abertura ao real e ao mundo” (ANDRADE, 2019, p.27).

As discussões levantadas em torno do corpo próprio e do corpo vivido indicam o assento fundamental para a compreensão dos conceitos de pessoa e humanismo. Posteriormente, defenderei que a linguagem religiosa sobre a nossa “presença” no corpo, sobretudo encontrada na teologia cristã (corpo de Deus), fecundará esta noção de corpo vivido, na tensão com a proposta do corpo pós-humano. A tese defenderá este intercâmbio semântico no sentido de complementar e potencializar um sentido para os nossos corpos inexistente nas filosofias de Husserl e Ponty, e que se apresentou de uma forma legítima ao exercício sugerido de administração de controversias envolvendo a questão pós-humana.

2.3 A NATUREZA HUMANA E A QUESTÃO DA PESSOALIDADE

O extenso debate em torno do significado do corpo enfatizado nas filosofias de Edmund Husserl e Merleau-Ponty é de caráter indispensável para as reflexões que versam sobre a questão da natureza humana. São sempre seres “encarnados” (no sentido merleau-pontyano, ou seja, tendo os seus corpos integrados à realidade sensível e a toda sua dinâmica cultural de estarem no mundo) que pensam sob que termos as suas experiências são fundamentais para o que, em vários momentos na história do ocidente, se convencionou chamar de “humanismo”.

Corpo e natureza humana na história do conceito de humanismo permanecem de alguma forma atados, com enfoques diferentes em determinados momentos, mas ligados pela compreensão pedagógica, ainda muito forte no início do século XX, sobre a “formação do indivíduo”. Mais tarde, ao surgirem os primeiros insights no que diz respeito à “obsolescência do corpo” atrelada a possibilidade de uma “nova condição humana”, observar-se-á uma nova dinâmica em torno da cisão cartesiana levada as suas últimas consequências.

As estruturas de *condicionamento* e *liberdade* que perfazem a constituição existencial dos indivíduos são os dois grandes pólos sob os quais, se desenvolvem uma infinidade de compreensões, nunca totalmente convergentes, mas sempre em tensão, em torno do que seria a natureza humana. A ideia que estamos limitados de forma irreversível a uma série de condições ao mesmo tempo em que, somos a única espécie capaz de vivenciar, sob todos os aspectos, o sentido mais amplo da palavra “liberdade” é o eixo, cujo toda a conceituação possível irá se mover.

Nenhuma formulação sobre o significado da natureza humana será logicamente simples, uma vez que para além da constatação destas estruturas antípodas, estão as inúmeras teorias sobre *perfeição* e *imperfeição* que as acompanham.

A ideia de que somos seres “vocacionados” para à razão, que vigorou fortemente na cultura ocidental desde o surgimento da filosofia, tende a ver estas estruturas de uma forma razoavelmente harmonizável no exercício da busca de virtudes. O caminho da perfeição seria um horizonte possível, desde que fosse acompanhado pelas disciplinas e esforços necessários para uma vida “virtuosa” ou “equilibrada”, distante dos “extremos” onde se encontram os “vícios” (na tradição grega o contrário da virtude).

Ainda que a ideia fosse a muito já questionada, foram nas agudas palavras do filósofo alemão Arthur Schopenhauer, que uma dimensão “escondida” da natureza humana, nada racional, fora posta para fora. Todo conjunto de incoerências atreladas a nossa espécie, que todas as tradições espirituais já haviam registrado sua origem (pecado original, maldições, desobediência aos deuses), ganha naquilo que o filósofo chamou de “Vontade”²³ sua tradução secular.

²³ “[...] A Vontade também é ativa sem nenhum conhecimento. O pássaro de um ano que não tem representação alguma dos ovos para o qual constrói o ninho; nem a jovem aranha tem da presa para a qual tece uma teia [...]. Nas ações desses animais, bem como em outras, a Vontade é sem dúvida

O caminho para a busca da razão, pavimentado pelas nossas disciplinas e esforços que observa em nossas limitações e possibilidades um destino virtuoso, é atravessado pela “vontade irracional” que não poucas vezes, reorienta a nossa trajetória anteriormente almejada. A “vontade” Schopenhaueriana tornou-se inclusive, o principal ponto de partida para os desenvolvimentos posteriores por parte da psicanálise, em torno de uma série de condicionamentos inconscientes e irracionais que todos os seres humanos estão submetidos mesmo que não saibam.

As teorias sobre a possibilidade e a impossibilidade de aperfeiçoamento humano disputam a tutoria da nossa condição com as suas incansáveis tentativas. Nunca chegando a um denominador comum, elas se movem visando lançar luzes na compreensão do que somos, sempre tomando os dois pontos fundamentais de condicionamento e liberdade como estruturas ainda mais específicas que precisam dar conta.

Sob a configuração destes condicionamentos estão: as dimensões da experiência humana interpretadas por uma ótica fisiológica, semelhante aos outros seres vivos do mundo natural (condicionamento). E à ênfase que recai sobre o desenvolvimento da espiritualidade, consciência, subjetividade e moralidade dos seres humanos no transcurso da história (liberdade).

O humano, enquanto ser-no-mundo livre, se indispõe as circunstâncias naturais e não-naturais que o condiciona, extraindo desta tensão, outro binômio fundamental para a presente discussão: *a ordem da experiência e a experiência da ordem* (RUIZ, 2006, p.13). É a compreensão desta complexa “estrutura” que integra as dimensões sensíveis abertas pelo corpo (ordem da experiência) e as cognitivas (experiência da ordem), juntamente com o ordenamento ensejado proveniente das discussões travadas em torno do primado, ora do nosso condicionamento natural, ora da liberdade subjetiva, que irá fundamentalmente subsidiar as discussões relacionadas à natureza humana²⁴.

ativa; porém se trata de uma atividade cega, que até é acompanhada de conhecimento, sem no entanto, ser conduzida por ele. [...] Em nós, a mesma Vontade também atua cegamente e de diversas maneiras; [...]” (SCHOPENHAUER, 2005, p.173, 174).

²⁴ Do primeiro parágrafo até aqui estão os argumentos que desenvolvi sobre o que seria a “natureza humana”. Julgo que a leitura atenta as discussões apresentadas permitirá o real entendimento deste conceito, a despeito dos que acreditam que não há mais a possibilidade de discuti-lo. A presente tese se coloca entre: os que acreditam que o conceito exige uma estrutura rígida como dado fundamental, sobretudo em virtude da semântica “natureza” e entre os que advogam pela total desnuclearidade de qualquer essência humana, dado o nosso constante devir histórico. A máxima que ficara conhecida nas palavras de Jean Paul Sartre, mas que encontra na filosofia espiritualista de Louis Lavelle seu

Na história do desenvolvimento deste conceito, há compreensões sob as quais o pêndulo se inclina mais para uma orientação determinista (Ciências Naturais), ou com o enfoque mais subjetivo (Ciências Humanas). Grosso modo, a clássica dicotomia corpo/espírito perfaz os dois grandes lócus de concentração destes dois pólos cujos, o conceito de natureza humana orbitará: as ciências naturais, dedicando-se ao corpo enquanto organismo, e as ciências humanas tomando as relações individuais e coletivas em torno da subjetividade.

A problematização desenvolvida em torno das neurociências, sobretudo na centralidade que elas obtiveram nos últimos 20 anos, permitiu uma significativa emergência de discussões sobre em que medida as relações neurológicas²⁵ são exclusivamente suficientes na composição da nossa natureza. A replicação destas relações em máquinas, exponenciaram não apenas aquilo que Santaella (2003) define como *extra-somatização do cérebro humano*²⁶, mas a compreensão de que o humano em si nada mais é do que um *conjunto orgânico de funcionalidades*.

Há uma infinidade de autores que desde a segunda metade do século XIX, muitos destes calcando suas teorias em bases darwinistas, definem em termos de “naturalidade animal” as diferenças significativas da espécie humana.

O afeto pessoal, na teoria do apego de John Bowlby (1988), consiste em produtos filogenéticos da nossa necessidade por uma “base segura”. O desenvolvimento artístico, em Steven Pinker (1998) e Geoffrey Miller (2000) como frutos de uma seleção natural em nível sexual. Para Richard Dawkins (2007), desde que concebamos a nossa cultura como um “organismo individual”, podemos interpretá-la totalmente como “memes autorreplicantes”, entidades mentais responsáveis por gerar ideias que vão se autorreplicando na mente dos indivíduos.

Estas equiparações restritas da nossa natureza com a do mundo animal, ganhou conotações mais sofisticadas com o reducionismo genético da constituição humana desenvolvido nos últimos anos. Tal reducionismo recebe influência da

desenvolvimento mais profícuo, por caminhar pari-passu com a linguagem religiosa que aqui será defendida, indica o percurso teórico mais adequado sobre o significado do que somos: “Tornar-te aquilo que és”.

²⁵ No ano de 1990, George W. Bush declarou publicamente ser a “década do cérebro” (BUSH, 1990).

²⁶“Foi a partir da revolução industrial com as suas máquinas capazes de produzir e reproduzir linguagens, entretanto, que o crescimento do cérebro, fora da caixa craniana, veio encontrar sua exponenciação, tal como se manifesta nas diferentes formas de registro e eternização de signos visuais e auditivos: foto, cinema, fonógrafo, gramofone (SANTAELLA, 2003, p.221)”.

presente “era da informação”²⁷ e tende a tomar toda e qualquer estrutura, seja viva ou inerte, como um “conjunto de mensagens programadas”.

Toda a singularidade da pessoa e do corpo humano é esvaziada em nome deste novo padrão de medida cujo: “[...] a natureza e a posição dos elementos que a constituem, átomos ou moléculas, resultam de uma escolha entre uma profusão de possíveis. Por transformação isomorfa de acordo com um código, tal estrutura pode ser traduzida em um outro jogo de símbolos” (JACOB, 1970, p.271-72 – tradução nossa²⁸). A natureza humana passa a ser objeto de uma razão instrumental puramente concebida dentro de finalidades funcionais.

O humano concreto e intersubjetivo passa a ser trocado por uma mensagem abstrata, diluído em sua programação genética. O “gene” se transformou no equivalente secular da “alma” conforme algumas tradições religiosas assim a concebiam. Aquilo que até certo tempo era encarado como um conjunto de virtualidades tornou-se para muitos biólogos um esquema pré-determinado, não muito diferente dos instintos animais.

Para o filósofo britânico Roger Scruton (1944 – 2020), tal empreendimento é nomeado de “charme do desencanto”:

As explicações científicas da vida moral com frequência exibem aquilo que chamo de “**charme do desencanto**”, o apelo que nasce ao se remover aquilo que nos distingue como seres humanos. Ponha de lado o que justamente precisa ser explicado – a generosidade humana –, encontre algo que se pareça um pouco com ela – a suposta divisão da presa pela fêmea do morcego-vampiro – e descreva o comportamento animal num linguajar adequado ao exemplo humano (como um “presente” para “outro”) e por um breve momento talvez pareça que você encontrou a explicação. A mulher que dá o seu tempo e o seu dinheiro ao hospital está fazendo o que a fêmea do morcego-vampiro supostamente estaria fazendo quando dá o sangue que coletou a seu próximo menos afortunado pendurado ali perto. O soldado que dá a sua vida por seu pelotão e a formiga que morre defendendo o formigueiro estão fazendo exatamente o mesmo – aplicando uma estratégia reprodutiva de sucesso vinda dos genes que a isso os compelem (SCRUTON, 2015, p.49 – **grifo meu**).

A ideia de reduzir: a linguagem humana, as emoções sociais e as estratégias cooperativas à condicionamentos genéticos, saltos evolutivos ou a determinadas

²⁷ Trabalhar-se-á melhor a ideia de “era da informação” no próximo capítulo.

²⁸ “[...] la nature et la position de ses éléments constitutifs, atomes ou molécules, résultent d'un choix parmi une multitude de possibles. Par transformation isomorphe selon un code, une telle structure peut être traduite en un autre ensemble de symboles”.

circunstâncias adaptativas que as criaram, nada mais é do que simplificar o complexo comportamento humano ou superestimar o comportamento animal.

Para Scruton, a motivação moral dos nossos atos recebe seu real sentido na noção de *interpessoalidade* que impera em todas as civilizações humanas: “aquele que é movido a agir certo, independentemente do custo, está observando a sua própria ação do lado de fora, como veria a ação de outro, como uma ação obrigatória para ele” (SCRUTON, 2015, p.48).

Essas pretensas explicações comparam a conduta humana à animal dando uma descrição absolutamente superficial de ambas. Em particular, elas descartam a *intencionalidade* radicalmente distinta da resposta humana. A generosidade humana é mediada por conceitos como **dom, sacrifício, dever, santidade** – conceitos que pressupõe o reconhecimento do eu e do outro, além do senso, específico dos seres racionais, de responsabilidade por aquilo que se é e que se faz e que os obriga a refletir sobre essas coisas. O surgimento desses conceitos é o que mais pede explicação, já que eles criam aquilo que parece um abismo intransponível na história evolucionista. Não se transpõe esse abismo por uma mera descrição equivocada do comportamento que o cria (SCRUTON, 2015, p.50 – **grifo meu**).

A existência destas dimensões na constituição humana evidencia uma “fratura”, pois, conseguimos nos “desprender” da funcionalidade orgânica, nos relacionando também com outros seres “desprendidos”: “O sujeito é um ser fraturado pela fenda que o atravessa distanciando-o do mundo e contrapondo-o à alteridade. Essa fratura retirou ele do mundo natural dos instintos programados e o trouxe para o confronto com a alteridade e a autoconsciência” (RUIZ, 2006, p.75).

Segundo Scruton, essa fratura evidencia a nossa “pessoalidade” categoria fundamental que “emerge” do nosso organismo humano, não totalmente distinto dele, mas também não redutível.

Grosso modo, é na definição de pessoa segundo Boécio: “substância individual de natureza racional”, que encontramos a grande matriz da maior parte das definições surgidas desde a antiguidade tardia ao período moderno. Provocado pelas discussões que formaram os Concílios de Éfeso (431) e Calcedônia (451) em torno da natureza da pessoa de Jesus Cristo, Boécio irá por muitos anos laborar sobre esse conceito tendo por finalidade a questão da cristologia.

A palavra “pessoa”, vinda originalmente do termo “*persona*”, tinha o seu significado atribuído a “máscara” e aludia a encenação que ocorria nos teatros

antigos. No contexto dos primeiros concílios ecumênicos, o termo passou a não mais representar algum designo claro a natureza humana e teve o seu sentido substituído por “*hypóstasis*” (hipóstases). Este último indicando algo equivalente a “subsistência”, “individualidade”.

Partindo do repertório aristotélico, Boécio afirma que o termo “pessoa” é da ordem das substâncias e não dos acidentes, apontando com isso uma definição que lhe atribui uma estrutura de necessidade. Avançando em sua depuração conceitual o filósofo entende que: “[...] Se a pessoa se dá tão só nas substâncias e estas, racionais, e toda substância é natureza e não se dá nos universais, mas nos indivíduos, oferecemos como definição de pessoa: **pessoa é a substância individual de natureza racional**” (BOÉCIO apud FAITANIN, 2006, p.54 – **grifo meu**). Boécio elabora um tipo de definição quase que universal que é absorvida em todo o repertório posterior dentro das ciências humanas.

Atrelado a essa definição, Roger Scruton vai refinando sua perspectiva dialogando muito fortemente com o conceito já visto de “Mundo vivido”:

Talvez a personalidade seja um traço “emergente” do organismo dessa forma: não algo para além da vida e comportamento em que a observamos, mas também não redutível a eles. A personalidade emerge quando é possível identificar-se com um organismo de um modo novo – o modo das relações pessoais (SCRUTON, 2020, p.31).

É no território da interpessoalidade, composto pelas relações morais entre indivíduos, obrigações sagradas, autoconsciência, que a natureza humana se distingue das dos demais seres vivos. A relação “Eu-Você” é capital nesse processo, pois trás a lume as intenções dispostas entre indivíduos, sobre as quais somos “uns” para os “outros”: “eu” para mim e, um “você” para o outro que interage. Autoconsciências que se confrontam mediante a justaposição das nossas presenças. É na dinâmica da alteridade que o conceito de pessoa irá fundar-se, e este por sua vez está nas bases das narrativas humanistas.

As instituições humanas mais importantes para a nossa condição: lei, religião, relações de parentesco, moralidade, sexualidade, emergem dessa interação radicada nas intenções que dispomos livremente uns aos outros. Tal dinâmica, não pode ser confundida com “sensações” específicas provenientes da genética, sobre

as quais podemos identificar até “zonas de satisfação”, mas nunca o objeto real sobre qual dirigimos nossa intenção²⁹.

Essa interação nos convida a “obrigar-nos livremente” uns aos outros em torno de interesses mútuos, responsáveis por fundar as experiências fundamentais tomadas por Scruton nas palavras: *dom, sacrifício, dever e santidade*. Neste processo, a corporeidade humana possui um lugar fundamental. Para o autor, tal centralidade pode ser observada no trato específico que damos aos nossos “rostos”, fontes imprescindíveis da nossa personalidade.

É na ideia do “rosto da pessoa humana” que chegaremos aos maiores patamares dessa alteridade. É nesta parte do nosso corpo que: “[...] a intenção está inscrita, na forma de palavras, de olhares, de acenos e de meneios. Quando lemos o rosto, estamos cientes disso. É nas expressões faciais que está o significado; por isso, elas servem como sinal natural dos estados de espírito **autoconscientes e interpessoais**” (SCRUTON, 2015, p.109 – **grifo meu**).

É nesse mundo dos “sujeitos” que estamos situados e não na objetualidade radical preconizada nas ciências naturais nos termos de funcionalidade humana enquanto funcionalidade orgânica. O binômio “Eu-Você” é a condição sob a qual emerge nossa natureza humana pessoal.

Cada um de nós começa a assumir a responsabilidade pelo que somos, e fazemos, e sentimos. E por gradações a nossa responsabilidade mútua é tramada na relação entre nós, até o ponto onde assumimos múltiplas obrigações e compromissos que distinguem as comunidades humanas de todas as redes sociais que observamos. Geramos entre nós o que Searle chamou “poderes deônticos”, preenchendo nosso mundo com obrigações que não existiriam se não fosse por nossa capacidade de inventá-las, aceitá-las e impô-las (SCRUTON, 2015, p.59-60).

²⁹ Para Scruton, inclusive, este é o cerne do desejo sexual, descentrado na pornografia sob os seguintes aspectos: “Vários escritores chamaram atenção para a objetificação do outro, e das mulheres em especial, no uso de imagens pornográficas. Há um fundamento nas queixas, que têm raízes nas intuições kantianas que animaram a nossa visão de mundo secular desde o iluminismo. Mas penso que as queixas não chegam ao cerne do assunto. O verdadeiro mal da pornografia não reside em retratar outras pessoas como objetos sexuais, mas no descentramento radical que promove nos sentimentos sexuais do observador. Louva a excitação sexual sem a relação Eu-Você e dirige a uma cena sem nome de excitação mútua, em que a citação também é despersonalizada, como se fosse uma condição física, não uma expressão do self. Esse descentramento da excitação e desejo os transforma em coisas que acontece a mim, ocorrendo sob a luz crua de uma tocha voyeurista, em vez de serem parte do que eu sou para você, e você para mim no momento da intimidade” (SCRUTON, 2020, p.62).

No que tange as formulações teóricas mais abstratas, está o infundável debate em torno de um suposto “essencialismo” ou “não essencialismo” da natureza humana. O primeiro, afirmando que existe uma essência universal, possibilitando um conjunto de experiências abrangentes e universais a toda a espécie. Aproximando-se, sob certos aspectos, do conceito aristotélico de natureza³⁰.

O segundo, mais exponencialmente desenvolvido no mundo cultural do século XX, alegando que toda a tentativa de erigir princípios fundamentais para a definição do humano consiste em uma sofisticada forma de violentar nossas condições concretas e diversificadas, tendo em vista hegemonias culturais específicas.

O caráter das argumentações desenvolvidas em torno da presente tese não visa solucionar este impasse que, diga-se de passagem, suponho que nunca será solucionado. Como sugeri na nota de rodapé 24, o aforismo atribuído a Jean Paul Sartre (1905 – 1980), mas que encontra no filósofo espiritualista francês Louis Lavelle (1883 – 1951) um maior respaldo filosófico: “Torna-te aquilo que és”, nos traga alguma pista em como administrar a presente controvérsia que, sem sombra de dúvida, integra de forma simultânea o percurso do desenvolvimento humano.

Por ora, concludo a presente seção reiterando o caminho até aqui defendido: uma possível definição do conceito de natureza goza de uma prerrogativa ontológica externa ao pensamento humano, consistindo em uma primeira intuição possível para pensarmos o sentido da nossa corporeidade, dado o seu caráter material externo a subjetividade.

Entender a nossa corporeidade nestes termos é ao mesmo tempo assumi-la no contexto de um mundo intersubjetivamente construído em que esta dimensão externa é envolvida nas interações encontradas num tipo de sociabilidade cultural de natureza pré-reflexiva (no sentido de Edmund Husserl) que determina as condições fundamentais necessárias para todo o tipo de desenvolvimento teórico.

Estas duas conclusões são imprescindíveis para uma formulação satisfatória do que seja a natureza humana, defendida na presente seção em torno do conceito de “pessoa”, categoria que “emerge” da nossa estrutura corporal situada nas reflexões aqui já apresentadas.

³⁰ “uma conjunção de três (não apenas duas) condições: a primeira condição estabelece que a natureza é um tipo de causa; a segunda condição diz respeito à relação entre a natureza e a coisa natural que a tem como princípio e causa; a terceira condição diz respeito à relação entre a natureza e as propriedades que, enquanto causa, ela instila na coisa natural” (ANGIONI, 2010, p.521).

2.4 “HUMANISMOS”: AS EXPERIÊNCIAS HUMANAS EM TORNO DA “PESSOA”

Antes de se debater com todas as dificuldades existentes em torno de uma definição possível para o termo “pós-humanismo”, se faz necessário apontar para outro labirinto semântico que o precede. Conforme veremos, a definição mais abrangente que se pode fazer em torno do conceito de humanismo implica em levarmos em consideração, o maior número possível das dimensões da experiência humana, articulando cada uma especificamente, em torno de uma *constituição estrutural com pretensões universais*. Dito de outro modo, pensarmos o valor do homem, potencialmente universal, em uma totalidade articulada com suas realidades contextuais específicas: econômica, religiosa, artística, política, orgânica.

O termo humanismo surge na Itália na segunda metade do século XIV, entre alguns autores ligados a Literatura, Filosofia e Teologia³¹. Grosso modo, para a análise da presente tese, o termo humanismo pode ser definido sob duas grandes classificações³²:

A primeira, como um movimento mais abrangente, ligado a todas as épocas históricas com a finalidade de preservação e exaltação da experiência humana. Nesta abordagem o humanismo cristão tem desempenhado uma considerável influência no Ocidente retomando valores da cultura clássica como próprios da tradição cristã, por exemplo, os valores: “verdade” e “virtude” (DAWSON, 2016; ROBERTS, 1985).

A segunda definição trabalha com um sentido mais histórico cultural do termo compreendido a partir do Renascimento³³ e das novas descobertas e saberes

³¹ A utilização do termo parece se iniciar com Francesco Petrarca (1304-74). Os principais humanistas italianos são: “Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1374-1444), Lorenzo Valia (1407-57), Giannozzo Manetti (1396-1459), Leonbattista Alberti (1404-72), Mario Nizolio (1498-1576). Entre os humanistas franceses: Charles de Bouelles (1470 ou 75-1553), Petrus Ramus (1515-72), Michel E. de Montaigne (1533-92), Pierre Charron (1541-1603), Francisco Sanchez (1562-1632), Justo Lipsio (1547-1606). Entre os espanhóis, lembramos Ludovico Vives (1492-1540) e, entre os alemães, Rodolfo Agrícola (1442-85)” (ABBAGNANO, 2007, p.519).

³² As duas classificações citadas não são as únicas na história do conceito. Cf: NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismos**: introdução à antropologia filosófica. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

³³ Aponto aqui a brilhante citação de Otto Maria Carpeaux, importante crítico literário austríaco naturalizado brasileiro, quanto a amplitude conceitual que fora tomada a noção da *experiência humana* no século XV: “Os novos ‘clérigos’ que substituem os da Igreja no serviço da nova aristocracia são os humanistas. À transformação do individualismo econômico da burguesia italiana em individualismo literário corresponde a transformação do clero revoltado da Idade Média italiana em *Intelligentzia*. Os humanistas fornecem as ideologias à República, considerada como obra de arte política, e ao desenvolvimento harmonioso do indivíduo; justificam a nova mentalidade pela citação

provenientes da modernidade, assim como também de algumas revisões críticas concernentes a centralidade do racionalismo moderno (BILLANOVICH, 1996).

Numa possível discussão em termos de humanismo, humanidade e filosofia da história, tríade fundamental nas discussões que se seguirão, Franco (2019) aborda a possibilidade desta tentativa conceitual sob os seguintes termos:

Um exemplo claro que demonstra o problema é o uso que se pode fazer do termo 'humanidade'. Mesmo quando não se busca uma antropologia filosófica deliberada, a ideia de uma humanidade 'universal' tende a evocar, em seu raio de significação, todas as potencialidades da espécie humana atualizadas e ainda por atualizar. Ora, o que seria isso senão a expansão do horizonte teórico de modo a englobar o horizonte temporal de toda história humana? É claro que o termo 'humanidade' também pode escapar dessa significação abrangente no seu uso corrente, mas, assim como a 'história', o seu potencial evocativo está dado e mesmo aquele que labora para demonstrar a inexistência substantiva de uma natureza humana universal acaba sujeito a prestar sua formulação a um encadeamento histórico-filosófico (FRANCO, 2019, p.37).

As discussões até aqui apresentadas em torno da corporeidade e personalidade humana foram incorporadas sob diversas formas na historiografia ocidental do conceito de humanismo. A partir de uma existência concreta em um corpo que estabelece relações interpessoais, se erigiu um esquema de pensamento e ações que aos poucos vai se solidificando como um horizonte a ser percorrido para toda a raça humana.

Durante o período clássico, vemos a preocupação em torno de uma estrutura humana universal incorporar-se, grosso modo, através de uma prática educacional voltada para as questões mais sublimes na cultura de então. No medievo, a doutrina cristã incorporou e trouxe contribuições religiosas para o acervo temático humanista já em voga. Na modernidade, ensejou-se certa "historicização" desta forma humana universal pretendida, desdobrando-se, na controversa relação pós-humana com a técnica. Nas palavras do Pe. Henrique de Lima Vaz (1921 – 2002), todas estas abordagens visavam: "uma determinada concepção do ser humano que se

de modelos da Antiguidade; conquistaram novas regiões da alma, da paisagem, do planeta, para alargar o campo da experiência humana, seguindo o alargamento das atividades econômicas" (CARPEAUX, 2012, p.22).

apresenta na tradição cultural do Ocidente como teoria e norma ‘de pensamento e de ação’” (LIMA VAZ, 2001, p. 157)³⁴.

Na Antiguidade Clássica o modelo de humanismo que ficou mais conhecido é o que fora construído a partir da *Paideia*. A melhor tradução para o termo equivale-se a “cultura” e está relacionado à formação da pessoa humana individual: “[...] essa palavra corresponde ainda hoje ao que os gregos chamavam **paidéia** e que os latinos, na época de Cícero e Varrão, indicavam com a palavra **humanitas**: educação do homem como tal, ou seja, educação devida às “boas artes” peculiares do homem, que o distinguem de todos os outros animais” (ABBAGNANO, 2007,p.225 – **grifo meu**).

A ideia de uma formação educacional que maximizasse o ideal do “homem virtuoso” foi paulatinamente desenvolvida na cultura grega através do princípio da *Aretê*. Segundo o Dicionário Oxford de Filosofia, tal preceito está relacionado com a ideia de “virtude”:

“Perfeição ou virtude de uma pessoa. No pensamento de Platão e Aristóteles, a virtude está relacionada com a realização de uma função (*ergon*), exatamente da mesma maneira que um olho é perfeito se realiza a função que lhe é própria, a visão. Este é seu telos ou finalidade. A *aretê* é então identificada com aquilo que permite uma pessoa viver bem ou de modo bem-sucedido, embora seja controverso se a virtude é portanto apenas um meio para uma vida bem-sucedida ou uma parte essencial da atividade de viver bem” (BLACKBURN, 1997, p.70)

A noção que se inicia no período clássico de que o homem possui uma vocação para a educação, com vistas na excelência do pensamento e na virtude dos comportamentos, estende-se no ocidente quase que até o período moderno, quando autores como Schopenhauer (1788 – 1860), Freud (1856 – 1939) e Jacques Lacan (1901 – 1981), começarão a problematizar esse “destino para a excelência”. Como já fora mencionado, a partir de compreensões, segundo eles, também constitutivas na natureza humana como: “vontade desordenada” (Schopenhauer), “inconsciente” (Freud), “desejo” (Lacan), estes apontam possíveis trajetórias nada racionais e civilizadas para a nossa espécie.

³⁴ É desnecessário reiterar que o parágrafo em tela visa apresentar uma síntese sobre o desenvolvimento do conceito de humanismo na história do ocidente, focando em algumas noções e práticas fundamentais em cada período. Seria impossível ao presente trabalho abarcar o debate em seus mínimos detalhes.

A cada período histórico da civilização clássica, havia “metas humanísticas” a serem buscadas como desenvolvimento ideal da vida humana.

Desde as primeiras notícias que temos deles, encontramos o homem no centro do seu pensamento. A forma humana dos seus deuses, o predomínio evidente do problema da forma humana na sua escultura e na sua pintura, o movimento conseqüente da filosofia desde o problema do cosmos até o problema do homem, que culmina em Sócrates, Platão e Aristóteles; a sua poesia, cujo tema inesgotável desde Homero até os últimos séculos é o homem e o seu duro destino no sentido pleno da palavra; e, finalmente, o Estado grego, cuja essência só pode ser compreendida sob o ponto de vista da formação do homem e da sua vida inteira: tudo são raios de uma única e mesma luz, expressões de um sentimento vital antropocêntrico que não pode ser explicado nem derivado de nenhuma outra coisa e que penetra todas as formas do espírito grego. Assim, entre os povos, o grego é o antropoplástico (JAEGER, 1995, p.14).

O que distingue a compreensão do homem pelos gregos dos demais povos é a concentração do seu significado em termos de uma “essência humana” que coincidissem com a natureza da realidade, com os princípios imanentes ao mundo concreto que regia todas as coisas: “A sua descoberta do Homem não é a do eu subjetivo, mas a consciência gradual das leis gerais que determinam a essência humana. O princípio espiritual dos Gregos não é o individualismo, mas o ‘**humanismo**’, para usar a palavra no seu sentido clássico e originário” (JAEGER, 1995, p.14 – **grifo meu**). E mais:

Este ideal de Homem, segundo o qual se devia formar o indivíduo, não é um esquema vazio, independente do espaço e do tempo. É uma forma viva que se desenvolve no solo de um povo e persiste através das mudanças históricas. Recolhe e aceita todas as transformações do seu destino e todas as fases do seu desenvolvimento histórico (IBIDEM, p.15).

O esforço grego em torno da construção do ideal humano não é um exercício estanque. Em todos os períodos da sua história fora perceptível certos deslocamentos, novas absorções, ressignificações de ideias, que prefigura-se sempre numa melhor compreensão “humanista”.

Durante o período homérico e arcaico, marcado pela literatura poética de rapsódia e epopeias, a formação do homem grego estava voltada para constituição da figura do “herói”. As figuras de Homero e Hesíodo, assim como as obras:

Odisseia, Ilíada e Teogonia, exerceram um papel fundamental nesse período. Aqui, a virtude se encontra no homem guerreiro, hábil para falar e dotado de capacidade de ação³⁵.

Com a criação da polis, uma preocupação mais relacional entre indivíduo e sociedade, permeada pelas compreensões da ética e da política, passa a acentuar este modelo de formação integral³⁶. Na Grécia clássica, as discussões passam do núcleo do *ethos* e da *práxis* para uma “teoria da educação”, uma episteme, cujo processo dialético da formação visa exponenciar a universalização do indivíduo, em torno da máxima socrática: “[...] pela discussão racional e pelo seu processo sempre renovado, a fim de atingir a virtude mais própria do homem, que é o ‘**conhece-te a ti mesmo**’” (CAMBI, 1999, p. 86, 87 – **grifo meu**).

No período medieval a doutrina cristã incorporou valores do mundo cultural já existente, assim como contribuiu para o acervo temático da formação humanista, a partir de uma “regulação interior” da revelação cristã. As invasões bárbaras e a pouca atenção dada à educação por estes, legou a igreja cristã a oportunidade de atuar na formação educacional desta nova civilização.

Diferentemente da Idade Antiga, para compreendermos bem a noção substancial de “homem” que perdurou em boa parte da Idade Média, será preciso levar em consideração uma relação mimética cultivada com o próprio Deus do cristianismo, distinta da que fora estabelecida entre o homem grego e a *Ideia Platônica* ou com o *Primeiro Motor Imóvel* de Aristóteles.

Tal relação mimética, nas palavras de Étienne Gilson (1884 – 19178), um dos mais importantes historiadores da filosofia cristã, seria: “[...] um análogo de Deus, dotado de atividade e eficiência causal na medida em que é ser e conduzido pela providência divina no sentido do fim que lhe é próprio” (GILSON, 2006, p.229).

O Renascimento Carolíngio, nas figuras de Carlos Magno (742 – 814) e o monge Alcuíno de York (735 – 804), retomou para o ocidente a cultura letrada dos

³⁵ “O velho cavaleiro Peleu mandou-me contigo, no dia em que te enviou. Ainda criança, da ilha de Fitia, para Agamenon, quando nada ainda conhecias da guerra, que envolve a todos igualmente, nem dos conselhos onde os homens adquirem fama. Ele me mandou, portanto para ensinar-te todas essas coisas: a ser um bom orador de palavras e um bom executante de ações” (HOMERO, IX, p.158-59).

³⁶ “Sócrates – Logo que a nossa cidade tenha se desenvolvido, irá aumentando como um círculo. Um bom sistema de educação e instrução, quando preservado de toda e qualquer alteração, cria bons caracteres e, por outro lado, os caracteres honestos que receberão essa educação tornam-se melhores do que aqueles que os precedem, sob diversos aspectos e, entre outros, sob a procriação, como se verifica com outros animais” (PLATÃO, 2004, p.120).

clássicos sob uma ótica cristianizada. O “projeto cultural carolíngio” que visava ademais, expandir o Reino Franco, tinha em sua lista de autores pensadores como: Aristóteles, Cícero, Gregório Magno, João Crisóstomo, Cassiodoro, Boécio, Beda, Prisciano, Virgílio; assim como os cristãos: Ambrósio, Agostinho, Gregório Magno, Isidoro de Sevilha, entre outros (VEYARD-COSME, 2006).

Carlos Magno iniciou importantes reformas educativas criando aqueles que seriam os núcleos fundamentais de educação durante o período medieval. Tais núcleos consistem no coração do seu projeto educacional. Nas palavras do professor e pesquisador em filosofia medieval Rodrigo Lima: “A importância da reforma educacional empreendida por Carlos Magno pode ser mais bem compreendida quando lembramos quais foram os organismos através dos quais a educação medieval fluiu, a saber: **o monastério, a escola catedral, os mestres individuais e as Universidades**” (LIMA, 2015, p, 22 – grifo meu).

O conjunto das artes medievais, assim como as sete artes liberais preconizadas no *Trivium* e no *Quadrivium* medieval, possuía a finalidade de sensibilizar o homem para o sagrado, preparando-o para a leitura da *sacra pagina*, incorporando essa percepção na construção da sua personalidade. De tal forma que a formação intelectual era imprescindível da formação espiritual.

Ruy Costa Nunes, ao citar o tratado cristão *Pedagogo*, escrito por Clemente de Alexandria, registra o contributo necessário da fé no desenvolvimento educacional: “nenhuma educação será completa se, ao lado do empenho em cultivar as potências naturais pelo estudo, não se tratar de suscitar e de desenvolver a gnose, o conhecimento das verdades da fé, e a caridade, que é a vida da graça e do amor divino [...]” (NUNES, 1978, p. 68-69).

Os tratados de Santo Agostinho (354 – 430), que apesar de não ter vivido no mundo medieval teve sua teologia quase que, totalmente nele incorporada, traduz alguns ensejos centrais do humanismo de então³⁷. A conhecida expressão “Fizeste-nos para ti e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti”, (SANTO AGOSTINHO, 1980, p.34) de uma das suas mais importantes obras: *As Confissões*, responsável por inaugurar uma nova forma de escrita em torno do gênero literário da

³⁷“O crescimento da teologia medieval pode ser visto como uma série de ‘sínteses agostinianas’, e em cada uma delas um outro aspecto da visão do mundo associada ao nome de Agostinho era dominante combinado com formas particulares de ler a Bíblia e os pais da igreja. [...] não houve nenhuma questão doutrinal importante no século XIV e XV que não tenha sido afetada pelo estudo de Agostinho, e em muitas das questões a influência dele foi decisiva” (PELIKAN, 2016, p.68,77)

autobiografia³⁸, mostra a constante “peregrinação terrena” do homem medieval com vistas ao seu destino celestial.

Nos séculos XII e XIII se encontram o mais alto desenvolvimento dessa perspectiva humanista. No primeiro momento, sobretudo com os trabalhos do filósofo e Abade francês São Bernardo de Claraval (1090 – 1153) e posteriormente com o filósofo e monge dominicano São Tomás de Aquino (1225 – 1274). O que fora desenvolvido nesse momento consistia em compreender a pessoa humana sob os seguintes aspectos:

A pessoa humana está diretamente ordenada para Deus como o seu fim último absoluto. E esta ordenação direta a Deus transcende todo o bem comum criado, o bem comum da sociedade política e o bem intrínseco ao universo. Esta é a verdade fundamental sobre que se assenta o debate e entra em jogo, nada menos, que a própria mensagem da sabedoria cristã e a sua respectiva vitória sobre o pensamento helênico e sobre a sabedoria pagã, a qual foi para sempre destronada (MARITAIN, 1993, p.4 – tradução nossa³⁹).

No século XII, Bernardo de Claraval, vinculado a um processo educativo de reforma social e espiritual, assume um papel importante no que ele entende como “retomada dos valores cristãos que estavam se esvaindo da sociedade urbana”. Membro da escola monacal, travou extensos debates com o catedrático Pedro Abelardo, em torno da necessidade do homem buscar a formação educacional, não com vistas à vaidade ou a soberba, mas como forma de conhecer-se a si mesmo e a Deus, reconhecendo-se o homem na imagem do seu criador.

As disputas existentes entre Bernardo de Claraval e Pedro Abelardo refletem as compreensões medievais provenientes de duas importantes instituições de

³⁸ Até então, as autobiografias da época eram compostas por episódios apenas “memoráveis” dos seus redatores. Imperadores, faraós e reis compunham seus relatos apenas de feitos notórios, políticos, “grandiosos”, sem relatar a existência dos aspectos contraditórios aos ideais registrados, existentes nas suas personalidades. Para uma discussão introdutória sobre os gêneros literários da obra de Santo Agostinho, Cf. VARGAS, Walterson José. A Forma e a Função do Gênero Literário em Santo Agostinho, especialmente do Gênero Homilético nos “iohannis evangelium tractatus”. **Revista de cultura teológica**, n. 63, p. 149-171, 2008.

³⁹“La persona humana está directamente ordenada a Dios como su último fin último. Y esta ordenación directa a Dios trasciende todo el bien común creado, el bien común de la sociedad política y el bien intrínseco del universo. Esta es la verdad fundamental en la que se basa el debate y entra en juego, no menos, que el mensaje mismo de la sabiduría cristiana y su respectiva victoria sobre el pensamiento helenístico y la sabiduría pagana, que fue destronado para siempre”.

ensino da época, as escolas monásticas e as escolas catedráticas, bem como o lugar apropriado para o método dialético de Aristóteles⁴⁰.

O Abade produziu extensas páginas sobre a natureza do “saber” adequado a formação humana. Para São Bernardo, três orientações são fundamentais: a ordem (*ordo*), a seleção dos saberes mais importantes relacionados à salvação; a aplicação (*studium*), a efetividade dos conhecimentos necessários para uma maior e melhor manifestação da caridade; e o fim (*finis*), afirmando que a finalidade do conhecimento não deve apontar para a vaidade, a soberba ou ao ganho, mas a edificação pessoal e ao conhecimento divino (STERCAL, 1997). Nas palavras do autor:

O Apóstolo não proíbe saber, mas sim saber mais do que convém. E o que é saber com sobriedade? É cuidar de aplicar-se prioritariamente ao que mais interessa saber, pois o tempo é breve. Ora, ainda que todo saber, desde que submetido à verdade, seja bom, tu, que buscas com temor e tremor a salvação e a buscas apressadamente, dada a brevidade do tempo, debes aplicar-te a saber, antes e acima de tudo, o que conduz mais diretamente à salvação (BERNARDO DE CLARAVAL, SC 36, II, 1955, p.261 – tradução nossa⁴¹).

Em São Tomás de Aquino esse ideal humano irá ganhar sua forma mais elaborada⁴², sobretudo pela abrangência material e espiritual, ensejada nos seus tratados. O ser humano “substância individual de uma natureza racional”⁴³ detém a

⁴⁰ Nas palavras de Leclercq: “Assim, tanto de uma parte quanto de outra, tanto no claustro quanto na escola, procura-se a “inteligência da fé”, mas esta não é exatamente a mesma nos dois ambientes, nem é obtida com o mesmo método. [...] em ambos os casos, se trata de uma atividade teológica. O procedimento da inteligência não pode ser essencialmente diverso e tanto uma parte quanto a outra fazem apelo à dialética. Mas o contexto psicológico é diferente. O abuso da dialética gera uma forma de curiosidade que os monges evitam porque parece contrária à humildade que é fundamento beneditino da vida monástica. Os monges amam citar a palavra de S. Paulo: *Scientia inflat*. A esta ciência vã, opõem a “simplicidade”, que não causa enganos”. (LECLERCQ, 2002, p.269 – tradução nossa).

⁴¹“El apóstol no prohíbe saber, sino saber más de lo conveniente. ¿Y qué es saber sobrio? Es cuidadoso aplicarte principalmente a lo que más importa saber, ya que el tiempo es corto. Ahora, aunque todo conocimiento, siempre y cuando se someta a la verdad, es bueno, tú, que buscas con temor y temblando por la salvación y la buscas apresuradamente, dada la brevedad del tiempo, debes aplicarte para saber, antes y sobre todo, que lleva más directamente a la salvación”.

⁴²“[...] pode ser atribuído o título de *Doutor Humanitatis*, em estreita ligação e com uma relação essencial com as premissas fundamentais e a própria estrutura do Deus da *Science*. Na verdade, ele insere seu tratado *De homine* em *De Deo Creatore* [...]. Enquanto o homem é a obra das mãos de Deus, carrega a imagem de Deus e tende vem naturalmente para uma semelhança mais perfeita de Deus.” (PAPA JOÃO PAULO II, 1990). Discurso proferido pelo Sumo Pontífice, por ocasião do título *Doctor Humanitatis*, conferido a São Tomás de Aquino no *IX Congresso Tomístico Internacional* em 1990.

⁴³ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. III, 2, 2, C.

capacidade de exercer as *virtudes cardiais* responsáveis por compor a justa sociedade humana. Por “substância” o Aquinate define toda forma de existência por “si mesma”, no caso humano, esta é também “indivisa”, sendo o ser humano “indiviso em si e distinto dos outros”⁴⁴.

As virtudes cardiais são: *prudência, justiça, fortaleza e temperança*. Estas estão ao alcance do homem, perfazendo uma busca ideal. Para o filósofo, a vida apegada aos sentidos é de ordem bestial e a contemplativa, sobre-humana, sendo a busca das virtudes cardiais a mediação humana necessária.

Respondo, dizendo, que “cardeal” se diz da dobradiça, na qual se gira a porta [...]. Por isso se chamam virtudes cardeais aquelas nas quais se fundam a vida humana, pela qual se entra pela porta. A vida humana, porém, é a proporcionada ao homem. No entanto, em relação ao homem se encontra, primeiramente, uma certa natureza sensitiva, na qual coincide com a dos animais irracionais. A razão prática, que é própria do homem se encontra conforme o seu grau, e o intelecto especulativo, que não se encontra de modo perfeito no homem, assim como se encontra nos anjos, mas segundo uma certa participação da alma. Por isso a vida contemplativa não é propriamente humana, mas sobre-humana. Contudo, a vida voluptuosa, que se apega aos bens sensíveis, não é humana, mas bestial. Logo, a vida propriamente humana é a vida ativa, que consiste no exercício das virtudes morais. E, por isso, são chamadas propriamente de virtudes cardeais, aquelas pelas quais, de algum modo, a vida moral se funda e se altera, assim como em certos princípios de tal vida (AQUINO, 2012, 5, 1, C.).

O humanismo renascentista que abre as portas para a modernidade tenta tomar os autores antigos por eles mesmos, desvencilhando dos seus escritos os preceitos cristãos que o medievo incorporou. Nas palavras de um dos mais importantes historiadores do cristianismo, Jean Delumeau (1923 – 2020):

É verdade que a Antiguidade nunca fora totalmente esquecida, mas tinha sido transformada. As monjas liam Ovídio, mas um Ovídio moralizado. No Romance de Tróia ou de Enéias, em certas ‘traduções’ de Tito Lívio ou de Valério Máximo, nas miniaturas, os heróis antigos eram cavaleiros e as deusas eram grandes senhoras vestidas à moda de Carlos VI ou de Carlos VII. Um César esculpido em Pierrefonds no início do século XV mostra-se-nos sob a aparência de um herói barbudo, de cota de malha e espada de folha larga. Os humanistas, pelo contrário, esforçaram-se - sem sempre o conseguir, é verdade - por encontrar uma Antiguidade mais autêntica (DELUMEAU, 1984, p.95).

⁴⁴AQUINO, Tomás de. Suma Teológica. I, 29, 4, C.

Uma importante compreensão em relação a esta retomada fora desenvolvida pela historiadora francesa Reginé Pernoud (1909 – 1998), em sua obra: *O mito da idade média*. A autora pontua que neste momento não houve uma “redescoberta” dos autores e obras clássicas, mas sim uma nova maneira de “usá-los” a título de imitação:

O que era novo era o uso que se fazia, se se pode dizer, da antiguidade clássica. Em vez de ver aí, como anteriormente, um tesouro a explorar (tesouro de sabedoria, de ciência, de processos artísticos ou literários, no qual se podia indefinidamente colher), começava-se a considerar as obras antigas como modelos **a imitar**. Os antigos tinham realizados obras perfeitas; tinham alcançados a própria beleza. Então, quanto mais se imitassem as suas obras, mais se estaria certo de alcançar a beleza (PERNOUD, 1978, p.18 – **grifo meu**).

Essa ruptura dos clássicos com a cultura medieval ensejou o ideal de superação vindicada pelo humanismo moderno. O teólogo alemão Wolfhart Pannenberg (1928 – 2014), em uma minuciosa análise sobre estas mudanças, pontua a necessidade de se compreender os novos paradigmas emergentes como pertencentes a dois períodos distintos, respectivamente: *Época Moderna* e a uma *Modernidade*.

Para o autor luterano a mesma guinada ocidental em função de um retorno aos valores da Antiguidade clássica, fato que demarca o início da Época Moderna, visto nos renascentistas do século XV, já fora, na mesma medida, experimentado em tempos anteriores, como por exemplo, o renascimento carolíngio e os processos de urbanização e crescimento comercial ocorridos durante o século XII.

O movimento italiano incorporou novamente este retorno, espalhando-se entre os séculos XV-XVI por toda a Europa. Neste último estágio a partir do: “[...] fim do Império Bizantino com a conquista de Constantinopla em 1453 e pelos contatos anteriores e posteriores a esse evento com eruditos e imigrantes Bizantinos” (PANNENBERG, 2008, p.121).

O que se é possível esperar de um “mundo moderno” em termos de ruptura mais acentuada é encontrado somente muito tempo depois no século XVIII, mediante a compreensão de “superioridade” de determinados eventos e intelectuais em relação ao mundo Antigo, o que é compreendido nas palavras do autor, como a

Modernidade propriamente dita. Esta se demonstrou inovadora e hostil em relação ao seu passado, demonstrando ascendência frente a todos os valores já vividos até então.

Só muito depois disso a orientação nos “antigos” perdeu a sua relevância normativa para a própria cultura. Um sinal disso foi a *querelle des anciens et des modernes* na França no final do século XVII. Após se impor a tese de que os principais autores modernos da França eram superiores aos seus modelos antigos em importantes aspectos, manifestou-se diante da consciência geral o que já se havia consumado no desenvolvimento das ciências naturais, da filosofia e das artes durante aquele século: **o voltar-se para algo totalmente novo, para além dos modelos antigos. Foi isso o que conferiu ao conceito de Era Moderna a sua plena sonoridade** (PANNENBERG, 2008, p.121-22 – grifo meu).

Com o advento da modernidade a *história* e as *ciências sociais* passam a demarcar mais substancialmente o desenvolvimento do conceito de humanismo. A ideia do *progresso histórico*⁴⁵, fortemente desenvolvida nessas disciplinas, norteou muitas das suas principais compreensões. Arelada as utopias modernas sobre o progresso humano, está imbricada a ideia de um “sentido da história”, que inevitavelmente perfaz as grandes narrativas humanistas deste período.

Uma sutil compreensão dessa passagem pode ser compreendida a partir do texto “*O que é Iluminismo?*” do filósofo francês Michel Foucault (1926 – 1984). Este, ao analisar um importante opúsculo do filósofo alemão Immanuel Kant, também intitulado “*o que é iluminismo?*” nos apresenta a tese de que, na modernidade conceitos como “Humanismo” e “Iluminismo” foram consideravelmente confundidos e intercambiados.

Interpretando Kant, afirma-se que é no acontecimento da “Revolução” (no texto, mas especificamente a Revolução Francesa) que se dá o processo fundamental da *Aufklärung*, imprimido na civilização moderna como um signo “rememorativo, demonstrativo e prognóstico” do progresso em termos de: “uma simpatia de inspiração que beira o entusiasmo”. Nas palavras de Foucault:

⁴⁵“Com alguma simplificação, podemos dizer que nos séculos XVII e XVIII prevaleceu a exaltação otimista dos novos tempos, coroada pelo imenso projeto cultural e pedagógico da Ilustração. A ideia do Progresso tornou-se, então, a stella rectrix do novo caminho da humanidade. Esse otimismo perdurou durante o século XIX e boa parte do século XX” (LIMA VAZ, 2001, p.158).

Sabe-se, igualmente, que esses são os dois elementos, a constituição política escolhida à vontade pelos homens e uma constituição política que evite a guerra, é isso igualmente o processo da Aufklärung, isto é, a revolução é antes o que finaliza e continua o processo mesmo da Aufklärung e é em certa medida também que a Aufklärung e a revolução são dois acontecimentos que não se podem mais esquecer (FOUCAULT, 1994, p.6,7).

A compreensão do fenômeno humano a partir daqui, levará em conta determinada “forças impessoais” sócio históricas, como fica claro com os movimentos de derrubada dos regimes absolutistas. Anteriormente demarcado pela ênfase em uma ação individual, o significado do humano passará a receber sentido de ideias provenientes de processos históricos específicos, mas que foram categorizadas em matrizes universais capazes de vislumbrar o curso da história da espécie humana: liberdade, justiça, igualdade, revolução.

Em muitos destes movimentos específicos, sobretudo os que podem ser denominados posteriormente de “utopias revolucionárias”, a compreensão do humano fora quase que totalmente diluída neste sentido da história⁴⁶. Toda compreensão da ação humana passa a ser justificável em nome destas matrizes impessoais. Ao tratar sobre os genocídios provenientes do Nazismo, Hannah Arendt (1906 – 1975) comenta: “ao invés de dizer ‘Que coisas horríveis eu fiz com as pessoas!’, os assassinos poderiam dizer ‘Que coisas horríveis eu tive de ver na execução dos meus deveres, como essa tarefa pesa sobre meus ombros!’” (ARENDRT, 2013, p.121-22).

Na obra *Modernidade e Holocausto*, do sociólogo polonês Zygmunt Bauman (1925 – 2017), se encontra a “assustadora” compreensão, depois desenvolvida pela já citada filósofa Hanna Arendt, que o “Holocausto fora realizado por pessoas normais” e “contém informação crucial sobre a sociedade da qual somos membros” (BAUMAN, 1998a, p.13). Para o sociólogo:

O Holocausto foi um choque único entre as velhas tensões que a modernidade ignorou, negligenciou ou não conseguiu resolver e os poderosos instrumentos de ação racional e efetiva que o próprio desenvolvimento moderno fez surgir. Mesmo que seu choque tenha sido único e exigisse uma rara combinação de circunstâncias, os

⁴⁶Sobre a utopia: “ela própria, na sua intocável perfeição, concilia o passado, o presente e o futuro. A utopia não deseja o melhor possível porque ela própria é, desde logo, o melhor e o possível” (COUTINHO, 2008, p.272).

fatores que se reuniram nesse encontro eram, e ainda são, onipresentes e “normais” (IBIDEM, p.13).

A modernidade, ao trazer consigo a necessidade do progresso histórico enquanto um sentido para a história, pode ser apontada como uma das maiores forças de transição entre as dimensões da experiência humana que estão por trás dos termos “humanismo” e “pós-humanismo”. O “avanço” tecnológico com vistas neste progresso, assim como toda a compreensão sobre a estrutura humana trazida por ele, começará a apontar um caminho de consumação/superação para alguns dos principais eixos pertencentes às narrativas humanistas⁴⁷.

O caminho teórico até aqui percorrido poderia ser mais simples com focos mais específicos em torno dos eixos que aqui foram levantados. Entretanto, optei por ampliar a discussão visando defender da forma mais responsável possível o tratamento adequado que a tese visa objetivar: todas as discussões aqui apresentadas perfilam os eixos centrais que os conceitos de: natureza, corpo, pessoa humana e humanismo orbitaram desde então.

Defendo aqui, de forma bastante conclusiva, que por mais divergentes que sejam as compreensões que visam apresentar uma noção de humanismo, nenhuma delas levou em consideração a ideia de um “abandono do corpo”, associando-o a histórica e tão almejada, tentativa de plenificação e superação das potências humanas.

O corpo que se educa, na Antiguidade Clássica; que se santifica, no Medievo e que se “historiciza” e “cientificiza” na Modernidade, permitiu as diversas condições observadas da pessoa humana em torno das suas narrativas humanistas, estas demonstrando de formas diferentes quase sempre os mesmos três valores: racionalidade, liberdade e moralidade.

Seja mais evidenciado ou menos, em algumas das narrativas que pertencem aos períodos colocados, o corpo sempre condicionava, diretamente ou indiretamente, a odisséia humana em busca das virtudes, do sagrado, da justiça e de todos os alvos relacionados à plenificação da nossa natureza.

⁴⁷ O padre jesuíta, Henrique Cláudio de Lima Vaz, nos dá uma compreensão importante no tocante a essa transição: “Os séculos XIX e XX deram luzes as suas mais variadas concepções: “o ‘humanismo ateu’ de filiação marxista, o ‘humanismo científico’ de tradição positivista, o ‘humanismo pragmatista’ americano, o ‘humanismo evolucionista’ de Julian Huxley, o ‘humanismo existencialista’ de J.-P. Sartre e outros. A era dos ‘humanismos’ teve fim com a crise dos anos 70, a crítica estruturalista e o espriar-se da onda niilista e pós-moderna” (LIMA VAZ, 2001, p.159).

Um novo olhar sobre a condição humana proveniente de um nicho crescente de intelectuais, surgido ainda na segunda metade do século XIX, começa a observar toda esta história e identificar um grande obstáculo para a sua continuação: “o corpo biológico”.

3 CORPOS PÓS-HUMANOS: A HIPÓTESE CORPÓREA E A QUESTÃO DO PÓS-HUMANISMO

É importante gerir o seu próprio corpo como se gerem outros patrimônios dos quais o corpo se diferencia cada vez menos⁴⁸

Eu não quero meu deleite de estar vivo cortado tão brevemente, portanto, dêem-me extensões vitais físicas (saúde ilimitada), dêem-me transferências cerebrais para robôs ou dêem-me um upload para uma realidade virtual – mas também me ofereçam, em qualquer forma que possa vir minha imortalidade, o prazer da experiência sensorial e da satisfação sensual⁴⁹.

Não é simples mapear historicamente em que momento preciso à busca por uma estrutura do significado da experiência humana com pretensões universais (estrutura que ampara todas as definições de humanismo mencionadas no capítulo anterior) passou a incorporar formas de autocompreensão identificadas como “além do humano” ou “pós-natural”. Defendo que, a ideia do aperfeiçoamento corporal substituída mais a frente pelo “abandono” do corpo biológico, a partir de uma leitura abstrativa da realidade potencializada pelos avanços tecnológicos em curso, fora central nesta guinada.

A hipótese sobre a substituição dos nossos corpos, em virtude do suposto empecilho que este passou a constituir dentro das compreensões emergentes em torno do futuro da espécie humana, fora uma das viradas fundamentais entre o que se compreende por humanismo e pós-humanismo.

O que normalmente se alega como fundamental para essa passagem é a forte consideração que o movimento passou a dar a um conjunto de ideais que, em uma leitura mais simples, subsidiariam estas novas metas. No entanto, boa parte dos valores tão intensamente arvorados entre os entusiastas pós-humanistas como: liberdade, virtude e aperfeiçoamento, já eram de alguma forma presentes na trajetória ocidental, como fora observado.

Desde a Idade Antiga e em todos os períodos subsequentes, a compreensão do que seja o real significado da experiência humana incorporou em seu repertório o debate sobre as “metas” a serem observadas pela humanidade no que diz respeito à educação, inteligência, moralidade. Os valores que normalmente são apontados

⁴⁸ BRETON, David Le. Adeus ao corpo: antropologia e sociedade; tradução de Mariana Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 2013, p. 31.

⁴⁹<http://www.incipientposthuman.com/immortal.htm>.

como exclusivos no processo de estabelecimento do pós-humano sempre configuraram essas metas, tendo inclusive, suas perspectivas reconfiguradas com uma série de compreensões em torno da nossa corporeidade: ora elevando o seu sentido, ora minimizando, mas nunca o tomando como um tipo de objeto prescindível para esta busca.

Há uma série de contradições em torno destes três exemplos responsáveis pela sua potencialização: só se é possível o exercício da liberdade, da virtude e do aperfeiçoamento humano em um contexto da sua negação. É essa estrutura de contradições, ligada as possibilidade e impossibilidades dos nossos anseios mediante as nossas limitações corporais, que forjou o empreendimento humano que fecundou por todos estes anos a vida humana no ocidente, mas que agora passa a implicar uma série de outros fatores.

Os entusiastas da ideia de um novo humano observam em nossa atual constituição corporal um impedimento à continuidade deste processo. É o desejo de proclamar o fim das nossas limitações corpóreas, responsáveis por gerar essa tensão em torno dos valores mencionados, que gerou a ideia de um significado modelo para as experiências humanas nos termos de vaticínio científico, que incorpora-se à história da nossa espécie como uma nova tentativa de concebê-la.

Como um importante marco de transição, apresentando a crise do humanismo ocidental e a delicada questão da programação genética de seres humanos, está o texto do filósofo Peter Sloterdijk (1947 -): *Regras para o parque humano* (1996), resultado de uma conferência proferida em um colóquio no castelo Elmau na Baviera dedicado a Heidegger e Lévinas (SLOTERDIJK, 2000).

Em linhas gerais, o filósofo defendeu que a história do humanismo é por natureza uma história de seleção e aperfeiçoamento humano, em que a engenharia genética nada mais é que uma face mais ativa e poderosa deste movimento. O texto repercutiu não apenas na Alemanha, ensejando debates por todo mundo, inclusive no Brasil⁵⁰.

É interessante pontuar que antes desta ênfase mais específica no corpo, enquanto algo que precisa ser aperfeiçoado/superado, reflexões em torno de um “novo humano”, “novas subjetividades” ou até “novas formas de socialização”, passaram a figurar na cultura digital e na literatura, seja como formas de continuação

⁵⁰ Cf: “O novo zoológico do homem”, matéria de capa do caderno “Mais!” Folha de São Paulo, 10 de outubro de 1999.

do projeto humanista, ainda em seus moldes modernos (sobretudo, nos termos colocados por Bauman: “poderosos instrumentos de ação racional e efetiva que o próprio desenvolvimento moderno fez surgir”), seja em torno de formas de superação desse humanismo, avaliado na segunda metade do século XX como estando em crise, sendo esta, um ponto de inflexão para um novo período da sua história denominado como *pós-moderno*.

O que se convencionou chamar de pós-modernidade consiste em uma pluralidade de narrativas provenientes dos mais variados campos reflexivos que, se lançam em torno de novas formas de interpretação de toda a tradição ocidental. A crítica à centralidade do sujeito (FOUCAULT, 1987) ou as discussões em torno da estrutura móvel da matéria (SMITH, 2019b), são exemplos de dois novos insights por parte de autores que pensam de uma forma radicalmente diferente, mas que se ancoram em pressupostos e paradigmas responsáveis por repensar as abordagens modernas relacionadas ao fenômeno humano e aos seus meios de vivência: natureza, sociedade, política, cultura.

Os autores e as disciplinas que compõe essas reflexões são as mais diversas possíveis, todavia, há uma convergência no tocante a linha de raciocínio crítico que, sugere consideráveis reavaliações à história das ciências e dos seres humanos até então. Desde a compreensão que, na virada do século XX vimos se consumir princípios e métodos modernos em todos os eventos destacáveis em escala global (BAUMAN, 1998a) à ideia de que, a virada do século apontou a necessidade de se antepor a tudo o que estava sendo dito (LYOTARD, 1993), encontra-se a atitude crítica frente a novas transformações até certo ponto inimagináveis aos intelectuais da época.

A pós-modernidade abrange reflexões dos mais variados saberes e vivências, compreendendo o século XX também sobre outros termos: “modernidade líquida” (BAUMAN, 1998b, 2005); “modernidade tardia” (GIDDENS, 1991, 2002); “capitalismo tardio” (JAMERSON, 1991); “sociedade pós-industrial” (HARVEY, 1992); “hipermodernidade” (LASCH, 1983). Grosso modo, as suas mais variadas correntes podem ser compreendidas em torno dos seguintes pontos de contatos:

a) orientação teórico-metodológica interdisciplinar, envolvendo várias áreas do conhecimento; b) abordagens não ontológicas e de caráter epistemológico bastante flexível, sobretudo no que diz respeito às experiências humanas nela observadas; c)

possui como principal ponto referencial as teorias clássicas e modernas sobre os saberes humanos: sociedade, artes, política, ciência, filosofia; relacionando-se com elas, seja como um novo aspecto da sua continuidade (no caso específico da modernidade) ou como revisões críticas (sobretudo, as teorias clássicas)⁵¹; d) a ênfase radical na construção histórica das suas principais teorias.

A compreensão de um momento pós-moderno constituído em “rede”, permite-nos entender estes elos estabelecidos de natureza mais flexíveis e, até certo ponto ausentes de sentido. São próprias a este momento, afirmações filosóficas em torno da “vontade do nada” (NIETZSCHE, 1998); das “teias de dominação” encontradas por detrás de toda a racionalidade (FOUCAULT, 2012); da “pós-verdade” (D’ANCONA, 2018), de uma nova leitura do clássico binómio ocidental: “espaço e tempo”, através do *ciberespaço* (LEMOS, 2013). Nas palavras de François Lyotard, a pós-modernidade consiste em uma mudança geral na condição humana (LYOTARD, 2004).

Os prognósticos racionais e políticos propalados pelo Iluminismo e pela Revolução Francesa não produziram a tão vociferada “liberte, égalité e fraternité”, pelo menos não na intensidade que essas propostas foram colocadas. O século XX se apresenta como “palco da memória imoral do ocidente” (JUDITY, 2011) ensejando novas reflexões e novos horizontes direcionados às experiências humanas e os seus projetos.

O fim das metanarrativas, a já mencionada descentralização do sujeito, a fluidez dos laços humanos, o “dogma” do relativismo cultural, foram algumas “saídas” encontradas pelo espírito crítico da época para se retomar a pertinência sobre: as grandes ideias, a constituição da política e o engajamento cultural.

Há uma cultura muito própria a este momento envolvendo uma série de fatores já aqui apresentados e possibilitando novas interfaces entre a tecnologia e o humano – principal relação pertencente ao início do nosso século. A *cibercultura*

⁵¹ Há um carácter essencialmente ambíguo na pós-modernidade que impede os seus intérpretes de defini-la em termos simples. No que tange especificamente ao modernismo, ainda se é possível afirmar: “Os pensadores pós-modernos reagiram ao modernismo negando os fundamentos de alguns aspectos do pensamento moderno, enquanto alegavam que outros aspectos do pensamento moderno não foram longe o suficiente. Em particular, eles rejeitaram o desejo modernista subjacente de autenticidade, unificando narrativas, universalismo e progresso, alcançado principalmente por meio do conhecimento científico e da tecnologia. Ao mesmo tempo, levaram o ceticismo relativamente calculado, embora pessimista, dos modernistas a respeito da tradição, religião e certeza da era do Iluminismo – junto com sua confiança na autoconsciência, no niilismo e nas formas irónicas de crítica – a extremos” (PLUCKROSE; LINDSAY, 2021, p.18).

consiste em uma nova era da informação, combinando-se com a descentralidade que as subjetividades humanas esboçam segundo os teóricos pós-modernos: “Esse sujeito se transforma na era digital em um sujeito multiplicado, disseminado e descentrado, continuamente interpelado por uma identidade instável” (SANTAELLA, 2003, p.126).

O fluxo contínuo das informações na cultura digital reorienta uma das estruturas fundamentais da subjetividade humana: a ideia de “eu”. Esta passa a ser autocompreendida como uma força criadora ilimitável e, ao mesmo tempo, ausente de sentido. Mediante a codificação humana descoberta pelo projeto genoma, as intuições daqui decorrentes sobre a centralidade da nossa personalidade, passam a sugerir uma total compreensão “pré-programável” do que somos.

Embora os marcos que possibilitavam seus limites passassem a ser questionados, este ente totalmente em “abertura” para as possibilidades humanas, passa a ser fortemente demarcado pelo processo de *interação cibernética*, sendo consideravelmente moldado por ela.

A subjetividade humana, assim como toda a externalidade a ela relacionada: corpo, sociedade, espaço, tempo, passam a ser reinterpretados por este território cada vez mais autossuficiente, de natureza pujante para as reflexões teóricas emergentes: a cibercultura.

3.1 CIBERCULTURA E CIBERESPAÇO

Por “cultura” pode se definir o conjunto de bens simbólicos e materiais pertencentes a um povo. A pesquisadora e professora Lucia Santaella, aponta a existência de seis “eras culturais” a partir da centralidade de seis tipos diferentes de meios de comunicação, responsáveis por formar no decorrer da história diversos tipos de ambientes socioculturais: *cultural oral, cultura escrita, cultura impressa, cultura de massas, cultura das mídias e a cultura digital* (SANTAELLA, 2003).

As transições não são, evidentemente, plenas de uma era para a outra, ou seja, ao adentrar em uma era cultural diferente, as sociedades humanas não abandonam por completo as dinâmicas anteriores. Assim como, esse percurso não deve ser compreendido, a rigor, como “evolutivo”, mas como já fora colocado, são

etapas distintas de sociabilidades da experiência humana potencializadas por meios de comunicação sociais específicos.

A cibercultura ou cultura digital diz respeito a mais recente das etapas culturais colocadas. Consiste em um “ecossistema de subculturas” (RHEINGOLD, 1993), assimilando de forma considerável muitas das principais dinâmicas encontradas nas eras anteriores. Há aqui uma hibridização ou “multiplexidade” de culturas envolvidas (POSTER, 1995). Nas palavras de Francisco Rüdiger:

Cibercultura é a expressão que serve à consciência mais ilustrada para designar o conjunto dos fenômenos cotidianos agenciados ou promovidos com o progresso das telemáticas e seus maquinismos. Afinando o conceito um pouco mais, poderia bem ser definida como a formação histórica, ao mesmo tempo prática e simbólica, de cunho cotidiano, que se expande com base no desenvolvimento das novas tecnologias eletrônicas de comunicação (RÜDIGER, 2013, p.11).

Seus processos de comunicação são mediados pelas tecnologias computacionais, de onde emerge a ideia de “ciberespaço”. Uma importante abordagem, feita pelo sociólogo e estudioso da comunicação Pierre Lévy, consiste em defini-la como: “o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamentos e de valores que se desenvolvem com o crescimento do ciberespaço” (LÉVY, 1999, p.17).

A partir da década de 1970, a hegemonia televisiva (meio de comunicação central na cultura das massas) passou a conviver com outros meios de comunicação que orientavam seus consumidores à formas de socialização distintas. Estas preconizavam um tipo de interação social mais diversificada, individualizada e segmentada: “máquinas de xerox, a distribuição universal de máquinas de fax, videocassete, videogames, segmentação das revistas e programas de rádio para públicos específicos, TV a cabo, etc., enfim, novos processos comunicacionais a que chamo de cultura das mídias” (SANTAELLA, 2003, p.80).

Esse aumento de possibilidades em torno dos meios de comunicação, assim como o recorte mais individualizado para os seus consumidores, recebeu o nome de *narrowcasting*. O termo, provavelmente cunhado pelo cientista da computação Joseph Carl Robnett Licklider (1915 – 1990) em 1967, antagoniza-se com “*broadcasting*”, sendo este último uma definição para os conteúdos midiáticos

produzidos em larga escala, sem a finalidade de atender perfis específicos de receptores.

A designação *narrowcasting*, por sua vez, aponta para a emergência de novas formas de comunicação individualizadas, relacionadas com a criação e transmissão de conteúdos voltados para públicos mais específicos. Para Licklider, começaria a se findar então a era da “massificação” midiática.

O principal objeto físico que concentra o potencial de socialização na cibercultura são os *computadores*. Fora a sua criação e, aquisição pelo grande público, responsável pela guinada seguinte: da cultura das mídias para era digital. Para Santaella, a digitalização operada por esses aparelhos foram responsáveis por desenvolver muito rapidamente a “multimídia”, convergindo os quatro principais campos midiáticos até então desenvolvidos: “o documento escrito (imprensa, magazine, livro); o audiovisual (televisão, vídeo, cinema), as telecomunicações (telefones, satélites, cabo) e a informática (computadores, programas informáticos)” (SANTAELLA, 2003, p.84).

Há uma nova dinâmica observada, desde as suas formas de utilização até as sociabilidades delas decorrentes, entre o indivíduo e essas novas “telas”: da passividade consumista televisiva à interatividade bidirecional do usuário:

Com a introdução dos microcomputadores pessoais e portáteis, que nos anos 80 já estavam penetrando no mercado doméstico, **os espectadores começaram a se transformar também em usuários**. Isso significa que começou a mudar aí a relação receptiva de sentido único com o televisor para o modo interativo e bidirecional que é exigido pelos computadores. **As telas dos computadores estabelecem uma interface entre a eletricidade biológica e tecnológica**, entre o utilizador e as redes. Na medida em que o usuário foi aprendendo a falar com as telas, através de computadores, telecomandos, gravadores de vídeo e câmeras caseiras, seus hábitos exclusivos de consumismo automático passaram a conviver com hábitos mais autônomos de discriminação e escolhas próprias. Nascia aí a cultura da velocidade e das redes que veio trazendo consigo **a necessidade de simultaneamente acelerar e humanizar a nossa interação com as máquinas** (SANTAELLA, 2003, p.81-82 – grifo meu).

As três frases destacadas em negrito na citação acima apontam para algumas reflexões pertinentes para a nossa problemática. “De espectadores para usuários” – uma nova forma de lidar com os meios de comunicação de massa, assim como seus novos processos de socialização, passaram a ser ensejados a partir daqui. A

inércia receptiva, responsável por conteúdos publicitários massificadores, aos poucos vai cedendo lugar para as: “pontes” e “meios” de utilização destas novas tecnologias, tendo em vista uma presença mais participativa e seletiva dos seus operadores⁵².

As duas outras: “a interface entre eletricidade biológica e tecnológica”, “humanizar a nossa interação com as máquinas” passam a apontar uma série de caminhos emergentes em torno da interface entre o corpo humano e o universo tecnológico. As linhas iniciais responsáveis por “ampliar” a espessura da nossa existência enquanto seres encarnados vão alargando-se em direção a estas novas instâncias de compreensão da sociabilidade humana.

A popularização destes meios através da criação dos microcomputadores, *notepads*, *notebooks* e mais recentemente dos celulares *smartphones* e *iphones*, consistem no ponto mais alto de disseminação das tecnologias da cibercultura. O indivíduo agora, das mais variadas classes sociais e detentores dos mais diversos saberes, tornam-se não apenas consumidores de conteúdo midiático, mas seus próprios “criadores” e difusores.

Dois técnicos profissionais nascem no momento atual deste período: os *youtubers* e o *digital influencers* (Influenciador Digital). O primeiro, responsável pela criação própria e difusão de conteúdos digitais na plataforma norte americana de compartilhamento de vídeo *Youtube*. O segundo, na difusão de conteúdos pessoais entre personalidades populares que ganham repercussão nas principais mídias sociais: *Facebook*, *Instagram*, *Twitter* e *TikTok*.

Estes iniciam sua carreira opinando de maneira informal sobre importantes assuntos debatidos na atualidade ou até mesmo divulgando sua vida particular. Conforme crescem seus seguidores, eles vão estabelecendo parcerias com grandes empresas nacionais e internacionais.

As tecnologias digitais irão ganhar cada vez mais um tónus indentitário pelo usuário, apontando para a crescente “humanização das máquinas” e a “despersonalização dos indivíduos”. Este hibridismo exercerá influência sob os novos olhares epistemológicos que passarão a afirmar a ideia de um modelo *informacional* do conhecimento. Dos dados da consciência ao código genético, são

⁵² Para uma crítica a ideia de cibercultura, enquanto estágio avançado daquilo que Theodor Adorno e Max Horkheimer chamaram de Indústria Cultural, cf: SIEGEL, Lee. **Against the machine**. Nova York: Spiegel & Grau, 2008.

todos estes formados enquanto “padrões de informação”. Um fluxo de “dados” passíveis de manipulação e replicação (HAYLES, 1999).

Na cibercultura, que como se observa é uma das culturas pós-modernas, as temáticas clássicas observadas no transcurso das culturas humanistas como: ser humano, espaço e tempo, educação, história, por exemplo, são refeitas através da emergência de um dos territórios fundamentais para o surgimento daquilo que será interpretado mais a frente como um dos territórios emergentes do “pós-humano”: o ciberespaço.

O ciberespaço surge a partir do advento da *internet*. Originada dentro dos ciclos militares norte-americanos durante a Guerra Fria, em parceria com as grandes instituições de ensino universitário da época, a ideia era permanecer com os computadores americanos conectados frente a um possível ataque da União Soviética. No ano de 1983 a *internet* passa a ganhar maior publicidade mediante a contínua exploração de seus recursos e a criação de pequenas comunidades virtuais.

Na década de 1990 a *internet* dá o seu principal passo referente à publicização das suas redes. Tim Berners-Lee (1955 -) e uma equipe de pesquisadores da área iniciam a criação de um programa com vistas na interligação mundial de computadores a: *world wide web* (*www*). Em 1993, Marc Anderssen (1971 -) lança o navegador Netscape, substituído alguns anos à frente pelo ambiente Windows. Em 1998 o portal de serviço *Google* passou a representar o cume dos programas de busca criados (CASSIN, 2008).

Conectar diversos computadores espalhados pelo mundo todo, através de redes de comunicação paralelas e simultânea em suas operações, fora definitivamente o maior dos passos inovadores na era da cultura digital. É a junção destes computadores com as suas redes que constituem o ciberespaço.

É neste “local” que a cibercultura irá manifestar suas principais formas de socialização. Compras, encontros, vivências, mecanismos de simbolização e linguagem e outras infinidades de experiências humanas serão cultivadas neste espaço a partir da *interface* entre o homem e as telas.

Nesse contexto, o termo “interface”, ganha status conceitual. Autores como (HEIM, 1993)⁵³ aborda o desenvolvimento da sua definição a partir da ligação criada

⁵³ HEIM, Michael. The metaphysics of virtual reality, Oxford University Press, 1993.

entre: os conectores e plugues instalados nos periféricos das máquinas e a conexão humana com as suas atividades operacionais. A “interface” consiste no encontro entre duas fontes de informação, seja entre dispositivos eletrônicos ou entre eles e a face humana.

Alguns autores, cientes da nova configuração social ensejada pela interface, interpretarão essa conexão como uma “membrana”, ligando dois mundos diferentes (POSTER, 1995). Para Santaella: “Interfaces são as zonas fronteiriças sensíveis de negociação entre o humano e o maquínico, assim como **o pivô de um novo conjunto emergente de relações homem-máquina**” (SANTAELLA, 2003, p.92 – **grifo meu**).

O ciberespaço uniu: mente, corpos humanos e máquinas sobre o denominador comum da comunicação e do controle. A teoria cibernética de Norbert Wiener (1894 – 1964) pressupõe que tanto o corpo humano como as máquinas podem ser submetidos às leis da comunicação, gerenciamento e simulação da realidade através dos dados informacionais, presentes nestas duas estruturas (WEINER, 1948). Para o matemático, a “informação” é o que nos une ao mundo externo:

Informação é o termo que designa o conteúdo daquilo que permutamos com o mundo exterior ao ajustar-nos a ele, e que faz com que nosso ajustamento seja nele percebido. O processo de receber e utilizar informação é o processo de nosso ajuste às contingências do meio ambiente e de nosso efetivo viver nesse meio ambiente. [...] Destarte, comunicação e controle fazem parte da essência da vida interior do homem, mesmo que pertençam à sua vida em sociedade (WIENER, 1954, p. 17).

O autor transforma a palavra “informação” em um paradigma, não só da ordem socializadora pertencente à dinâmica da cibercultura, mas um paradigma que liga a pessoa humana a realidade, em torno dos devidos “ajustes” que o termo proporciona. Avançando na sua compreensão, Wiener menciona que boa parte dos conflitos sociais e políticos poderiam ser eliminados mediante a sublimação informacional do ser humano no automatismo das máquinas. As tecnologias da cibercultura, diferentemente das anteriores, não apenas nos trazem informações, mas nos deslocam até elas. É o começo da incursão humana para “tela do vídeo” (KERCKHOVE, 1997).

Nenhuma tecnologia ou meio de comunicação anterior se aproximou de uma forma tão íntima dos seres humanos. O programa *browser*, que proporcionou a

criação de *avatares* (figuras corporais) ou perfis de usuário detentores da representação identitária, abriu aos internautas a ideia de uma “civilização digital” (ROSNAY, 1997). Para um dos mais importantes estudiosos e visionários da área, a ideia de ciberespaço nos legou a “cidadania eletrônica”:

Homens-neurônios, superestradas eletrônicas, computadores e memórias criam o ciberespaço, novo meio ambiente eletrônico do pensamento coletivo do simbiote. O ciberespaço encarna o mundo virtual que surge das informações trocadas pelos homens nas redes de comunicação. Permite a representação dos meios ambientes hipertextuais e audiovisuais infinitos, coevoluindo com a frequência e a densidade das trocas. O mundo da internet é o ciberespaço. Cria as condições de uma nova cidadania eletrônica. Uma nova forma de relação entre os homens, oportunidades culturais, comerciais ou de pesquisa, uma nova forma de competição (ROSNAY, 1997, p.203-204).

O termo “simbiote” indica a formação de uma identidade humano-cibernética entre “computadores e memórias”. O conceito de “interface” é o território de onde se dá a constituição desta interação identitária entre *self* e *softwares*. Como muito acertadamente apontou Santaella: “Interfaces são as zonas fronteiriças sensíveis de negociação entre o humano e o maquínico, assim como o pivô de um novo conjunto emergente de relações homem-máquina” (SANTAELLA, 2003, p.92).

O ciberespaço nos abriu à convivência do “mundo digital” e do *second life*⁵⁴, desenvolvidos em plataforma MMORPG (massively multi-player on-line role playing game) que através das relações identitárias representadas pelos avatares dos usuários, apresentam suas regras e status de cidadania virtual⁵⁵. Hoje, a comunidade jurídica internacional já se refere às infrações cometidas nestes ambientes como “cibercrime”.

As experiências humanas realizadas no Second Life vêm sendo cada vez mais objeto de estudo para os pesquisadores. Sobretudo, no que concerne a subjetividade envolvida entre os usuários dos avatares e o próprio avatar. Há neste ambiente uma relação híbrida de singularização e uma trajetória de aprendizagens

⁵⁴ O termo fora criado em 2003 por Philip Rosedale (1968 -), então CEO da empresa Linden Lab, sediada nos Estados Unidos. Cf: AU, Wagner J. **Os bastidores do Second Life**. São Paulo: Idéia e Ação, 2008.

⁵⁵ Conferir a importante pesquisa realizada entre os anos de 2010 a 2011 com diversos jovens a respeito do teor das relações estabelecidas entre o real e o virtual a partir do Facebook: “Opacidade das fronteiras entre o real e o virtual na perspectiva dos usuários do Facebook”. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pusp/a/Qcjs4PTCPLRGcf5vNpHFcgH/?format=pdf&lang=pt>.

semelhante ao mundo maravilhoso da personagem de Lewis Carroll retratada no romance *Alice no país das maravilhas*.

A ideia é que nesse processo imersivo, o usuário se abra as experiências de “encantamentos” que lhe serão apresentadas através dos seus avatares, de modo que: “uma coerência autêntica se instala entre a personagem e o novo universo onde essa evoluirá” (MEUDAL, 2005, p. 9).

Joel Rosnay (1937 -) define a subjetividade envolvida nesse processo como “cérebro simbiote”, uma analogia criada mediante as relações estabelecidas entre o usuário do ciberespaço e o seu avatar. Para o autor:

Funciona por intermédio dos homens-neurônios interconectados pelos computadores e redes de comunicação. As estradas eletrônicas são os grandes eixos do sistema nervoso planetário, os computadores pessoais são as células glias que permitem aos neurônios funcionar e criar interfaces. Por intermédio das redes mundiais interconectadas, privadas, públicas, comerciais, militares, rede de redes, ou redes locais tecem-se irreversivelmente as malhas de uma nova forma de cérebro coletivo. **Cérebro híbrido, biológico e eletrônico (e, em breve, biótico), com capacidade de tratamento incomparavelmente superior à de nossos bilhões de neurônios e de nossos mais poderosos computadores isolados** (ROSNAY, 1997, p.203 – grifo meu).

A analogia que fora utilizada consiste em um dos referentes fundamentais da dinâmica “pós-natural” que atravessará o esquema humanista: o cérebro. O seu condicionamento funcional, sob o qual está articulado aspectos importantes da experiência humana, é o novo grande núcleo humano que pode ser potencializado mediante a sua extrassomatização.

Uma das compreensões basilares da experiência humana para o movimento pós-humanista passa a orbitar em torno da compreensão algorítmica de funcionamento no cérebro e a sua replicação e potencialização em mecanismos de desempenho superiores. Como bem salientou o autor: Cérebro híbrido, biológico e eletrônico (e, em breve, biótico), **com capacidade de tratamento incomparavelmente superior à de nossos bilhões de neurônios** e de nossos mais poderosos computadores isolados (ROSNAY, 1997, p.203 – grifo meu).

Não há barreiras sensoriais para as vivências ali estabelecidas. O usuário “logado” observa todo aquele território não como um banco de dados, mas como

uma considerável e eficaz extensão das suas experiências humanas. O ciberespaço é por ele “dominado” e absorvido em seus relacionamentos.

O ciberespaço é o atual território mais procurado para a sociabilidade humana. Com a pandemia do Novo Coronavírus (SARS-COV2), essa dimensão fora potencializada de uma forma nunca antes vista até então. Aulas, reuniões de trabalho, celebrações religiosas⁵⁶, encontros familiares, consultas médicas, psicoterapias, todas estas vivências foram usufruídas por quase toda a população global nos últimos cinco anos pela mediação de uma tela.

O conceito de “telepresença”, criado por Marvin Minsky (1927 – 2016), o primeiro a desenvolver a ideia de Inteligência Artificial (IA), visa para além das simulações interativas presentes no ciberespaço, criar no ser humano a consciência de uma “presença remota”. Um detalhe importante sobre esse novo tipo de interação nos é lembrado pela pesquisadora brasileira: “Fazemos tudo que fazem as pessoas quando se encontram, mas o fazemos com palavras e na tela do computador, **deixando os nossos corpos para trás**” (SANTAELLA, 2003, p.122 – **grifo meu**).

3.2 OS LIMITES DO CORPO NA FICÇÃO

Como todos os grandes temas da humanidade, os primeiros ensaios sobre o nosso futuro pós-humano se deram na literatura. Nas palavras de Francisco Rüdiger, pesquisador da área e professor da PUC-RS: “[...] é o imaginário, o fator metafísico, que se torna tecnológico, depois de ter sido religioso, político e, por fim, econômico e humanista” (RÜDIGER, 2008, p.14). Há um imaginário pós-humanista que possibilitou as primeiras formas de se pensar este novo humano esboçado na crise dos humanismos ocidentais e sob as técnicas da cibercultura.

Esse imaginário pode ser definido enquanto um misto de saberes que passam a se sobressair no ocidente. A descoberta do “inconsciente” pelo romantismo alemão, as potencialidades de vida encontradas no mundo orgânico, as experiências de Galvani com a eletricidade animal, a descoberta de determinados saberes orientais incorporados nas terapias alternativas encontradas na medicina contemporânea: acupuntura, fitoterapia, moxabustã; foram todos estes saberes que

⁵⁶ Para uma abordagem importante sobre as manifestações religiosas no ciberespaço conferir: MIKLOS, Jorge. **Ciber-religião**: a construção de vínculos religiosos na cibercultura. Aparecida: Ideias & Letras, 2012.

atravessaram de forma “irregular” as ciências modernas do homem, recolocando a compreensão do ser humano sob outros prismas. Salienta ainda Rüdiger:

Os fenômenos formadores da categoria articulam elementos provenientes de vários estratos históricos, em que intervêm projetos políticos, interesses econômicos, doutrinas militares e pesquisa científica, mas, também, os profetismos religioso e secular, as utopias sociais, a sensibilidade estética e, mais genericamente, a nossa capacidade de imaginação, veiculada pela literatura e pelas artes, mas, sobretudo, pelas práticas da indústria cultural (RÜDIGER, 2013, p.15).

As narrativas literárias foram às primeiras expressões da problematização envolvendo os conceitos de: humano, corpo, espaço, ciência, técnica, que ganharam suas novas formas no advento da cibercultura. Para a professora Fátima Oliveira: “a história de como nos tornamos ciborgues baseia-se nas mesmas violações de fronteiras da trama sobre como a ficção científica conquistou a atualidade. O entrelaçamento inextricável destas duas questões conduz as investigações sobre o que é o humano hoje” (OLIVEIRA, 2003, p.179).

Com a cibercultura, tal imaginário se funde em dois conceitos centrais: *singularidade*, no tocante a absoluta síntese entre o homem e a máquina, e o de *convergência tecnológica*, em que, através dos quatro ramos tecnológicos que mais produziram inovações atualmente: nanotecnologias, biotecnologias, informática e ciências cognitivas, se delineiam as tentativas de compreensão desta nova subjetividade do pós-humano⁵⁷.

No final dos anos 30 e 40, a narrativa de ficção se afasta de temáticas mais simples, vinculadas as aventuras travadas por humanos no “faroeste do espaço” e de toda uma gama de narrativas mais populares, para concentrar-se em temas mais específicos trabalhados nas novas “ciências da informação”.

A partir da década de 60, sobretudo com a imensa gama de transformações culturais que surgiram no século XX, a literatura de ficção passou a concentrar seus olhares não mais no “espaço sideral”, mas no próprio espaço humano, profundamente marcado por novas experiências e novas investigações científicas abordadas a partir de outras perspectivas.

⁵⁷A ideia de uma convergência tecnológica já não é mais um simples conceito, mas se tornou um relatório produzido pelos institutos *National Science Foundation (NSF)* e o *Department of Commerce (DOF)*. O relatório é intitulado com a sigla NBIC (inicial de cada área tecnológica citada).

Como bem salientou Isaac Asimov (1920 – 1992), assim como na literatura fantástica, a ficção visa: "descrever a vida tal como não a conhecemos" (ASIMOV, 1984, p. 120). A presença de um "desconhecido", seja enquanto: os universos e seres mágicos, ou mesmo um monstro do Dr. Frankenstein, uma máquina do tempo desafiando as leis físicas, recolocam a humanidade em uma nova consciência de si e em uma nova "inconsciência" do mundo.

Neste momento um conceito passa a ser central nestas produções: *entropia*. Esta diz respeito a tendência de qualquer matéria e energia desintegrar-se no vazio (BRODERICK, 2003, p.56). Phillip Dick (1928 – 1982)⁵⁸, importante escritor deste momento, é responsável por recolocar a narrativa de ficção sob um novo olhar, não mais atado aos benefícios tecnológicos, mas postulando alguns "entraves" na relação entre a tecnologia e as sociedades humanas:

Ao invés de uma crença racionalista na eficiência da tecnologia e do mecanicismo para resolver todos os problemas humanos, surgiu uma fascinação por uma 'literatura experimental' de vanguarda com as possibilidades artísticas desses mesmos problemas, e em particular uma estética paranóica na qual todos os grandes sistemas eram vistos como inimigos da diferença individual. (ROBERTS, 2000, p.81-82 – tradução nossa)⁵⁹.

A inserção da técnica no Ocidente, tornando-se esta: "[...] um fator dominante no mundo ocidental, [...] uma mediação universal, produtora de uma mediação generalizada, totalizante e aspirando à totalidade" (ELLUL apud SÉRIS, 2000, p. 53 – tradução nossa)⁶⁰, ensejou novas formas de representação humana na ficção artística, fundidas entre o natural e o artificial, sugerindo ser apenas um problema "técnico" a construção de: "um corpo [artificial] capaz de atuar por imitação ao homem" (LEIBNITZ, apud BRINKMANN, 1955, p. 22 – tradução nossa)⁶¹.

A ficção científica nos antecipa a este futuro tecnológico. Para o escritor americano John W. Campbell Jr (1910 – 1971) o gênero citado consiste em: "[...] um

⁵⁸ A série de filmes intitulada *Blade Runner*, inspira-se em um dos seus principais trabalhos: *Androids Dream of Electric Sheep*, obra que coloca em circulação o conceito de "replicante".

⁵⁹ "In place of a rationalist belief in the effectiveness of technology and machinery to solve all human problems, there came an avant-garde 'experimental literature' fascination with the artistic possibilities of those very problems, and in particular a paranoid aesthetic in which all large systems were seen as the enemies of individual difference. Philip K. Dick, who remains one of the most highly regarded of all SF writers, is the classic embodiment of this New Wave aesthetic."

⁶⁰ "[...] un facteur dominant dans le monde occidental, une [...] médiation universelle, produisant une médiation généralisée, totalisante et aspirant à la totalité".

⁶¹ "Un cuerpo [artificial] capaz de actuar imitando al Hombre".

meio literário análogo à própria ciência: enquanto esta explica fenômenos conhecidos e prediz fenômenos ainda não conhecidos, a ficção científica colocaria em forma de histórias como seriam os resultados da pesquisa científica quando aplicados tanto às máquinas como à sociedade humana”. (FIKER, 1985, p. 12). É lá que pela primeira vez as tensões mais profundas envolvendo o mundo humano e o artefato tecnológico aparecem.

Dois conceitos são centrais neste desenvolvimento e uma vasta produção literária gira em torno deles: *ciborg* e *cyberpunk*. Estes termos ganharam o universo dos temas referentes ao pós-humano significando respectivamente: *ciborg* – a fusão entre corpo e máquina (HALLACY, 1965; HARAWAY, 1985) e *cyberpunk* – uma forma de alienação do corpo carnal frente a construtos informáticos – os avatares (GIBSON, 1984; HAYWARD, 1993).

O conceito de ciberespaço teve sua primeira aparição em um romance escrito por William Gibson (1948 -) em 1984 intitulado de *Neuromancer*. Nele se encontra a história de Case, um hacker simbiote, que após tentar passar a perna nos seus padrões é contaminado com uma toxina que o impede de “logar” novamente no mundo virtual. Aqui o ciborg/cyberpunk é apresentado na sua mescla com os dramas humanos: violência, sexo, angústia, vocação.

Dois outros autores são centrais na construção da problemática fusão entre homem e máquina na literatura: Edward Forster (1879 - 1970)⁶² e Daniel Galouye (1920 – 1976)⁶³. Estes colocam em discussão duas questões bastante presente nas propostas pós-humanas para a nossa corporeidade, respectivamente: *maquinização e simulação tecnológica*.

Com Forster (2018) observa-se a despersonalização da sociedade humana em torno da concentração “espiritual” das experiências individuais e coletivas dos indivíduos ausentes da dinâmica corporal. No seu romance *A Máquina parou* (2018), é apontada as ideias relacionadas à perda da espontaneidade, juntamente com a entropia e maquinização da civilização. As cidades foram cada vez mais se tecnificando a ponto de, sem nem perceber, todos os cidadãos passarem a viver

⁶² Edward Forster é um romancista britânico com alguns livros traduzidos no Brasil: *Um quarto com vista* (2006), *Uma passagem para a Índia* (2021). Ganhou espaço na teoria literária com a publicação de *Aspectos do Romance* (2005) cujo, propõe a célebre definição: “personagens planas e as personagens redondas, ou esféricas”.

⁶³ Daniel Galouye é um escritor de ficção científica norte americano, ex-piloto da Marinha dos Estados Unidos e jornalista, ficou conhecido pelas novelas e contos de ficção científica da sua autoria publicados nos anos 1950 e 1960.

dentro deste universo maquínico. A sociedade humana e globalizada passa a residir no centro da terra em simbiose com uma grande estrutura tecnocrática.

Tal estrutura passa a ser vital para os indivíduos, semelhante à série de filmes *Matrix*⁶⁴. A dinâmica de funcionamento dessa grande máquina tornou-se tão necessária à vida e complexa demais para ser administrada pelos seres humanos que, a partir de então, estes são entregues as suas programações de funcionamento. Os indivíduos agora consistem em extensões deste complexo aparelho técnico.

As personagens Vashti e o seu filho Kuno evidenciam as relações corporais estabelecidas dentro da Máquina. A primeira, cuja todo o funcionamento do seu corpo é dependente da estrutura técnica, não consegue viver sem o seu auxílio. Náuseas, tonturas, ausência de movimento, ilustram a perda das funções motoras de Vashti que tem o seu corpo substituído pelas técnicas do grande aparelho. Já Kuno, exercita-se com o seu travesseiro desenvolvendo um corpo mais independente do tecnicismo ali encontrado.

Kuno empreende uma jornada de libertação da máquina para a reconquista da experiência direta consigo mesmo e com a natureza. No romance de Forster, a máquina tornou-se a nossa casa, mais especificamente o nosso “corpo”.

No romancista americano Daniel Galouye, observar-se a ideia da reificação do ciberespaço. Sua obra *Simulacron-3 (1968)*, que inspirou os filmes *Décimo Terceiro Andar* e também a trilogia *Matrix*, fora uma das primeiras obras a questionar filosoficamente aspectos relacionados à natureza da realidade, assim como a amplitude da realidade virtual, ainda se iniciando naquele momento.

O enredo se passa no ano de 2030, quando as sociedades estão cada vez mais controladas pela gestão pública, tendo as relações humanas e as dinâmicas de mercado totalmente programadas. Os governos e os grandes empresários não querem correr o risco de produzir algum tipo de ingerência na sociedade civil e desestabilizar suas políticas e comércio. Com o objetivo de ter as suas ações cada vez mais efetivas, estes estabelecem mecanismos de pesquisa sobre a opinião pública, com a finalidade de atender e criar as demandas necessárias para não correr riscos e intensificar o controle social.

⁶⁴ A trilogia *Matrix* é um filme dirigido por Lilly e Lana Wachowski e protagonizado por Keanu Reeves, Laurence Fishburne e Carrie-Anne Moss. Conta a história de uma batalha entre os seres humanos e as máquinas em que, após a derrota da humanidade, as máquinas passam a criar uma simulação tecnológica da realidade chamada *Matrix*.

Mediante a saturação dos cidadãos que já não aguentam mais serem coagidos a responder as pesquisas de opinião, os personagens Hannon J. Fuller e Doug Hall criam uma máquina com a capacidade de reproduzir identicamente a sociedade em que vivem, inclusive, os desejos e anseios das pessoas: *Simulacron-3*. A máquina promete revolucionar toda a dinâmica voltada às relações humanas recriando toda a sociedade existente, juntamente com os indivíduos (chamados no livro de “unidade reativas”), enquanto dados computacionais.

Alguns fatos começam acontecer sugerindo que Doug Hall também parece estar em um mundo simulado, semelhante ao que a máquina que criou projeta. O enredo é construído mediante a busca da “realidade” por parte de Hall em meio a uma trama solipsista, cuja natureza do real é colocada em xeque pelo protagonista.

Toda a discussão apresentada até aqui nos antecipa para um dos aspectos centrais do movimento pós-humanista abordado nesta tese: a hipótese dos corpos perfeitos. O status da realidade ou da melhor forma de “realidade” passa a ser discutido a partir da linguagem técnica desenvolvida pela cibercultura. Atrelado a isto, estão às discussões sobre a melhor forma de se “existir” nestas realidades apresentadas.

Os romances citados, pioneiros no tocante ao imaginário literário sobre a temática, colocam a questão da maquinização e simulação como motes fundamentais neste momento inicial. Ensejam debates que serão aprofundados mais para frente tanto por teóricos do movimento pós-humano como por estudiosos da comunicação, em torno da síntese e aperfeiçoamento entre o corpo humano e a máquina, assim como a ideia da “mobilidade existencial” no ciberespaço. Ainda sobre a questão da “simulação virtual”, é interessante a abordagem de (DUQUE, 2016), colocada nos seguintes termos:

Atrevo-me a jogar com o conceito de simulação e a sugerir que o processo de virtualização do real, a que assistimos na cibercultura, seja um processo que, ao simular o real (pela sua representação tecnológica), ao mesmo tempo o faz com uma eficácia mimética tal, que dissimula o próprio facto de se tratar de uma simulação. Essa dissimulação da simulação, que transforma os simulacros em (aparente) realidade primeira, fortemente impulsionada pela televisão, atinge uma eficácia muito própria nos mundos construídos pelo computador – seja em jogos, seja na rede (DUQUE, 2016, p.167).

As inovações culturais e tecnológicas observadas, juntamente como o imaginário “metacorpóreo” encontrado na literatura de ficção, são os passos iniciais para o transcurso sugerido: do aperfeiçoamento ao “abandono” do corpo, e com isso, uma virada no itinerário de questões relacionadas ao corpo, a pessoa humana e ao humanismo. O que pontua aqui como fundamental é a recusa formulada neste processo à “experiência direta” e esta proporcionada pela nossa forma corpórea de estar no mundo.

O que o movimento pós-humano nos sugere é a utilização a todo o momento da mediação tecnológica como alternativa à experiência concreta, aos “ultrapassados” invólucros materiais (corpo, sexo, idade, gênero) abertos pela nossa dimensão corpórea de estar no mundo. O sentimento de resistência às tensões próprias da natureza humana reflete a “benção” da vida “programada”, que o imaginário técnico-científico da cibercultura propõe.

3.3 A CISÃO MODERNA E O ABANDONO DO CORPO: DA VIVÊNCIA CONCRETA PARA A “HIPÓTESE”

A perda da simultaneidade relacionada entre o indivíduo e o seu corpo remonta materialmente para além do dualismo cartesiano. As divisões operadas no ser humano pelos estudos anatômicos desde o fim do período medieval, já sugestionavam certas análises e determinadas interpretações sobre a condição humana de natureza “fracionada”.

A atenção dedicada aos órgãos do corpo e o seu funcionamento em conjunto passam a definir de uma forma bastante significativa e restritiva a compreensão da nossa corporeidade. Desde aí, se inicia o processo que culminará no entendimento sobre o corpo enquanto um “acessório” à nossa presença.

A cisão operada no indivíduo pelo pensamento cartesiano, *res extensa* e *res cogitans*, é um ponto de partida possível para as reflexões sobre a corporeidade por parte do pensamento pós-humanista. Neste dualismo está: o refinamento da distância e o desenvolvimento teórico independente destes dois pólos, algo de importância capital para o movimento.

Como fora dito no primeiro capítulo, para René Descartes o cerne da existência humana está na atividade pensante desempenhada pela alma. Para o filósofo, o

pensamento é colocado como anteposto ao fenômeno em suas condições sensitivas. Logo, cabe ao espírito/alma/psique humana o status de “essência”, sendo o corpo apenas um invólucro neste processo.

Porque, examinando o que somos, nós, que pensamos agora, estamos persuadidos de que fora do pensamento não há nada que seja ou exista verdadeiramente, e concebemos claramente que, para ser, não temos necessidade de extensão, de figura, de estar em qualquer lugar, nem de outra coisa que se possa atribuir ao corpo, e que existimos apenas porque pensamos. Por conseguinte, a noção que temos de alma ou de pensamento precede a que temos de corpo, e esta é mais certa visto que ainda duvidamos que no mundo haja corpos, mas sabemos seguramente que pensamos (DESCARTES, 1997, p.29).

As cisões cartesianas e tantas outras que surgiram com o advento da modernidade foram avaliadas de uma forma bastante significativa na tese da *bifurcação da natureza* formulada pelo filósofo e matemático britânico Alfred North Whitehead, discutida de forma preliminar no capítulo anterior. Em torno do seu projeto de construção de uma filosofia natural, ele percebe uma série de compreensões físicas e filosóficas responsáveis por “fender” a realidade da percepção (WHITEHEAD, 1993).

Este aponta uma série de dualidades próprias deste momento que, conforme estou defendendo no desenvolvimento teórico até aqui apresentado, podem ser encontradas residualmente nas bases do pensamento pós-humanista: dualismo cartesiano, distinção entre qualidades primárias e secundárias em Locke, a bifurcação da percepção em Isaac Newton, a matematização da natureza em Galileu, a distinção entre o fenômeno e o nùmeno em Kant entre outras. Para Whitehead, bifurcar a natureza seria:

[...] bifurcar a natureza em dois segmentos, a saber, a natureza apreendida pela percepção e a natureza que é a causa da percepção. A natureza, enquanto fato apreendido pela percepção, traz dentro de si o verdor das arvores, o gorjeio dos pássaros, a calidez do sol, a rigidez das cadeiras e a sensação do veludo ao tato. A natureza enquanto causa da apreensão e o sistema hipotético de moléculas e elétrons que afeta a mente de modo a produzir a apreensão da natureza aparente. O ponto de convergência dessas duas naturezas é a mente, sendo a natureza causal influente e a natureza aparente, efluente (WHITEHEAD, 1993, p.38,39).

A história da matéria no transcurso do desenvolvimento científico passou por diversas modelações tendo no século XVII, nas chamadas “teorias da propagação”, um novo tipo de concepção diferente das abordagens mais simples formuladas em torno da ideia da “substância” e os seus “atributos”. A percepção dos objetos materiais através da ondulação da “luz” e do “som” consiste na nova forma com que a realidade sensível passa a ser compreendida. As coisas que enxergamos dependem da luz que penetra no olho. Para Isaac Newton (1643 – 1727) o que percebemos são ondas e cores e não o objeto em si.

Na esteira destas observações o filósofo John Locke (1632 – 1704) elabora sua teoria das qualidades primárias e secundárias dos objetos. As primeiras estão relacionadas com aquilo que é constitutivo da matéria percebida: forma, extensão e volume e as segundas com aquilo que aparentemente percebemos do objeto, através da própria ação da natureza: cor, textura, odor.

Ao avaliar essas dualidades Whitehead esboça a seguinte constatação:

O relato contemporâneo da natureza não é, como deveria ser, um mero relato daquilo que a mente conhece acerca da natureza, mas é também confundido com um relato acerca da ação da natureza sobre a mente. O resultado tem sido desastroso, tanto para a ciência como para a filosofia, mas, sobretudo para a filosofia. O grande tema das relações entre natureza e mente se transformou na forma amesquinhada da interação entre o corpo e a mente humanos (WHITEHEAD, 1993, p.35).

O filósofo aponta o rumo que fora tomado a partir das compreensões dualistas mencionadas: o fim do projeto de uma filosofia natural que diz respeito à compreensão da natureza como algo externo a mente humana. É este desvio que tornou possível a excessiva abstração em torno da hipótese corpórea.

Com o estabelecimento desta cisão a ideia claramente exposta no primeiro capítulo de que somos seres encarnados e não meramente indivíduos que possuem uma “peça” corporal como acessório a sua presença, vai aos poucos cedendo lugar para esta última, em virtude dos condicionamentos técnicos vigentes e de um “verniz” humanamente progressista.

O ressurgimento das compreensões platônicas em autores como Marsílio Ficino (1433-1499) e Pico della Mirandola (1463-1494) despertou um novo interesse pela centralidade metafísica e cosmológica do número. A noção de harmonia preconizada pelas fórmulas numéricas, assim como a analogia criada entre a física e

o mecanicismo apontada por Kepler (1571-1630) e Galileu Galilei (1564-1642) passam a integrar a teoria do conhecimento cartesiana de uma maneira fundamental.

Em consequência disso: “Com um ardor extraordinário, os homens começavam a ver a matemática como um protótipo e pré-requisito do verdadeiro conhecimento e, muito possivelmente, a única fonte de certeza” (SMITH, 2019a, p.35). De tal forma que os aspectos não mensuráveis contidos nos objetos de investigação humana passam a ser realocados à mente do sujeito: *res cogitans*, enquanto, “qualidades secundárias” do objeto. Aquelas que podem ser mensuráveis, ou seja, as que integram a *res extensa*, são denominadas de “qualidades primárias”, existindo propriamente na coisa em si.

Há aqui, nas palavras de Whitehead, uma desorientação epistemológica e segregação descabida em que, existe no objeto percebido uma “realidade influente” (*res extensa*) responsável pelas interações “corporais” com o sujeito e uma “realidade efluente” (*res cogitans*) responsável pelos aspectos valorativos dados pelo observador.

A título de exemplo:

Consideremos que um indivíduo tateia uma pedra de carvão em brasa. Sob uma visão bifurcada, como seria descrita a percepção originada nesse tatear? As mãos do indivíduo, por compartilharem da natureza material do carvão, preendem a sensação de aumento de sua agitação molecular como resultado do contato com um corpo cuja média da agitação molecular é maior (o carvão), ou seja, as mãos percebem o calor físico (transferência de energia térmica). A mente, recebendo o estímulo do corpo, é afetada de maneira a perceber a calidez, podendo acrescentar a ideia de “quente”, como atributo do carvão. Note que: ‘calidez’ e ‘calor físico’ não compartilham de uma mesma natureza, pois a primeira é a sensação intelectual correspondente ao fenômeno, enquanto o segundo é o conjunto de interações materiais de transferência de energia, que formam o próprio fenômeno de percepção corporal (FERREIRA, 2021, p.9).

Tal compreensão fora abordada nos seguintes termos por René Descartes:

A mesma prevenção é adequada a todos os nossos outros sentimentos, mesmo aos do prazer e da dor. Embora não acreditássemos que fora de nós, nos objectos exteriores, houvesse coisas semelhantes ao prazer ou à dor que sentíamos, por isso não consideramos tais sentimentos como ideias que estivessem apenas

na nossa alma; todavia acreditávamos que estavam nas mãos, nos pés e noutras partes do nosso corpo. E no entanto não há razões para acreditarmos que a dor que sentimos no pé, por exemplo, seja algo fora do nosso pensamento mas que está no pé, ou que a luz que pensamos ver no Sol esteja no Sol, assim como a sentimos em nós. E se alguns ainda se deixam persuadir por uma opinião tão falsa é porque dão grande importância aos juízos que formularam quando eram crianças [e que não conseguem esquecer de modo a construir outros mais sólidos] (DESCARTES, 1997, p.52,53).

Dada à centralidade que a matemática e a física mecanizada vinham obtendo nas teorias do conhecimento, o mundo real, “externo”, passou a ser aquele passível de fórmulas matematizáveis e mecânicas, em detrimento das percepções subjetivas e imensuráveis das cores, luzes, cheiros e gostos. O corpo enquanto tal, compreendido enquanto *res extensa*, por conseguinte, perde seu status qualitativo para obter um quantitativo, abrindo determinadas perspectivas em torno da sua modificação que passaram a ser facilmente absorvidas no curso da cibercultura.

Não será possível relacionar todas estas correntes bifurcacionistas de pensamento de forma específica com as compreensões sobre o corpo aqui levantadas. Ao se elencar o dualismo cartesiano como uma das indicações fundamentais, observa-se sua conexão específica no trato da corporeidade humana como um dos primeiros eixos norteadores deste processo.

É importante salientar que há um debate em aberto no tocante a separação do binômio corpo e mente entre os intérpretes da filosofia cartesiana (HARRISON apud NUMBERS, 2020). Para o rumo das investigações colocadas nesta tese optar-se-á pela compreensão dualista, haja vista ser esta uma compreensão possível da sua filosofia, assim como, a sua clara ligação com as noções de corporeidade aqui levantadas.

Nas teses relacionadas à hipótese do corpo perfeito, o ser humano em sua forma corpórea de existir no mundo, passa a ser compreendido enquanto natureza algorítmica, podendo obter a resolução das suas “falhas corporais” a partir de empreendimentos matematizáveis. Aqui se inicia mais substancialmente o curso de reflexões sobre a corporeidade no pós-humanismo em que o corpo deixa de ser tomado em muitos dos seus aspectos concretos para ser abordado enquanto “proposta”.

“O problema moderno da vida é impensável se separarmos o organismo das máquinas” (CRARY; KWINTER, 1992). A presente constatação técnica alude a um

processo, de início alinhado com a mecanização do corpo, mas que acaba por resultar também na vitalização das máquinas: “A mutação mais espetacular que provoca uma reviravolta em nosso universo é com certeza a reificação do homem, mas essa mutação é acompanhada ao mesmo tempo de uma humanização recíproca do inanimado pela máquina. Não podemos mais opor as categorias puras do vivo e do inanimado, e isso vai se tornar o nosso paradigma” (DICK, 1998, p.8 – tradução nossa⁶⁵).

Entre esses dois pólos, a noção de corporeidade irá se desenvolvendo naquilo que David Le Breton (1953 -) chamou de “extremo contemporâneo”:

Compreendemos por “extremo contemporâneo” os empreendimentos hoje dos mais inéditos, os que já têm um pé no futuro naquilo que se refere ao cotidiano ou à tecnociência, os que induzem rupturas antropológicas que provocam a perturbação de nossas sociedades. Os discursos entusiastas sobre os amanhãs que cantam graças ao “progresso científico” serão, é claro, privilegiados, e principalmente aqueles cujo projeto é eliminar ou corrigir o corpo humano (BRETON, 2013, p.15).

O encadeamento de compreensões e propostas se dá, da mecanização do corpo à corporificação das máquinas em que: a noção de corporeidade passa a ser mais aberta e tomada enquanto um acessório da existência humana. A presença material do nosso corpo vai sendo substituída pouco a pouco pelos signos das suas representações matematizáveis passíveis de replicação na indústria maquina.

Entre os mais entusiasmados com esta proposta, é possível perceber determinados aspectos de antigas questões gnósticas concernentes à realidade material. O Gnosticismo, que possui suas raízes etimológicas na palavra grega “gnose” – designação de sabedoria ou a capacidade para alcançá-la – surgido nos primeiros séculos depois de Cristo, consistiu, de início, na tentativa de formular a primeira filosofia cristã, tendo como alguns dos seus pontos fundamentais a ideia do conhecimento como pré-requisito para a salvação e uma abordagem heterodoxa do ponto de vista doutrinário.

⁶⁵ “La mutation la plus spectaculaire qui provoque un bouleversement dans notre univers est certes la réification de l'homme, mais cette mutation s'accompagne en même temps d'une humanisation réciproque de l'inanimé par la machine. Nous ne pouvons plus opposer les catégories pures du vivant et de l'inanimé, et cela deviendra notre paradigme”.

O gnosticismo pode ser observado em todas as épocas históricas com enfoques temáticos diversos⁶⁶. Para além das compreensões esotéricas envolvendo a ordem do cosmos e as suas teorias do conhecimento, há uma antiga noção (criticada fortemente, inclusive, por muitos pais da igreja) sobre a intrínseca mácula contida no mundo materializado, incluindo os corpos humanos.

Em todas as suas manifestações, é comum também a compreensão em torno da natureza da realidade ser de ordem monista, ou seja, existe um único princípio unificador para tudo o que há. Este princípio unificador, por sua vez é de carácter idealizável, acessível à consciência a partir de modos de ascese espiritual, resignação material e exercícios de abstrações.

A realidade não idealizável, ou seja, a materializável, consiste em uma mera aparência à ser absorvida pela totalidade ideal. O dualismo espírito e matéria é aqui apresentado, tendo naquele, a real fonte da vida e da realidade. Gnose, identidade e salvação vão se desenvolvendo na consciência individual, cuja passa a relegar o corpo a uma compreensão maculada, desejosa da sua “libertação”.

As teses em torno da modificação corporal ganharam sucessivas e crescentes formas de “aperfeiçoamento gnóstico”, desde as primeiras formas de sua “suspeita” ao corpo, quanto a sua constituição fenomenológica e determinante para o indivíduo, até a ideia do seu completo abandono.

É comum em todas as épocas à cultura do corpo sua expressão simbólica. A subjetividade que nele se expressa, representando signos religiosos, sociais, familiares, políticos, faz parte da experiência humana de se estar no mundo e, de tomá-lo enquanto o seu “observador”.

Na falta de exercer um controle sobre a sua existência, o corpo é um objeto ao alcance da mão sobre o qual a soberania pessoal quase não encontrava entraves. O estigma simbolizava a alienação ao outro na sociedade grega antiga; hoje, ao contrário, a marca corporal ostenta o pertencer a si. Talvez a necessidade de completar por iniciativa pessoal um corpo por si mesmo insuficiente para encarnar a identidade pessoal (BRETON, 2013, p.40).

Os aspectos aqui percebidos tencionam o corpo enquanto posse do sujeito e parte do mundo. Nele, tanto os indivíduos e a comunidade dialetizam suas

⁶⁶ Conferir o excelente estudo do filósofo germano-americano Eric Voegelin sobre as bases gnósticas do pensamento moderno e dos movimentos totalitários do século XX: VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**; tradução de José Viegas Filho. Brasília: Editora UNB, 1982.

expectativas, sem que haja um pleno rompimento com estes dois pólos. Embora houvesse momentos no curso da história humana em que sinais de clara subjugação ou desapropriação dos corpos humanos pudessem ser percebidos, ainda assim, o exercício de significação subjetiva, seja expresso em lutas sociais ou empreendimentos artísticos, era exercido frente ao mundo concreto, encontrando nele mesmo suas propostas críticas.

No entanto, no que David Le Breton definiu como “extremo contemporâneo” há um imperativo simbólico a ser mostrado nos corpos bastante peculiar ao nosso momento: a simbólica da transformação mediante um forte apelo a nossa subjetividade.

A socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (1947 -) em um dos seus mais importantes estudos sobre o fenômeno religioso no mundo contemporâneo, nos fornece enquanto categoria hermenêutica (no trato com uma infinidade de questões religiosas que muito embora não foram destituídas do seu status de fé pela secularização, não gozam mais de determinados prestígios sociais anteriores a modernidade) uma linha de interpretação possível de esclarecer não apenas a permanência do fenômeno religioso no mundo contemporâneo, mas também, as novas compreensões surgidas em torno da corporeidade humana: **“a autonomia do indivíduo-sujeito, capaz de ‘fazer’ o mundo no qual ele vive e construir ele mesmo as significações que dão sentido à sua própria existência”** (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 32 – grifo meu).

Concernente a fenomenologia religiosa, Hervieu-Léger faz um breve apanhado sobre o significado da modernidade com uma considerável ênfase sobre a teoria da secularização proposta por Max Weber. Esta consiste no embate entre modernidade cultural e religião, proveniente do avanço do racionalismo ocidental surgido com o pensamento moderno, e, como foi bem identificado pelo autor, em alguma medida também encontrada no desenvolvimento da própria religião cristã (WEBER, 2006).

A modernidade e sua consagração do indivíduo como princípio, valor e índice semântico (LIMA VAZ, 1992), considerou a plena estabilização da racionalidade humana no entendimento e direcionamento do mundo, da sociedade e da vida. As cosmovisões religiosas passam a não mais exercer o protagonismo até então desempenhado, fenômeno também denominado por Weber como desencantamento do mundo.

É nesta interação racionalizada do homem moderno com o mundo, relacionada com a autonomia dos sujeitos na construção de seus horizontes de significação, que a socióloga postula uma nova compreensão no que diz respeito à teoria da secularização, de caráter elementar para o entendimento do seu conceito de modernidade religiosa.

Há um processo religioso emergente, justamente caracterizado como religião “autodefinida”, que reorienta significativamente as antigas compreensões em torno do desaparecimento da religião nas sociedades secularizadas. O conceito de modernidade religiosa proposto pode ser entendido a partir desta reconfiguração do fenômeno religioso nas sociedades modernas.

A autora faz uma releitura da sociologia religiosa, até então estabelecida sob as compreensões secularizadas da cultura ocidental, e identifica não necessariamente o desaparecimento da religião, mas um processo de individualização e subjetivação das crenças pelos próprios fiéis: “A descrição desta modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral a **individualização e à subjetividade** das crenças religiosas (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.42 – **grifo meu**)”.⁶⁷

Na categoria utilizada por Hervieu-Léger para descrever a permanência do fenômeno religioso no mundo contemporâneo, é possível encontrar uma semântica abrangente para importantes aspectos da atual compreensão sobre a corporeidade humana. A intensa subjetivação envolvida em torno da auto definição religiosa, perfaz o mesmo sentimento direcionado aos nossos corpos. Atrelado a isso, as inovações socioculturais promovidas pela cibercultura, constituem os motes fundamentais que vão desde as mais simples formas de sobressegnificação dos corpos até o seu abandono. “A anatomia não é mais um destino, mas um acessório da presença” (BRETON, 2013, p.28).

O condicionamento natural promovido pelas nossas formas corpóreas de se estar no mundo vem sendo cada vez mais resignificado por indivíduos, em um forte

⁶⁷ A autora trabalha muito claramente, embora não faça menção em seu texto, em torno de uma epistemologia das controvérsias. A sua compreensão desenvolvida sobre o importante conceito de *modernidade religiosa* é um exemplo claro da preferência por tal abordagem. A saber: “A secularização das sociedades modernas não se resume, portanto, apenas ao processo de evicção social e cultural da religião com a qual ela é confundida, muitas vezes. Ela combina, de maneira complexa, a perda da influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar ela mesma seu destino, e a recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas que permitiram a esta sociedade pensar a si mesma como autônoma” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 32).

processo de idealização de sua materialidade. As formas como a subjetividade humana vêm absorvendo suas condições “carnais” recolocam o antigo binômio: espírito/alma versus corpo, sob outra forma: corpo versus sujeito. O corpo passa a constituir-se como um *alter ego* (BRETON, 1990).

Com a perda da influência das instituições da sociedade civil sobre a identidade pessoal (igreja, família, Estado) resta-nos um horizonte de sentido: a liberdade. A intensificação de significado a partir dela, fora o caminho tomado pelo homem moderno na busca por integração: social, civil e cósmica.

O corpo torna-se seu objeto de intervenção mais próximo, onde o conjunto das suas mediações pode ser, em certo sentido, facilmente burlado: “O desinvestimento dos sistemas sociais de sentido conduz a uma centralização maior sobre si. A retirada para o corpo, para a aparência, para os afetos é um meio de reduzir a incerteza buscando os limites simbólicos o mais perto possível de si. Só resta o corpo para o indivíduo acreditar e se ligar.” (BRETON, 2013, p.32).

A cisão moderna em torno dos corpos humanos proporcionou o status de “rascunho” ao corpo, modelado agora como forma radicalmente subjetiva de se estar no mundo, suscetível, inclusive, as suas modificações naturais: “[...] transforma o corpo abertamente no material do indivíduo que reivindica remanejá-lo à vontade e revelar modos inéditos de criação.” (BRETON, 2013, p.28).

Da compreensão do corpo-ferramenta (MAUSS, 1974)⁶⁸ à do corpo enquanto patrimônio (BRETON, 2011) é, na sua estrutura carnal enquanto “acessório”, que o indivíduo contemporâneo irá reconhecer-se e expressar-se socialmente. O corpo passa a indicá-lo um estado do sujeito passível de reconstrução.

É apenas na sua atividade de sobressignificação que o corpo passará a ser integrado na identidade individual: o transexualismo com a sua identidade sexual “fora do corpo”; a *body art* com as suas cirurgias estéticas, tatuagens, piercings; o *body building* em seus exercícios nas academias de ginásticas, sobressignificando o seu corpo e o seu entorno através do crescimento dos músculos, são todas elas formas de remanejamento corpóreo em torno de uma definição identitária.

A recorrência aos psicoativos têm sido uma das primeiras formas mais significativa desta recondução. Diferentemente dos processos de modelação do

⁶⁸ Em seu reconhecido texto *As técnicas do corpo*, Mauss esboça o seu famoso conceito de corpo enquanto “ferramenta”, no sentido de abordar a construção do corpo enquanto principal forma de instrumentalização humana, não dada naturalmente, mas construída artificialmente a partir de vários mecanismos culturais.

corpo que atuam na sua superfície, o “corpo protético” (SANTAELLA, 2003) visa intensificar funções e potencializações internas para o seu melhor “desempenho”. Os nossos estados afetivos já não demarcam mais a dinâmica da nossa vida. É preciso transcendê-los com vistas as nossas intenções pessoais.

A “produção farmacológica de si” (BRETON, 2013) na ingestão dos mais variados tipos de psicotrópicos (hipnóticos, tranquilizantes, barbitúricos, antidepressivos, estimulantes) colocam a gestão das emoções à disposição do sujeito. É nada mais, nada menos do que, o controle nas mãos dos indivíduos do que antes estava entregue ao acaso das circunstâncias, ao incontrolável por natureza.

As “próteses químicas” responsáveis por suprir as nossas deficiências emocionais, sinalizam para o vaticínio em xeque: “Se a anatomia não é mais um destino, a afetividade tão pouco [...]” (BRETON, 2013, p.57). As tensões emocionais, atreladas aos mais variados tipos de experiências humanas, estão agora sob a disposição bioquímica decorrente dos compostos farmacêuticos.

Essa produção aponta para uma possível retirada das afeições da temporalidade. A gestão do humor figura consideravelmente nessa recondução das emoções, mediante a possibilidade que nos foi dada, através desta vasta gama de psicoativos, de não “sofrermos”.

Para muito além dos quadros clínicos suscetíveis de medicalização, as anfetaminas, tranquilizantes, antidepressivos, estão sendo empregados não mais visando o combate a patologias específicas, mas como sinônimos de eficácia produtiva e despersonalização dos problemas humanos. O corpo precisa “funcionar” bem frente às metas estabelecidas nos relacionamentos pessoais e no mundo do trabalho, pouco importando as nossas reais condições limitantes.

A relação corpórea com o mundo através das emoções vem sendo mediada pela ingestão destes neurotransmissores, que passam a configurar “próteses de sentido”. O desarranjo emocional decorrente dos infortúnios próprios da existência humana, assim como à indisposição laborativa em torno das nossas atividades profissionais, não são mais mecanismos “naturais” pertencentes ao trajeto humano, suscetíveis à superação com o tempo, mas desregularidades a serem abolidas pela eficácia de um comprimido.

Há um “humor próprio” a ser atingido, com vistas na potencialização das relações e controle sobre o mundo das nossas experiências: “uma gestão instrumental do seu foro íntimo” (EHRENBERG, 1995, p.109 – tradução nossa⁶⁹). Há uma perspectiva “melhor” a ser observada, responsável por nos potencializar frente aos desajustes naturais da realidade:

A medicação do cotidiano situa-se na linha fronteira do normal e do patológico; sua aposta deixa de ser a saúde, que não está forçosamente ameaçada, está em um exagero com relação à saúde, isto é, num acentuação das capacidades de reação ou de resistência de funções orgânicas com as quais o indivíduo não mais se satisfaz. Visa à criação de um ângulo de mira sobre o mundo, um ajuste melhor e não ao restabelecimento de um equilíbrio vital comprometido (BRETON, 2013, p.60).

Outro aspecto importante relacionado com estes padrões de modificação corporal é observado nos novos incursos estabelecidos na natureza humana por parte da engenharia genética. Em minha dissertação de mestrado, numa discussão sobre a “autocompreensão ética da nossa espécie”, esbocei a temática em torno das intervenções técnicas do genoma humano apontando o caráter de reificação que o presente desenvolvimento científico imprime sobre os fetos⁷⁰. Para o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas, também proponente desta discussão:

O que hoje se coloca à disposição é algo diferente: a *indisponibilidade* de um processo contingente de fecundação, com a conseqüente combinação *imprevisível* de duas conseqüências diferentes de cromossomos. Todavia, no momento em que podemos dominá-la, essa contingência discreta revela-se como um pressuposto necessário para evidenciar o poder ser si mesmo e a natureza fundamentalmente igualitária das nossas relações interpessoais. Com efeito, um dia quando os adultos passarem a considerar a composição genética desejável dos seus descendentes como um produto que pode ser moldado e, para tanto, elaborarem um *design* que lhes pareça apropriado, eles estarão exercendo sobre os seus produtos geneticamente manipulados uma espécie de disposição que interfere nos fundamentos somáticos da autocompreensão espontânea e da liberdade ética de uma outra pessoa e que, conforme pareceu até agora, só poderia ser exercida sobre objetos, e não sobre pessoas (HABERMAS, 2007, p. 19).

⁶⁹ “une gestion instrumentale de son forum intime”.

⁷⁰ “Religião e Esfera Pública na Sociedade Pós-Secular: O diálogo entre religião e razão em Jürgen Habermas”, disponível em: http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/1104/5/emerso_silva.pdf.

A ectogênese inaugura uma nova forma de concepção nunca antes observada nas sociedades. Não apenas de concepção, mas de toda uma gama de experiências humanas “outrora” entendidas enquanto únicas e naturais no processo da sexualidade e da gestão da vida. As compreensões religiosas que revestiam de simbolismos milenares o casamento, a família e a progênie, estão sendo abandonadas em torno de mecanismos mais cientificamente “efetivos” e programados de concepção. Não há nada mais técnico do que o ato de procriar! Sendo ele apenas “um problema de junção de gametas” (BRETON, 2013, p.70).

Assim como no caso da medicalização do humor, que está para além das patologias necessárias de controle por parte dos medicamentos psicoativos, os processos de diagnóstico genético de pré-implantação (DGPI) estão para além dos danos produzidos a gestação relacionados com a esterilidade humana. Trata-se de um condicionamento da identidade corporal dos fetos conforme o desejo dos progenitores.

Embriões congelados, sem corpos e mergulhados no nitrogênio líquido, são os novos sujeitos da “ontologia” pós-humana. Vidas potencialmente a serem desenvolvidas mediante toda uma recombinação genética “à la carte”. O sexo com a finalidade de procriação perde o seu status de importância mediante a “superação embrionária”⁷¹ proporcionada pelos procedimentos técnicos de fecundação ovacionados pelos geneticistas.

Trata-se de um exame para a aptidão da vida tendo como base uma dotação genética e morfopsicológica “saudável”. Possíveis doenças ou deficiências físicas e mentais passam a ser concebidas como falhas morais. O conceito de felicidade é tomado em uma perspectiva utópica, não admitindo “erros” nos nossos corpos. A contingência natural que cerca o centro da nossa personalidade passa a ser agora escolhida, tendo em vista a melhor forma possível.

Todas as discussões que podem ser levantadas mediante estes procedimentos, não procedem do embrião em si, mas das formas de existência que

⁷¹ Em uma palestra intitulada “O limite entre o homem e a máquina”, o filósofo Luiz Felipe Pondé comenta de forma irônica o futuro desta superação embrionária. Após mencionar a percepção absurda que hoje se tem da “Polêmica de Salamanca”, debate ocorrido na Espanha no início do século XVI em torno da existência ou não de alma entre os índios, ele afirma: “Daqui mil anos eles vão provavelmente achar um absurdo a ideia de que nós devemos respeitar processos randômicos de reprodução. E aí, quando você tiver um filho reproduzido por sexo, a apólice de seguro vai ser caríssima. Talvez a companhia de seguro nem queira assegurá-lo. Ele provavelmente irá lhe processar por descuido genômico. Eu estou vendo até a propaganda: ‘Dê ao seu filho o que você tem de melhor: Bradesco biotecnologia’” (PONDÉ, 2016).

ele possa a ter fora do corpo, perfazendo a zona fronteira entre o ser humano e a máquina.

O questionamento sobre a condição do embrião nasce da forma como a medicina o utiliza: sexagem, DPI, embriões supranuméricos que se acumulam, hipótese de experimentação médica sobre ele, etc. Não é o próprio embrião que levanta dificuldades, mas o fato dele ser projetado fora do corpo. Fragmento de humanidade, pessoa potencial, pedaço de corpo, amontoado de células, participa da confusão das fronteiras simbólicas, da mecanização do homem e da humanização da máquina. Pura criação da medicina, que se tornou supranuméricos com as procriações assistidas por médicos, mantido como reserva, caso falhe a implantação ou a gravidez, conservando como objeto virtual no azoto líquido (BRETON, 2013, p.85).

Para o biólogo e pioneiro nos estudos das primeiras formas de procriação assistida em animais e seres humanos Jacques Testart (1939 -), não é efetivamente do sucesso da procriação assistida que se extrai toda a sua propaganda científica, mas da sua “fantasia” (TESTART, 1990). Pouco se fala nas mídias de uma série de dificuldades e consequências resultantes destas tentativas: as restrições e coerções decorrentes das longas etapas exigidas dos procedimentos, o mau desenvolvimento da saúde da criança, riscos de hiperestimulação ovariana, entre outros.

A subjetivação da vida, observada nas questões anteriores de “re-corporificação”, é impressa nestas formas de gestação, responsáveis por gerar fetos “para si” e não para o mundo exterior. O corpo feminino consiste então em um ambiente de “alto risco”, “o meio mais perigoso que o ser humano é convidado a viver” (LEACH, 1970).

O remanejamento corpóreo proveniente da programação assistida indica graus cada vez mais intensos do louvor ao abandono do corpo. **“O corpo não assumido pela técnica é indigno”** (BRETON, 2013, p.99 – **grifo meu**). Os únicos limites a serem respeitados são os da imaginação dos cientistas, destruindo com isso, as barreiras existentes entre os corpos dos seres humanos e os seus instrumentos técnicos.

A possibilidade de remanejamento do corpo não irá contentar-se apenas com os mecanismos expostos de sobressignificação, farmacologização e de reificação dos fetos. A reconstrução ou, no caso da programação genética: construções corpóreas, esboçadas nestas tentativas, ainda não são suficientes e adequadas à estrutura do “espírito humano” e nem à cibercultura, fadada a potencializar toda a

nossa “estrutura informacional” existente. Precisa-se de um corpo mais à altura dos nossos avanços técnicos e menos inferior ao nosso, sujeito mais do que nunca ao abandono.

O processo já apontado de mecanização dos homens e humanização das máquinas transcorre por diversas escaladas, atadas por um idealismo behaviorista e eivado de prognósticos e esperanças para o futuro da raça humana. Dois dos principais elos dessa cadeia são: as semelhanças indicadas entre os seres humanos e as máquinas, em torno algoritmização do corpo, assim como a centralidade das relações neurológicas no indivíduo, fonte da analogia corpórea da funcionalidade. Todas estas tendem ao reducionismo “informacional do humano”: somos essencialmente um conjunto de códigos, semelhantes e replicáveis funcionalmente em estruturas mecânicas e artificiais.

Assim, a máquina de calcular eletrônica revela-se surpreendentemente parecida com o próprio sistema nervoso [...]. A analogia não é nem mesmo apenas orgânica, também é funcional e quase mental: as máquinas têm, por assim dizer, como que seus reflexos, seus problemas nervosos, sua lógica, sua psicologia e até mesmo sua psicopatologia. Um colapso de circuito se traduz por um resultado errado, erros nos circuitos de controle podem desorganizar todo o funcionamento de um organismo parcial de cálculo, falhas no programa podem repercutir na forma de uma verdadeira loucura por parte da máquina, que se arrebatava então em um trabalho absurdo até que o problema seja remediado (DUBARLE apud BRETON, 2013, p.184).

As convergências ideais que passam a figurar no imaginário entre homens e as máquinas se dá em virtude um processo que vai: da sobressignificação do corpo a sua substituição. Refiro-me mais especificamente das próteses propriamente ditas de silício e metal, assim como uma grande leva de microprocessadores biofísicos que com os últimos avanços das ciências médicas, passaram a substituir partes do corpo não mais existentes ou melhorar o seu funcionamento: braços e pernas mecânicas, marca-passos, pontes safenas.

O processo é completamente adequado enquanto forma de continuidade do corpo que recebera um dano. No entanto, é impossível não deduzir daí a obsolência e a “validade” da nossa estrutura orgânica.

Para além das próteses e microprocessadores está a tão sonhada existência completamente virtual ensejada por alguns teóricos, esta definitivamente livre do

corpo mortal. Uma comunidade de entusiastas do “corpo cibernético” denominada “extropianos” possui como o seu principal objetivo o prolongamento máximo da existência humana por meio de transformações genéticas, psicotrópicas, hibridização biônica, clonagens, etc.

A clássica simbiose ocidental entre biologia e cultura é substituída pela: “computador e espírito” tendo as relações cerebrais (não o cérebro, que é parte do corpo) como sua mediadora. Para Ross: “basta construir, em um programa de computador, cada neurônio e cada sinapse de um cérebro particular para que se efetue a transferência do espírito, com toda a sua memória, para o computador, deixando o corpo abandonado” (ROSS apud BRETON, 2013, p.214).

Dado o lugar nuclear que a ideia de “código” irá ter na existência, a importância das dimensões materiais do corpo vão ficando cada vez mais irrelevantes nesta empreitada de constatações e progresso da raça humana. O corpo passa a ser apenas um “teleoperador” destes códigos, passíveis de aprimoramento e substituição, frente às novas condições surgidas para a vivência do humano.

Corpo e experiência humana são, pela primeira vez na história da humanidade, colocados como antepostos em nome de uma “virtualidade” erigida a partir de um universo totalmente reconstruído sobre a radicalidade dos “dados”. Para Nicholas Negroponte (1943 -), co-fundador e diretor do MediaLab do Massachusetts Institute of Technology, tal processo constitui-se como: **“a passagem irrevogável e irreversível dos átomos aos bits”** (NEGROPONTE, 1995 – **grifo meu**).

As utopias que surgem a partir destas transformações são as mais variadas possíveis. Duas são mais destacáveis até aqui. A primeira, encampada pelo texto Donna Haraway (HARAWAY, 1991; 2009) – *O manifesto Cyborg* – trás a discussão em torno da “ciborgização” do humano a partir da sua simbiose corpórea com próteses tecnológicas. Para autora, um dos problemas fundamentais na história da humanidade é o domínio fomentado pelos mais diversos dualismos ocidentais radicados no corpo.

Para que os seres humanos pudessem definitivamente entrar em um estado perpétuo de paz, faz-se necessário a eliminação de todas as diferenças causadas por estes dualismos: espírito e matéria, humano e máquina, humano e animal, masculino e feminino; em uma sociedade habitada por naturezas humanas ciberneticamente trabalhadas, ou seja, sem diferenças entre si.

A segunda, podendo ser chamada de “cyberextropia”, tendo como um dos seus principais idealizadores o filósofo americano Max More (1964 -)⁷², fundador do *Extropy Institute*⁷³, juntamente com Tom Morrow, afirma o contrário das interpretações clássicas sobre o curso entrópico que passa o universo. Para estes, tanto o cosmos como a humanidade estão passando por um processo de “extropia”, expandindo as suas capacidades.

Para os extropianos os seres humanos tendem a expandir as suas melhores capacidades a partir da superação dos seus limites corporais. Transcender o espaço e o tempo através do ciberespaço consiste na meta que, para estes futuristas, já fora de alguma forma alcançada com o advento da internet e sua popularização. Hans Moravec (1948 -), também entusiasta quanto às propostas que põe fim as limitações corpóreas da humanidade, afirma:

“[...] quando o ciberespaço se tornar mais poderoso, a sua supremacia sobre os corpos materiais transformar-se-á na dura frente de expansão. A anterior onda da frente da transformação da matéria bruta será substituída por uma onda muito mais rápida, que transformará tudo em ciberespaço. Por fim, tudo se transformará em espírito a jorrar, que se expande quase à velocidade da luz” (MORAVEC, 1996, p.11).

A ideia da digitalização dos nossos conteúdos cerebrais, assim como o seu “backup” para uma estrutura superior ao nosso corpo orgânico, visando não apenas a superação dos nossos limites corporais, mas o melhor desenvolvimento da nossa personalidade, consiste também em uma das metas extropianas.

Enquanto seres vivos virtuais, os extropianos seriam imortais, explica Max More, na medida em que os conteúdos cerebrais digitalizados, em qualquer momento, podem ser copiados para um corpo robótico, ou para um clone. E é evidente que a digitalização ofereceria à nossa personalidade igualmente a opção agradável de a poder modelar, como todos os documentos, sem deixar vestígios. Nós poderíamos assim apagar indesejáveis traços de carácter, ou más recordações, pelo menos da nossa memória ativa, e em vez disso guardar capacidades e experiências, que nos são mais agradáveis ou

⁷² O cientista americano Max More fundou no início dos anos 90 o The Extropy, um instituto de pesquisas com a finalidade de contribuir para o desenvolvimento tecnológico com vistas no aperfeiçoamento da existência humana. Cf: MORE, Max. The Extropian Principles 3.0 – a Transhumanist Declaration (1998). Disponível em: https://mrob.com/pub/religion/extro_prin.html.

⁷³ Site: <http://www.extropy.org/>.

oferecem mais vantagens (FREYERMUTH, 1996, p. 6 – tradução nossa⁷⁴).

Para Hans Moravec é o fim da era biológica em nome de uma “pessoalidade” isenta de corpo: “É um mundo no qual o gênero humano será varrido por uma mutação cultural e destronado por sua própria progenitura artificial” (MORAVEC, 1992, p.7 – tradução nossa⁷⁵). A maquinização do gênero humano consiste na sua “salvação”. Este é um dos efeitos da elastização cada vez mais crescente entre alguns antropólogos para o conceito de identidade. O corpo humano não é mais um território fundamental para esta construção identitária, podendo ser substituído por outra forma de existir que a “conserva” melhor.

A clássica compreensão que liga: uma suposta essência universal e individual humana a uma forma de compreensão dialetizável com o seu corpo, abdica deste, a necessidade da sua permanência para a contínua tensão biológico-cultural que define a trajetória humana. A tentativa de nos definirmos enquanto fórmulas codificáveis, afirma a preservação desta, em detrimento de todo o resto. Somos então: “o conjunto das características formais do processo que ocorre em minha cabeça e em meu corpo e não como a mecânica, que é o suporte deste processo. Se o processo é preservado, eu sou preservado. O resto não passa de geléia” (MORAVEC, 1992, p.142 – tradução nossa⁷⁶).

A descorporificação, a re-corporificação, juntamente com as novas experiências da subjetividade humana não-carnais, torna o corpo desnecessário para uma identificação mais precisa da constituição humana, assim como as roupas que vestimos:

Se o homem é uma cristalização finita de informações, a duplicação não levanta nem dilemas filosóficos, nem técnicos. O indivíduo identificado ao software passa de uma habitação física a uma outra, como em outros tempos mudava de roupas sem se preocupar se era

⁷⁴ “Als virtuelle Lebewesen seien Extropianer unsterblich gewesen, erklärt Max More, da die digitalisierten Hirninhalte jederzeit in einen Roboterkörper oder in einen Klon kopiert werden können. Und es liegt auf der Hand, dass es unserer Persönlichkeit auch die angenehme Möglichkeit bietet, wie alle Dokumente spurlos modellieren zu können. So könnten wir ungewollte Charaktereigenschaften oder schlechte Aufnahmen zumindest aus unserem Arbeitsgedächtnis löschen und stattdessen Ressourcen und Erfahrungen einsparen, die uns angenehmer oder vorteilhafter sind”.

⁷⁵ “C'est un monde dans lequel l'humanité sera emportée par la mutation culturelle et détrônée par sa propre progéniture artificielle”.

⁷⁶ “[...] l'ensemble des caractéristiques formelles du processus qui se déroule dans ma tête et mon corps et non comme la mécanique, qui soutient ce processus. Si le processus est préservé, je suis préservé. Le reste n'est que gelée”.

ainda ele mesmo por não ter vestido hoje como se havia vestido ontem. (BRETON, 2013, p.220).

3.4 “O QUE VEM A SEGUIR AO HOMEM”: UMA NOVA AGENDA PARA AS QUESTÕES HUMANAS

A “pós-modernidade” solapou um conjunto de significativas diferenças e parâmetros entre: o homem, o universo, os animais e as máquinas. As definições que fundamentavam estas distinções, foram problematizadas a certo ponto que, não há mais como facilmente diferenciar estas realidades umas das outras.

Sigmund Freud aponta três grandes questionamentos realizados ao antropocentrismo ocidental que reconduziu para uma nova rota à compreensão do homem e do mundo: a revolução copernicana, que retirou a terra do centro do universo; a teoria da evolução de Charles Darwin, que sobrepujou a importância da espécie humana frente às espécies animais e a investigação do inconsciente por parte da psicanálise, sendo este compreendido como a grande razão desconhecida de muitos dos principais atos e desejos humanos.

Para Mazlich (1993) há uma quarta ruptura que mais uma vez apresentará outra direção para a agenda da humanidade: o fim da distinção entre o homem e a máquina. Se estes dois territórios passam a se imbricar de uma forma tão indistinta entre si, a história humana passará a ter agora outras metas e compreensões.

Para Katherine Hayles, este novo horizonte pode ser esboçado em quatro princípios fundamentais:

(1) o privilégio do modelo informacional sobre a instanciação material, pelo que a encarnação num substrato biológico é vista como um acidente da história e não como uma inevitabilidade da vida; (2) a consideração da consciência (entendida como a sede da identidade humana na tradição ocidental desde muito antes de Descartes) como um epifenômeno, como um elemento anivista que pretende afirmar um protagonismo que efetivamente não tem; (3) o entendimento do corpo como prótese original que todos aprendemos a manipular, de tal forma que a extensão ou mesmo a substituição do corpo por outras próteses se torna apenas a continuação de um processo prévio ao nascimento; (4) a configuração do ser humano como perfeitamente articulável com máquinas inteligentes, não se reconhecendo quaisquer diferenças essenciais ou demarcações absolutas entre a existência corpórea e a simulação computacional, entre o mecanismo cibernético e o organismo biológico, entre a

teleologia robótica e os objetivos humanos (HAYLES apud FERNANDES, 2007, pp.87-88).

Os quatro princípios elencados por Hayles podem ser considerados como uma grande síntese relacionada ao debate sobre a corporeidade humana no contexto próprio dos novos insights preconizados pela cibercultura. Uma definição essencialmente informacional do que somos, ao ponto de nossas extensões materiais passarem a ser categorizada enquanto “acidentes” evitáveis, reitera bem assertivamente que o corpo não nos é mais “essencial”, ou seja, determinante para a nossa identidade.

A centralidade em torno de uma “consciência”, que diferentemente do que observamos em Merleau-Ponty não possui nenhuma relação com o corpo, sendo este muitas vezes, semelhante às compreensões platônicas, um entrave ao seu desenvolvimento; um tipo de mobilidade com o corpo nos termos de um acessório e a relação mimética entre a natureza corpórea e o universo maquínico, são os exemplos da virada “pós-humana” onde a corporeidade humana está se reconfigurando.

As reflexões ensejadas consistem em um marco para outra forma de compreensão sobre o futuro da nossa espécie. As interrogações colocadas pelos críticos quanto a obsolência do corpo, demarcam uma nova agenda para as questões humanas. Todas estas reflexões passam a ser incorporadas em torno do conceito de “pós-humanismo”:

O potencial para as combinações de vida artificial, robótica, redes neurais e manipulação genética é tamanho que nos leva a pensar que estamos nos aproximando de um tempo em que a distinção entre vida natural e artificial não terá mais onde se balizar. De fato, tudo parece indicar que muitas funções vitais serão replicáveis maquinicamente assim como muitas máquinas adquirirão qualidade vitais. O efeito conjunto de todos esses desenvolvimentos tem recebido o nome de **pós-humanismo**. Sob essa denominação, as distinções entre o artificial e o natural, o real e o simulado, o orgânico e o mecânico tem sido levadas ao questionamento (SANTAELLA, 2003, p. 199 – **grifo meu**).

A definição do termo pós-humanismo é abrangente. Este ganhou destaque no cenário de um pensamento pós-moderno, e descreve sob novas formas o entendimento que envolve o que fora tradicionalmente compreendido como natureza

humana. Em linhas gerais, se entende como as tentativas de aperfeiçoamento de seres humanos através da utilização tecnológica, visando superar as limitações do corpo natural. Assim como, todas as implicações filosófico-culturais daí decorrentes.

Seus estudos ainda são incipientes e muitos dos pesquisadores não chegaram a um consenso quanto ao seu início e desenvolvimento. Há vários itinerários de investigação científica que podem ser propostos, sendo o que fora esboçado neste capítulo, um dos que mais parecem coadunar a multiplicidade de perspectivas possíveis: as interfaces ocorridas entre os seres humanos e as máquinas, a partir da passagem da cultura de massa à cultura digital, em torno do fenômeno humano que caminha para um “vir-a-ser tecnológico”.

Esta semiose pode ser observada em quatro escaladas de compreensão: corpo, inteligência, ambiente e biosfera (SANTAELLA, 2003). Cada uma destas, entendida pelo movimento em uma perspectiva inovadora quanto às antigas formas de se compreender suas relações com os seres humanos. Estas quatro categorias, vistas desde o início do século XX, constituem um novo paradigma que burla as antigas demarcações entre o natural e o artificial.

Em comparação com os movimentos eugenistas que tinham como finalidade a produção de uma natureza mais pura, os pós-humanistas pretendem agora superá-la, e desenvolver novas formas de se conceber o humano a partir de uma natureza, como observamos, “informacional”. Dos limites do corpo, como uma das constituições fundamentais da essência do humano, para a compreensão de uma constituição a partir de padrões ordenados de informação capazes de superar estas limitações.

J.D Bernal (1901 – 1971) argumenta sobre três grandes barreiras que todos os seres humanos desejam vencê-las, embora ainda estejam limitados a elas: a realidade, o mal e a morte. Para o autor, uma ruptura em nossa evolução orgânica, instrumentalizada com a mecanização da natureza humana, poderia ser os primeiros passos para o aperfeiçoamento e a libertação de nossas fragilidades (BERNAL, 1969).

O intento levou a criação da: *World Transhumanist Association*, organização fundada em 1998 por Nick Bostrom (1973 -) e David Pearce (1959 -), com a proposta de viabilizar determinadas plataformas organizacionais a todos os interessados em intervenções técnicas no corpo humano. Composta por

pesquisadores, empresas e sociedades de pesquisa científica espalhadas por todo o mundo, a organização empenha-se na promoção do ideal trans/pós-humano, com a seguinte compreensão referente ao seu projeto:

(1) A humanidade será profundamente afetada pela ciência e tecnologia no futuro. Nós vislumbramos a possibilidade de superar plenamente o envelhecimento, a perda cognitiva, o sofrimento involuntário e nosso confinamento no planeta Terra. (2) Acreditamos que o potencial da humanidade ainda não foi realizado. (...) (7) Reivindicamos a legitimidade da escolha pessoal sobre o modo de viver a própria vida. O que inclui o uso de técnicas que podem ser desenvolvidas para assistir à memória, concentração e energia mental; terapias de extensão da vida; tecnologias reprodutivas de seleção; crionização⁷⁷.

Para o pesquisador da área Francisco Rüdiger a criação de determinadas instituições e declarações como estas, derivam da ideia de aculturar cada vez mais a sociedade as perspectivas esboçadas: “o objetivo é livrar o trans-humanismo da inconsistência cultural que, segundo seus críticos, possuiria, promovendo sua respeitabilidade acadêmica, moral e intelectual” (RÜDIGER, 2007, p.12-13).

A partir dos anos 1950 com as inovações conseguidas no âmbito da engenharia genética, nanotecnologia e inteligência artificial, um novo curso de ideias se desenvolve no tocante a possíveis modificações no gênero humano. As novas descobertas, segundo o cientista americano Max More, abriram prospecções futuras relacionadas à compreensão sobre a natureza humana e apontam para a possibilidade de uma nova leitura dos indivíduos em termos de uma “pós-humanidade” (MORE, 1994). Seja superando antigas barreiras à existência (a morte, por exemplo) seja nas interconexões mais simples entre máquinas e cognição humana, o objetivo é libertar os seres humanos de certos determinismos naturais.

O cientista norte americano Raymond Kurzweil (1958 -), pioneiro nas pesquisas de reconhecimento ótico de caracteres, síntese de voz, reconhecimento de fala e teclados eletrônicos, em um artigo publicado na Folha de São Paulo, fala entusiasticamente sobre determinados avanços da pesquisa científica concernente ao aperfeiçoamento humano: “Estamos aprendendo os princípios de operação do corpo e do cérebro humano e logo poderemos projetar sistemas altamente superiores, que **serão mais agradáveis, durarão mais e funcionarão melhor, sem**

⁷⁷ Declaração Transhumanista. Disponível em: <https://universoracionalista.org/declaracao-transhumanista/>.

serem suscetíveis a panes, doenças e envelhecimento” (KURZWEIL, 2003 – grifo meu).

Alguns autores pontuam o movimento pós-humanista como uma espécie de retorno ao estado “paradisiáco”. Uma “tecnoteologia” capaz de reconfigurar a espécie humana à libertação de sua finitude graças à inteligência artificial: “Eles anunciam não o fim do mundo ou da humanidade, mas sim a entrada triunfal da nossa espécie na era da ‘pós-humanidade’, graças à inteligência artificial” (LECOURT, 2005, p.44).

Com a ruptura ensejada na delimitação entre o homem e a máquina, foram problematizadas as antigas noções relacionadas à ontologia do humano: “de um lado à mecanização e eletrificação do humano; de outro, a humanização e subjetivação da máquina” (TADEU, 2000, p.12). Um sujeito cibernético, compreendido agora em termos de padrões de informação é a mais nova realidade a ser refletida pelas ciências humanas.

Para alguns autores (SANTAELLA, 1998; DERRIDA, 1990) a mediação técnico-simbólica fora algo que sempre ocorreu no próprio desenvolvimento natural do corpo humano e na sua relação com o meio. A evolução da fala e do gesto, por exemplo, consistiria em um artifício técnico, resultante de uma apropriação do funcionamento dos órgãos de respiração e da deglutição, formando um hibridismo articulatório para a verbalização e sinalizações.

Da mesma sorte, se dá o “crescimento” e “avanço” das funções cerebrais para além da caixa craniana a partir do neocórtex, área responsável, segundo a neurologia, pela categorização simbólica da realidade. A história da nossa espécie consistiria em uma “história do cérebro humano”, pois através da extra-somatizações das suas funções ao nosso redor, o edifício cultural dos seres humanos teve sua origem.

Para Santaella: “Há uma longa história reveladora, mas infelizmente negligenciada, da semiose humana, evidenciado que nossa espécie, desde sempre e continuamente, tem povoado a biosfera com rebentos extra-somáticos, os signos, imprimindo sobre a natureza as marcas do crescimento do seu cérebro” (SANTAELLA, 2003, p.220).

Todo esse desenvolvimento exterior do cérebro humano reverberou na criação do que se chamou de “máquinas sensórias e máquinas cerebrais” (SANTAELLA,

2000). A primeira replicando para fora do corpo humano nosso conjunto de sentidos, especialmente a visão e a audição: o cinema, a máquina fotográfica, rádio, televisão. A segunda, os processos cerebrais de armazenamento e codificação do real: banco de dados, algoritmos, softwares.

O historiador israelense Yuval Noah Harari (1976 -), em seu livro: *Homo deus: uma breve história do amanhã* (2016) tem desenvolvido um extenso argumento em torno destas questões. Em seu estudo, é apontado descobertas recentes sobre o funcionamento do cérebro humano e em que medida essas funções podem ser exponenciadas tecnologicamente, assim como, algumas consequências deste intento para a nossa espécie. O pesquisador afirma: “Se o Universo inteiro está vinculado à experiência humana, o que acontecerá quando a experiência humana se tornar somente outro produto projetável, não diferente na essência de qualquer outro item do supermercado” (HARARI, 2016, p.281).

Há uma série de argumentos desenvolvidos em torno desta projeção. A começar pela constatação que os humanos não possuem um livre arbítrio, termo que para ele está vinculado a uma individualidade composta por um “eu puro”, “indivisível” e essencialmente livre.

As ações humanas seriam produto de processos eletroquímicos dos cérebros “[...] determinísticos ou aleatórios, ou uma combinação dos dois – mas nunca são livres” (HARARI, 2016, p.286). O homem possui suas ações coordenadas pelos seus desejos, e para ele isto não constitui uma ação “livre”, mas uma função algorítmica determinada por um conjunto de redes neurais, ou um ato simplesmente aleatório.

Suas afirmações são reiteradas ao apresentar um conjunto de experimentos realizados em torno de estímulos artificiais produzidos no cérebro humano, em que se conseguiu obter êxito no comportamento dos indivíduos mediante o condicionamento realizado. Ao que problematiza: “Contudo, se e quando essa manipulação se tornar rotineira, o suposto livre arbítrio pode tornar-se só mais um produto que se pode comprar” (HARARI, 2016, p.293).

Uma das suas mais importantes discussões levantadas é a que ele denominou de: “O grande desacoplamento”. Desenvolve-se aqui a ideia nunca antes vista em toda a história da humanidade: a separação entre inteligência e consciência, mediante a constituição de programações artificiais responsáveis por desempenhar tarefas até então realizadas exclusivamente por seres conscientes: “[...] estão em

desenvolvimento novos tipos de inteligência não consciente capazes de realizar essas tarefas muito melhor que os humanos” (HARARI, 2016, p.314).

Tal desacoplamento lega ao século XXI três grandes desenvolvimentos práticos: a perda da utilidade econômica e militar dos seres humanos; a perda de sua “individualidade”, pautada na ideia de que somos livres e detentores de um “eu” único, e a grande estima possivelmente conferida aos novos seres humanos aprimorados por estas programações artificiais. Com suas redes intersubjetivas de significados totalmente inferiores a esta nova etapa do curso da humanidade, Harari finda com a seguinte questão: “Que novas religiões ou ideologias poderão preencher o vácuo resultante e orientar a evolução dos nossos descendentes divinóides” (HARARI, 2016, p.353).

Segundo boa parte dos estudiosos, estes empreendimentos representam uma superação do homo sapiens e uma nova etapa na história dos seres humanos com vistas a três grandes projetos: a superação da morte, com base nos desenvolvimentos da engenharia genética, medicina regenerativa e nanotecnologias; a concretização cada vez mais efetiva do direito à felicidade, em torno da manipulação e exponenciação dos seus fatores psicológicos e biológicos; e a “divinização humana”, esta como concretização do percurso estabelecido e como resultado do progresso já observado da engenharia biológica, engenharia cibernética e engenharia de seres não-orgânicos.

Frente às novas possibilidades de compreensão referente à identidade humana, instauradas pela tecnologia, se problematiza o estatuto ontológico distribuído entre os seres humanos estabelecido no mundo ocidental por parte do humanismo clássico e da tradição cristã: “a identidade última do nosso ser se dissolveria na trama das estruturas que constituem a realidade humana tal como é recolocada pela ciência do nosso tempo” (PARÍS, 2002, p.26).

Não se trata de uma simples redefinição do conceito de homem, mas uma nova existência a ele posta, radicalmente diferente: “se o homem só existe por meio das formas corporais que o colocam no mundo, qualquer modificação de sua forma implica outra definição de sua humanidade” (BRETON, 2003, p.136).

A referida semiose “pós-humana” é compreendida por muitos pesquisadores como um mecanismo natural e inevitável para a nossa espécie. Conceber o ser humano, como alguém em uma crescente desumanização pela técnica, é

reverenciar uma “inocência” inconcebível com a trajetória da humanidade que cada vez mais estende ao seu meio suas características funcionais:

Quanto mais ligadas ou perto do corpo, menos as técnicas são sentidas como estranhas a ele. Quanto mais extrojadas do corpo, quanto mais dilatadas as capacidades sensoriais e cognitivas do cérebro, mais as tecnologias são percebidas como estranhas, estrangeiras, alienígenas, gerando, via de regra, resistências e temores que hoje culminam nas propaladas lamúrias de que o computador, por exemplo, desumaniza o homem. Qual é a imagem de humanidade que está por trás dessa queixa? Provavelmente uma humanidade pré-adâmica, desprovida da fala e do gesto, movendo-se sobre quatro patas. Esse, aliás, é o grande perigo das críticas simplistas às relações entre natureza, sociedade, poder e tecnologia. Se perscrutadas até as suas bases, o que essas críticas acabam sempre por reverenciar é a inocência antitecnológica dos aborígenes australianos (SANTAELLA, 2003, p.228-229).

Não é o objetivo da presente tese endossar previsões futuras no que diz respeito à extinção ou não da espécie. No entanto, cabe o debate em torno do caráter utópico de certas prospecções e leituras simplistas da realidade, sejam elas tomadas por compreensões extremamente otimistas, em relação aos avanços tecnológicos, ou excessivamente pessimistas, negando todos os benefícios alcançados.

As técnicas adquiridas com vistas ao aperfeiçoamento do organismo humano permitiram que a nossa espécie avançasse cada vez mais em sua trajetória, criando mecanismos de vivência irrevogáveis para a nossa condição atual. Assim como, o mesmo avanço tecnológico gera uma infinidade de questionamentos, incertezas e desequilíbrios quanto a uma compreensão adequada daquilo que o filósofo Markus Gabriel (1980 -) acentuou como “conceitos do nosso autorretrato”, ao que exemplifica com a pergunta: “Em que medida deveríamos adequar nossa imagem de ser humano ao progresso tecnológico?” (GABRIEL, 2018, p.11).

Um dos pontos fundamentais que esta semiose tecnológica coloca à experiência humana é a completa ausência de consciência da realidade a partir de uma experiência “não codificável”. O ser humano seria, por conseguinte, um ser profundamente em semiose com a técnica e com os mecanismos de transposição simbólicos por parte do cérebro.

O que está sendo colocado em questão aqui, já de uma forma medular, tendo nos capítulos subsequentes um aprofundamento mais claro, é que o relacionamento

que os seres humanos estabelecem com o desenvolvimento técnico, não se constitui como um pressuposto inquestionável ou uma justificativa aceitável para os ideais envolvendo a simbiose entre organismos e silício tal como são perseguidos pela cultura pós-humanista.

Que a natureza orgânica do ser humano sempre esteve em interdependência com a cultura e a técnica é algo a muito já constatado e trabalhado, inclusive, pelas próprias filosofias humanistas. O que a atual utopia tecnocêntrica almeja é uma operação algorítmica e reducionista deste processo, assim como o rompimento da interdependência para um dos pólos: no que concernem as afirmações em torno do abandono do corpo. O que a presente tese defende como fundamental nesta transição que, muito satisfatoriamente é denominada de “pós-humana”, é que nunca houve um “pós-biologismo” na história da nossa espécie, mas sempre uma relação de interdependência entre natureza e cultura.

Todo esse desenvolvimento desemboca na compreensão conjectural de que os seres humanos passarão a se compreender melhor a partir destas máquinas responsáveis por replicar seu funcionamento. Sejam estas de incursão interna no organismo, da ordem das nanotecnologias, sejam de replicação externas tendo como base as sinapses cerebrais.

A ideia é que a condição humana atual seria exponenciada em sua condição de pós-corporeidade. Leia-se “pós-corporeidade” a rigor: “[...] **não porque seja necessariamente uma existência fora do corpo, mas por ser uma existência na qual o corpo já não é visto como identidade ou como destino, mas como propriedade, sujeita como tal a reformas, ampliações e descarte.**” (CALAZANS, 2011, p.188 – grifo meu).

A construção da subjetividade humana se deu por toda a história ocidental através da fixação de limites corporais mais ou menos estáveis. A hibridização entre o natural e o artificial, assim como a descorporificação da nossa subjetividade em torno da ideia do corpo não mais como um recurso da minha “identidade-essência”, mas enquanto algo a ser substancialmente superado, tem colocado em suspensão o, então estatuto de compreensão enquanto base elementar do ser humano estar no mundo.

As recentes compreensões ensejadas pela técnica incidem sobre um estatuto ético ligado a natureza dos indivíduos, que passam a não se compreender mais em

uma relação de abertura e ressignificação de suas contingências, a partir das respostas intersubjetivamente dadas frente ao mundo material e espiritual, cujo sua corporeidade está inserida. Trata-se de tomar o corpo não mais dentro da relação dialético-motora entre, suas limitações e superações, mas de pôr fim a esta tensão por vias do seu “aperfeiçoamento”.

Frente à afirmação dos mais abrangentes movimentos pós-humanistas: “que os seres humanos não podem ser concebidos, como inicialmente foram concebidos”, coloco-me na perspectiva de uma reavaliação crítica no que diz respeito a alguns dos principais empreendimentos apresentados. Esboçar-se-á a partir daqui uma tentativa de compreender a nossa corporeidade, enquanto tal, a partir de uma linguagem teológico-cristã sobre o corpo, passível de uma extensão semântico-antropológica mais abrangente.

4 A CIÊNCIA E A FÉ: PERSPECTIVAS ABERTAS PELO PÓS-HUMANO

Assim, a questão da origem das fronteiras pode ir além da descrição e compreensão rumo à investigação crítica da adequação do modo como mapas conceituais atuais dividem o território. Bons conceitos, usando a vívida imagem de Platão, talham a natureza nas articulações (e não, segundo ele disse na sequência, desmembram-na como o faz um açougueiro grosseiro). [...] Ao lidar com esta questão, espero mostrar que “ciência” e “religião” não são modo autoevidentes ou naturais de dividir o território cultural, que a História mostra que esse é o caso (como, aliás, apresenta-o a consideração de culturas diferentes da nossa) e que persistir com essas categorias de maneira acrítica pode não apenas gerar conflito desnecessário entre ciência e religião, mas pode também disfarçar o que talvez devesseser fontes legítimas de tensão entre os caminhos da fé e o estudo formal da natureza. Em suma, este projeto busca expor uma cartografia histórica das categorias de “ciência” e “religião” – possivelmente, as duas categorias culturais mais importantes para a compreensão da natureza da modernidade e seu legado –, tendo em vista lançar luz no presente (HARRISON, 2017, p.22).

Nos dois capítulos anteriores foram expostos dois esquemas amplos e interdisciplinares para se pensar a corporeidade humana. Neste capítulo será realizada uma breve discussão de ordem histórico-epistemológica para a transição deste debate aos domínios dos saberes religiosos, como fora proposto no último parágrafo anterior. Discutir-se-á a legitimidade do que será apresentado no quarto capítulo como o “corpo de Deus”, ou seja, o lugar do discurso religioso de uma forma específica nesta controvérsia.

A emergência do pós-humano toca de uma maneira bem específica nos clássicos embates sobre os territórios da ciência e da fé, uma vez que a condição humana desde sempre esteve enraizada nestes dois âmbitos. De maneira particular, o movimento pós-humanista atravessa todas as barreiras que até então foram erigidas por estes dois tipos de cosmovisões, projetando um ser humano para além delas: para além da condição do *homo sapiens* e da sua compreensão enquanto *criatura*.

As questões apresentadas que ensejam uma nova compreensão para a nossa corporeidade demarcam um novo repertório de questões que atravessam não apenas o debate antropológico, mas o da metodologia científica como um todo. A “descoberta” de um novo rumo para a condição humana caminha lado a lado com as

inovações científicas e, em certo sentido, condicionando e sendo condicionada por elas.

As mudanças ocorridas na trajetória das ciências caminham simultaneamente com as mudanças na epistemologia religiosa, em determinados momentos abertas as novidades do campo científico, mas em outros mais hesitantes. O teólogo anglicano Alister McGrath propôs duas perguntas fundamentais em torno de dois possíveis modelos de interação entre ciência e religião: modelo em confronto e modelo de diálogo:

Quando se pesquisa a vasta literatura devotada às relações entre ciência e religião percebe-se grande diversidade de interpretações. Torna-se, pois necessário classificar essas diferentes maneiras de entender. Talvez o modo mais simples de examinar a questão seja propor estas duas perguntas:

(1) Ciência e religião tratam da mesma realidade?

(2) Os resultados das pesquisas no campo da ciência e da religião se contradizem ou se complementam? (MCGRATH, 2005, p.62 – grifo meu).

O esquema é bastante simples e não pode mais ser tomado *ipsis litteris* no debate acadêmico dos nossos dias. No entanto, as duas perguntas levantam as questões fundamentais que demarcaram toda a bibliografia sobre o debate em tela. O primeiro questionamento aponta para uma das razões que compõe a ordem fundamental do escopo científico e religioso: o interesse pela realidade. Hoje, já sendo pertinente especificar: o interesse pela realidade em seus mais diversos e diferentes aspectos. O segundo questionamento, dependente do primeiro, tem haver com as conclusões e elaborações científicas e doutrinárias estabelecidas a posteriori da primeira compreensão.

No presente capítulo será apresentada uma síntese histórica que responde as duas questões frisadas: de qual realidade ciência e religião estão tratando e se os resultados das suas análises são necessariamente de ordem convergente ou divergente. A partir do que será exposto se fundamentará a pertinência do discurso religioso no embate científico entre humanismo e pós-humanismo, em torno do sentido que há em propor uma linguagem cristã como possibilidade semântica explanatória para a nossa corporeidade. Uma linguagem religiosa possui todas as condições necessárias para assumir o “pleito público” a cerca das disputas aqui apresentadas.

Para além da compreensão do “corpo vivido”, colocado como formulação basilar na trajetória humanista, e do “corpo hipotético” de natureza algorítmica, proposto pelo movimento pós-humanista, a linguagem cristã irá apontar caminhos alternativos para administração de controvérsias nesta questão.

A partir daqui ficará cada vez mais claro a dimensão conclusiva dos objetivos que a presente tese está colocando, preconizados na já mencionada frase do sacerdote e teólogo belga Adolphe Gesché: “A teologia presta o seu serviço ora em favor dos que creem, a fim de lhes mostrar o que significa a fé, ora em favor dos que não creem, aos quais deseja mostrar que o seu discurso pode ter o seu lugar nos discursos humanos”.

4.1 DE QUAL REALIDADE CIÊNCIA E RELIGIÃO ESTÃO TRATANDO?

Como já fora mencionado nos capítulos anteriores, uma das palavras mais precisas e emblemáticas na sua compreensão que já fora formulada pela espécie humana é a palavra “realidade”. Por este termo podemos designar todas as coisas existentes que adentram ou não no universo perceptivo e idealizado da experiência humana. Na tradição filosófica afirma-se, grosso modo, que a realidade está mais seguramente colocada no campo do “ser” do que do “conhecer”, afirmação esta que faz todo o sentido na história do repertório de discussões envolvidas.

Afirmar um sentido mais claramente “ontológico” do que “epistemológico” para o que seja a realidade é uma das formulações mais precisas em torno do tema, ainda que muita coisa não seja clarificada a partir desta formulação. O consentimento cognitivo que existe alguma coisa ao invés do “nada”, tem sido sustentado por toda a história do pensamento ocidental, mesmo que haja uma infinidade de questões a ser levantadas no que diz respeito a esta “existência” contrária ao vazio.

A realidade seja enquanto uma constatação empírica ou enquanto formulação conceitual é o cerco que fecunda toda a experiência humana por mais difícil que seja a sua elaboração teórica. Ninguém, absolutamente ninguém, seja interessado por questões de ordem filosófica ou não, consegue viver a “despeito da realidade”.

Outro termo que parece compartilhar do mesmo tipo de intercâmbio semântico é a palavra “totalidade”. Neste último, fica claro o aspecto de “unidade do real” que a

palavra aponta, o que pressupõe vários níveis de realidade, organizados em ordens diferentes mais de alguma forma articuladas. Existem níveis registrados na experiência humana que apresentam diferenças em sua “manifestação” (linguagem fenomenológica), mas passíveis de serem intercalados como uma “totalidade de coisas reais”.

Na tentativa de prover as condições mínimas para esta discussão, defino realidade como tudo aquilo que possui a propriedade de “ser alguma coisa”, seja enquanto ato ou potência, imanente ou transcendente, concreto ou abstrato, empírico ou ideal. Diferentemente do conceito de natureza desenvolvido no primeiro capítulo, que diz respeito ao universo de coisas externas ao pensamento, a subjetividade humana goza do mesmo estatuto de realidade que o mundo externo, sendo as suas diversas propriedades “reais”, “enquanto” propriedades da nossa subjetividade.

Outra questão fundamental colocada pela constituição do conceito de realidade é a forma como temos acesso a ela, dito de outro modo como a conhecemos. É nesta última que o debate se torna consideravelmente mais extenso. Pontuar-se-á, dentre a vasta gama de abordagens existentes, três direcionamentos específicos para o desenvolvimento do argumento pretendido neste capítulo.

Uma das primeiras formas de se examinar de que modo temos acesso a realidade fora denominado de *Realismo científico*, hoje denominado como *realismo ingênuo*. Esta abordagem advoga que o processo de conhecimento da realidade se dá de uma forma exclusivamente externa, ou seja, a realidade exterior se impõe cognitivamente a mente humana.

Para esta perspectiva, a realidade em sua essência pode ser encontrada indiscutivelmente presente nas coisas em si, não tendo o sujeito investigador nenhuma interferência específica no objeto investigado. Em linhas gerais não se postula nenhuma diferença substancial entre a representação do objeto investigado na mente humana e o objeto em si.

Tal posicionamento obteve bastante adesão entre os pesquisadores do âmbito das ciências naturais que postulavam que as suas descrições científicas correspondiam inequivocadamente a natureza dos objetos e processos reais que investigavam.

Outra perspectiva, inclusive bastante vigente nos dias de hoje, é o *construtivismo social*. Para esta abordagem aquilo que compreendemos ser a realidade, nada mais é do que uma construção da mente apoiada em determinados contextos socioculturais.

A psicologia envolvida no processo de investigação da realidade (níveis de percepção, dinâmicas do nosso inconsciente, pressuposições não muito claras para nós), assim como o repertório de valores que nos fora dado em determinados contextos socioculturais específicos, seriam quase que exclusivamente incisivos neste processo cognitivo, tornando-se impossível se desvincilhar deles e conhecer as coisas como elas realmente são.

Em certo sentido, as duas perspectivas apresentam um conjunto de razões passíveis de verificação. Ou seja, a experiência cognitiva consegue identificar uma série de coisas que independem do conhecimento humano para existirem, apontando para a possibilidade da existência de uma realidade que encontra seu fundamento em si mesma, assim como consegue verificar a geografia psíquica e sociocultural presente nas nossas investigações.

A existência simultânea destas duas perspectivas levou a construção de uma terceira abordagem que visa administrar certo grau de controvérsias consequentes das duas anteriores. Originando-se, grosso modo, a partir de uma tradição Popperiana (Karl Popper) o que ficou conhecido como *Realismo crítico* indica uma alternativa mais precisa e mais despretensiosa em torno dos juízos possíveis sobre o mundo real.

Embora não seja um dos seus formuladores, o teólogo anglicano N.T Wright (1948 -) mencionou uma definição clara do que seja o realismo crítico. A reproduzo na íntegra, visando apresentar de uma forma introdutoriamente mais didática essa abordagem:

Uma forma de se descrever o processo de “conhecer” que reconhece *a realidade da coisa conhecida como algo diferente do sujeito conhecedor* (daí falar-se em “realismo”), ao passo que também reconhece integralmente que o único acesso que temos a essa realidade situa-se no caminho em espiral do *diálogo adequado ou da conversação entre o sujeito conhecedor e a coisa conhecida* (daí o termo crítico). Este caminho nos leva a uma reflexão crítica sobre os produtos de nossa investigação da “realidade”, de modo que nossas afirmações sobre ela reconhecem seu próprio caráter provisório. O conhecimento, em outras palavras, embora em princípio diga

respeito a realidades independentes do sujeito conhecedor, nunca é em si independente deste sujeito (WRIGHT, 1992, p.35 – tradução nossa⁷⁸).

Como havia mencionado no parágrafo anterior, o realismo crítico oferece uma abordagem mais precisa em relação a cognição humana, ao mesmo tempo que diminui as falsas pretensões, quer seja sobre a capacidade de uma descrição exata da realidade, quer seja sobre a total anulação de juízos verdadeiros sobre ela. A afirmação versa sobre a possibilidade de um conhecimento verdadeiro das coisas que nos cercam ao mesmo tempo em que este, não pode ser estabelecido sem interação com toda dinâmica psíquica e sociocultural que envolve o sujeito conhecedor.

A intencionalidade da consciência Husserliana que testifica o direcionamento proveniente de um indivíduo existente para “algo” (“a consciência é sempre consciência de alguma coisa” – Edmund Husserl) coloca desde já os termos fundamentais do processo de conhecimento da realidade por parte do realismo crítico: a atividade cognitiva é colocada por um sujeito demarcado: por estruturas subjetivas de percepção e racionalidade (intenção) e por uma dinâmica sociocultural específica, no entanto ela sempre se reporta para a existência de algo real que independe destas estruturas.

O realismo crítico aponta para a existência concreta de uma realidade independente da nossa cognição, ao mesmo tempo em que endossa a interação efetiva da mente humana no seu processo de conhecimento. Uma clara compreensão deste processo nos permitiria entender, de uma forma muito melhor, algumas das perspectivas que incorreram na filosofia moderna em torno do saber humano, sobretudo nas figuras de David Hume e Immanuel Kant, filósofos que insistiram de uma forma bastante acentuada em determinados “frações” pertencentes a natureza do conhecimento da realidade.

Limites para o conhecimento do mundo real existem, no entanto, não estamos “presos” na multidão de dados sensíveis que nos chegam pela percepção (Hume) ou

⁷⁸ “A way of describing the process of “knowing” that recognizes the reality of the thing known as something different from the knowing subject (hence “realism”), while also fully recognizing that the only access we have to that reality it lies in the spiral path of proper dialogue or conversation between the knowing subject and the known thing (hence the term critical). This path leads us to a critical reflection on the products of our investigation of “reality”, so that our statements about it recognize their own provisional character. Knowledge, in other words, although in principle it concerns realities independent of the knowing subject, it is never itself independent of this subject”.

pelas categorias de espaço e tempo que estruturam a nossa mente (Kant), sem nenhum acesso privilegiado ao mundo real.

O que há é uma confusão entre “percepção da realidade” e “sensação corpórea”, sendo a segunda equivocadamente reduzida a primeira, assim como o entendimento que as coisas no mundo real não nos estão veladas em virtude das estruturas espaciais e temporais que formatam, sob certos aspectos, o nosso aparelho cognitivo, mas que o conhecimento da realidade esta em interação com eles.

Respondendo a Kant: a nossa mente não está limitada para o conhecimento completo da estrutura de um corpo animal por não se conseguir observar simultaneamente seus órgãos internos e externos. Mas, o próprio animal não se mostra ao mundo real com todas as suas estruturas visíveis. Ou seja, não são as limitações da nossa cognição humana que não nos possibilita conhecer a “coisa em si”, mas o próprio objeto percebido, neste caso o animal, não pode ser essa “coisa em si”, pois ele não se mostra como uma realidade a ser conhecida interna e externamente de forma simultânea.

Realidade e cognição humana interagem juntas conservando suas diferenças e pontos de contato. Roy Bhaskar (1944 – 2014), um dos principais proponentes desta forma de realismo crítico, trabalha com o conceito de *estratificação da realidade*, abordagem que será fundamental para o debate envolvendo a religião e a ciência (BHASKAR, 1997). Para este autor, ainda que a realidade possa ser compreendida de uma forma unificada, ela é parcialmente fracionada para fins de investigação das diversas ciências.

Um corpo humano possui uma diversidade de “naturezas” específicas: química, física, biológica, psíquica, social, histórica. Estas dimensões não são redutíveis entre si, elas conservam suas distinções ao mesmo tempo em que estão integradas de uma forma complexa em um objeto real mais amplo: o corpo. Cada ciência acentuará as estratificações do corpo humano para seus próprios fins científicos e, incorrerá em erros gravíssimos se acharem que o seu recorte específico pode classificar todo o organismo envolvido.

Alister McGrath arremata essa discussão reiterando a perspectiva mencionada em torno do clássico binômio em teoria do conhecimento: “*A ontologia condiciona a epistemologia*”. Ou seja, a natureza das coisas condiciona sua forma de

conhecimento adequada. Se a estrutura a ser investigada consiste em um recorte específico, desse recorte específico surgirá o conjunto de técnicas e práticas condizentes.

Em suas palavras:

[...] A natureza da realidade é tal que certas coisas somente podem ser conhecidas até certo ponto e de uma determinada maneira – e essa é a realidade da situação. Não estamos na posição de determinar se e como elas podem ser conhecidas; isso é determinado pelas próprias coisas. O reconhecimento de algum grau de construção social em algumas das ciências naturais, como a psicologia, não significa que somos livres para inventar ideias ao bel prazer do pensador individual ou da comunidade discursiva (MCGRATH, 2016, p.121).

Ficou claro que a compreensão aqui tomada versa sobre a interação entre sujeito conhecedor e objeto conhecido, dentro de uma clara estratificação que nos desafia a pensá-la nos termos mais bem articulados possíveis, sendo impossível expressá-la em uma “teoria objetiva de toda a realidade”. Isso implica afirmar a ordem complexa desta discussão, sobretudo quando pensamos em torno dessas duas atividades humanas (religião e ciência) de natureza, hoje, tão distintas.

O clássico binômio imanente e transcendente, entendendo-se pelo primeiro o conjunto de experiências humanas de ordem material e o segundo, como algo que o ser humano experimenta para “além” da materialidade própria da sua constituição, é historicamente alocado como o destino destas duas atividades: o primeiro enquanto atividade científica e o segundo enquanto atividade religiosa.

À ciência caberia o conjunto de investigações destinadas ao conhecimento de todo o universo materialmente identificado da comunidade humana, seja dentro dos pontos de vistas das “ciências naturais” e “ciências humanas”, ao passo que à religião caberia o interesse pelo conjunto de experiências humanas que transcendem a nossa experiência comum, pois não é da natureza ordinária das coisas o contato com o mundo dos mortos, transladação da consciência, visões de seres de angelicais, etc.

O que normalmente se entende em torno destas duas atividades é que elas dizem respeito a conjuntos de realidades distintas. No entanto, o que realmente está posto na literatura especializada sobre o tema é a total integração da experiência religiosa em algum tipo de experiência comum da humanidade de ordem

inconsciente: fenômenos psíquicos, impulsos de sobrevivência em torno da preservação da espécie, discursos que versam sobre o interesse pelo poder, ressentimento, desenvolvimento cerebral específico do neocórtex, entre outras coisas.

Esta constatação já se provou de natureza reducionista, pois ha uma infinidade de experiências religiosas que transcendem muito claramente os minimalismos concebidos em torno destes condicionamentos sugeridos, ou seja, nem tudo que diz respeito à religião tem haver com fenômenos psicológicos, seleção natural, neurologismo ou provém de interesses sociopolíticos.

A título de exemplo, as experiências de total serviço às hostis condições humanas encontradas em países completamente inóspitos, em constantes guerras, por parte de muitos religiosos como Madre Tereza de Calcutá, reitera um tipo de evento totalmente incategorizável nas formulações reducionistas em torno do que seja o fenômeno religioso.

Não há nenhum tipo de perda de consciência em uma experiência como essa, assim como nenhum interesse pessoal claramente vantajoso em cuidar de indianos com lepra sem condições sanitárias adequadas e com riscos sérios ao comprometimento da própria saúde. Milhares de cristãos não teriam dado a sua vida nas arenas romanas se não estivessem plenamente cômnicos da realidade da sua experiência de fé: a ressurreição corpórea de Jesus.

O argumento apresentado no primeiro capítulo proposto pelo filósofo Roger Scruton sobre o “charme do desencanto”, que diz respeito a uma gama de teorias formuladas, sobretudo pelo espectro do neoateísmo para fundamentar a nossa total semelhança com os animais não humanos, pode ser claramente aplicado nestas falsas absorções da experiência religiosa transcendente em algum tipo de experiência comum inconsciente.

O “charme” de tal abordagem, ou seja, o alto poder de convencimento que essas teorias produzem até os dias de hoje ainda é muito grande, sobretudo em virtude de certa “desmistificação” que as suas demonstrações aparentemente apresentam relacionadas a eventos de natureza religiosa extremamente fascinantes: ressurreições, contato com os mortos, arrebatamento da consciência, vidência remota (experiências sensoriais obtidas por pessoas já clinicamente mortas).

Ademais, há algo de realmente verdadeiro nestas teorias. É evidente que o reducionismo apresentado não se sustenta frente a uma gama de exemplos que não podem, sob nenhum aspecto realmente sério, serem reduzidos a qualquer tipo de experiência inconsciente. No entanto, eles não estão de todo errados ao identificar a ocorrência de tais eventos na própria experiência comum do indivíduo.

A sarça que ardia e não se consumia no chamado divino de Moisés para a libertação do povo hebreu, a concepção virginal de Jesus Cristo, o arrebatamento de espírito, testificado pelo Apóstolo João quando estava na Ilha de Patmos, foram tipos de experiência que se deram no mundo da vida destas pessoas envolvidas, dito de outro modo, na experiência comum de cada uma delas.

Não há experiência numinosa, retomando o termo do teólogo Rudolf Otto (1869 – 1937), que não tenha acontecido em um contexto específico de uma experiência comum. Embora elas transcendam e muitas vezes comuniquem algo para além da existência comum dos seres humanos, elas não estão substancialmente desassociadas do contexto cotidiano que são experienciadas.

O conceito de “Tradição” do filósofo espiritualista francês René Guenón (1886 – 1951) pode esclarecer um pouco mais o que está sendo afirmado. Membro da Escola Perennialista, Guenón empreendeu uma extensa obra em torno da importância das grandes tradições religiosas da humanidade frente a secularização encampada pelo Ocidente moderno. Para o autor, as religiões milenares traziam consigo um tipo de experiência fundamental para uma compreensão mais ampla da natureza da realidade: o registro de quando “este mundo” encontrou “outro”.

O chamado de Abraão para a saída de Ur dos Caldeus, o nascimento de Jesus Cristo, os relatos do anjo Gabriel ao profeta Mohamed, constituíam momentos “epifânicos” na estrutura comum da experiência humana em que esta realidade entrou em uma zona de intersecção com algum outro tipo de “realidade”. Ao resguardar esta “Tradição”, as grandes religiões mundiais detinham um tipo de compreensão sobre a constituição das coisas que poderia reorientar várias perspectivas, sobretudo as de ordem reducionistas vinculadas à experiência religiosa.

Dada a não dissociação destes dois tipos de experiências, ao mesmo tempo em que uma não é produto da outra, a pergunta sobre se religião e ciência se

reportam para a mesma realidade pode ser respondida positivamente em torno da compreensão do filósofo Roy Bhaskar no que concerne aos “estratos da realidade”.

O já mencionado filósofo, principal proponente do realismo crítico, afirmava o caráter estratificado do real, sobretudo apoiando-se no método científico proveniente das mais diversas ciências, detentoras cada uma de um interesse específico no universo material a partir dos recortes prévios estabelecidos pelos seus próprios objetos de estudo.

Desenvolvendo sua teoria de estratificação da realidade de uma forma mais substantiva, Bhaskar lança mão de uma compreensão pertinente ao que está sendo discutido: o seu conceito de *metarrealidade*. Nas suas palavras trata-se:

O termo “meta” aqui indica tanto a ideia de transcendência, que se dirige a um nível além ou por trás e entre a realidade, enquanto a “realidade” no título deixa claro que esse nível ainda é real, portanto, faz parte da mesma totalidade que o realismo crítico descreve o tempo todo (BHASKAR, 2002, p.175).

Também denominado de *realismo crítico dialético transcendental*, sua mais recente abordagem não constituía uma orientação totalmente nova em relação aos seus contributos teóricos às ciências sociais e a pesquisa científica, muito embora muitos dos seus comentadores afirmassem que ele havia “saído do armário” espiritualmente, mas endossava um aspecto, em certo sentido já concebível nas suas compreensões anteriores.

Indo de encontro às perspectivas reducionistas e secularizadas sobre o desencantamento da natureza, Bhaskar reitera um tipo de estratificação da realidade passível de um lugar para o sagrado (minhas palavras). Uma forma “transcendente”, não muito fácil de ser “localizada”, que em certo sentido abriga um conjunto de experiências que vão além da experiência comum.

Não há nas perspectivas de Bhaskar uma defesa da existência de Deus ou de algum tipo de “região espiritual” específica na estrutura das coisas existentes. Ainda que ele houvesse tido um profundo interesse pelo budismo e cultivasse um tipo de filosofia da vida para além das “dualidades”, não ocorre nenhum tipo de pretensão claramente religiosa no seu conceito. Em suas próprias palavras, o que há é a possibilidade de se constatar um tipo de “envelope cósmico” que integra o conjunto destas estratificações.

Com a finalidade de responder a questão levantada (se ciência e religião estão se referindo a mesma realidade?), Bhaskar é integrado na presente discussão como um aporte teórico validando a posição tomada neste trabalho: ciência e religião possuem a capacidade de discorrer sobre uma única realidade, dimensionada sob aspectos diferentes.

Não há espaço e nem condições na presente tese de se elaborar algum tipo de teoria abrangente que “prove” esta afirmação. O que aqui está sendo endossado toma por base a indissociação das experiências religiosas do contexto comum que elas emergem a partir daqueles que as experimentam. Não há condições epistêmicas claras para se postular algum tipo de separação e, como fora visto, de reducionismo.

No entanto, a história registrada dos embates envolvendo a atividade religiosa e científica, por diversas vezes subscreveu e retificou tal separação. Se a depuração conceitual do termo realidade possui um caráter lógico de extensão epistêmica retroativa, ou seja, podemos hoje laborar sobre esse conceito e entender que as nossas conclusões atuais podem também ser aplicadas em épocas passadas, o mesmo não se dá quando pensamos as atividades que envolvem a prática científica e religiosa.

4.2 UM GLOSÁRIO HISTÓRICO PARA OS EMBATES ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO

Ciência e Religião são configurações intelectuais que nos últimos 300 anos tomaram formas bem específicas e desenvolveram um glossário de termos bastante estritos entre si: teologia, cosmologia, biologia, filosofia, natureza, crença. De tal forma que o nosso atual repertório teórico metodológico do que sejam estes empreendimentos, podem ser historicamente demarcados e implicam, como se verá, compreensões na maioria das vezes insuficientes para uma análise mais completa.

É deveras abrangente qualquer discussão que pretenda demonstrar qual é a natureza e a missão da atividade científica. Inúmeras perguntas atravessam essa tentativa, das quais: “O que seria seguramente uma atividade científica?”, “O que é ciência?”, “Há uma única ciência ou várias ciências?” Esta última, declarando o problemático escopo de unidade e diversidade de uma série de procedimentos que,

embora diferentes, podem ser constituídos enquanto “científicos”. Não há a possibilidade de assegurar uma exposição objetiva e exaustiva quanto a estes pontos.

Em linhas gerais, a atividade científica pode ser vinculada ao vaticínio Aristotélico, já questionado na história do pensamento humano, mas ainda eficaz sob diversos aspectos, de que os seres humanos são seres destinados “à razão”. A “vocação racional” seria o destino humano que lhe possibilitaria conhecer os diversos entornos da experiência humana, unificados conceitualmente na palavra “realidade”.

Esse parece ter sido o percurso da ciência ocidental: a religião grega, se constituindo por mitos e ritos que possibilitava alguma compreensão do funcionamento da realidade; o teatro grego, que na tragédia matiza alguns contornos fundamentais da experiência humana, dentre eles o destino; a filosofia, que pretendia através de um conjunto de raciocínios descritivos e causais entender como funciona o mundo e a realidade primeira que o condiciona. Essas atividades precederam e condicionaram o desenvolvimento das ciências modernas em virtude do nexos nelas preconizados entre: a adequa o da inteligência humana ao real.

As mesmas perguntas também podem ser colocadas quando nos questionamos sobre a natureza e a missão da atividade religiosa. Das visões de ordem mais históricas que tentam mapear no transcurso do tempo as primeiras formas de crença expressas pelos seres humanos em torno de “espíritos maus” às abordagens reducionistas que imperaram a partir da modernidade, as teorias e compreensões são inabarcav is formando um caleidoscópio de perspectivas até hoje impossíveis de serem exploradas.

Tendo em vista as perspectivas endossadas pela presente tese, o filósofo e historiador Peter Harrison, uma das maiores autoridades vivas no debate entre ciência e religião, nos apresenta alguns horizontes teóricos pertinentes para objetivarmos a amplitude de abordagens envolvendo estas duas atividades e a(s) realidade(s) que elas se reportam.

Segundo Harrison, é interessante pontuar que “ciência” e “religião” não são “tipos naturais” divergentes de algum tipo de empreendimento, mas essa distin o tem “registro de nascimento” (como costume afirmar) na história ocidental, mediante

novas configurações epistêmicas que são mais consideravelmente moldadas pelo transcurso histórico de algumas instituições do que por qualquer outro motivo.

O que tenho em mente não é apenas expor a história de como estas categorias de “ciência” e “religião” emergiram na consciência ocidental, mas também mostrar como **o modo da sua emergência é capaz de fornecer percepções cruciais sobre suas relações presentes**. Do mesmo modo que podemos esclarecer conflitos internacionais contemporâneos ao atentar para os processos históricos pelos quais fronteiras nacionais foram estabelecidas a partir de determinado território geográfico, assim se dá também com os respectivos territórios da religião e das ciências naturais. Como as fronteiras de estados nacionais são muitas vezes mais uma consequência de ambições imperiais, conveniência política e contingências históricas do que uma atenção consciente a falhas sísmicas mais “naturais” de geografia, cultura e etnia – nesse contexto, pense nas fronteiras de Estado atual de Israel –, assim também a compartimentação da cultura ocidental moderna que deu origem às noções distintas da “ciência” e “religião” resultou não de uma consideração racional ou desapaixonada sobre como dividir a vida cultural segundo linhas de faturas naturais, mas em grau considerável teve a ver com o poder político – conhecido de modo amplo – e com as intempéries da história (HARRISON, 2017, p.21,22 – **grifo meu**).

Harrison traça uma analogia para este debate a partir de uma compreensão clara oriunda dos conflitos internacionais dentro da geopolítica. Da mesma forma que a existência dos Estados não tem seus territórios geográficos demarcados em torno de claras diferenças topológicas, culturais ou étnicas, basta ver nos dias atuais as disputas envolvendo o território ucraniano com a Rússia, assim também pode ser compreendido os embates envolvendo os domínios da ciência e da religião, eles não são claramente definidos a partir de diferenças naturais, ou seja, de diferenças próprias da estrutura da atividade científica e da experiência religiosa.

Para o autor, ainda na alta Idade Média, ciência e religião eram compreendidas como disposições interiores advindas da condição humana, mas especificamente dentro do que Aristóteles concebia como atitudes de virtude⁷⁹. A absorção da filosofia aristotélica no pensamento de São Tomas de Aquino, fez com este se

⁷⁹A discussão sobre o sentido das virtudes aristotélico-tomista é consideravelmente ampla e especificá-la não está nos objetivos do presente trabalho. Trabalharei com a interpretação de Peter Harrison que tem se demonstrado ao longo dos anos como um dos melhores intérpretes neste debate, mas ressalto que abordagens distintas também podem ser encontradas nas melhores literaturas especializadas sobre o tema.

tornasse o seu maior expoente no período e o principal responsável pela articulação da sua filosofia na cultura ocidental.

Na esteira do pensamento aristotélico, o pensador católico entendia ciência e religião como qualificações morais, antes de se caracterizarem enquanto sistemas de crenças e práticas, sendo a primeira da ordem das virtudes provenientes do intelecto humano e a segunda enquanto uma disposição virtuosa do homem no âmbito da moral, relacionada à vida piedosa.

É importante lembrar que a noção de virtude para Aristóteles tem haver com um conjunto de potências destinadas a um fim específico. Tal finalidade se relaciona na justa medida das perspectivas humanas entre duas formas de extremos contrários que qualquer direcionamento ou ideia poderia ter⁸⁰.

Aperfeiçoar-se na religião ou na ciência dizia respeito a aperfeiçoar-se “internamente”, ou seja, desenvolver de uma forma mais plena e melhor as potências humanas vinculadas a moralidade e ao intelecto. Logo, ciência e religião podem ser entendidas enquanto potências diferentes da condição humana e por isso, não se convergem e nem divergem, apresentando direcionamentos distintos.

Se a questão fosse formulada por Tomás de Aquino, ele talvez dissesse algo assim: ciência é hábito intelectual; religião, como as demais virtudes, é hábito moral. Não haveria, portanto nenhuma questão de conflito ou concordância entre ciência e religião, porque não seriam um tipo de coisa que admite tais relações. Quando a questão é apresentada na nossa própria era, aparecem respostas muito diferentes, pois hoje em dia é pressuposto geralmente que o problema da ciência e religião se trata de afirmações específicas de conhecimento ou, com menos frequência, dos respectivos processos pelos quais o conhecimento é gerado nessas duas empreitadas. Entre o tempo de Tomás e o nosso, *religio* transformou-se de virtude humana em algo genérico tipicamente construído por conjunto de crenças e práticas. *Scientia* seguiu um rumo parecido, pois, embora sempre tivesse se referido tanto a uma forma de conhecimento quanto a um hábito da mente, a dimensão interior agora desapareceu quase completamente. Durante o século 16 e 17, tanto religião quanto ciência literalmente viraram do avesso (HARRISON, 2017, p.32).

Dotadas de vocações específicas distintas, religião e ciência dentro da visão tomista, não se constituíam enquanto disposições humanas passíveis de convergência ou divergência. O que há são: certa origem e destinos comuns para

⁸⁰Daí a máxima: “A virtude está no caminho do meio”.

estas atividades. Tanto o exercício religioso como o científico são igualmente compreendidos enquanto hábitos humanos que perseguem uma teleologia, uma finalidade própria. Estes estavam comprometidos com a configuração de uma vida contemplativa responsável por formatar positivamente a natureza humana, que no momento detinha uma posição central neste debate.

O comprometimento de tais atividades não consistia, como é muito comum na abordagem moderna sobre elas, em um intenso interesse por “descobertas” externas relacionadas ao campo do mundo moral e físico, mas ao estrito exercício humano do conhecer:

A suposição por trás desses entendimentos tradicionais de *scientia* é que o estudo do raciocínio lógico e a repetição de demonstrações matemáticas produzirão *scientia* na pessoa, assim como catequese inculca *religio*. Concentrando-se em demonstração lógica e recursos como o silogismo, esses métodos escolásticos ficavam suscetíveis à interpretação de que eram incapazes de gerar novo conhecimento. **Entretanto, o saber, concebido tradicionalmente, não almejava novas descobertas, mas era um movimento voltado para o cumprimento de um desejo de conhecer. Isso, por sua vez, era entendido a luz da suposição de que o fim último da existência humana (e, quanto a isso, da existência divina) estava na contemplação** (HARRISON, 2017, p.107 – grifo meu).

Harrison apresenta um conjunto de mudanças ocorridas na história ocidental que muito sutilmente passaram a reconfigurar estas duas atividades humanas sob outras perspectivas, não mais constituindo dimensões internas dos hábitos humanos, mas sendo concebidas a partir de então enquanto empreendimentos externos, preenchidos por crenças e práticas de ordem teórico abstrata. É importante frisar que essas mudanças não se dão de uma forma objetivamente clara na história desta discussão, constituindo como uma configuração totalmente nova no transcurso histórico.

Analisar causalidades históricas é uma tarefa difícil, pois alguns dos importantes marcos de transição compreendidos na pesquisa não são suficientemente claros na linha do tempo, sempre indicando compreensões anteriores em estado embrionário e direcionamentos explicitamente diferentes do que comumente a fortuna crítica entende. No entanto, a argumentação aqui desenvolvida visa aperfeiçoar um inventário minimamente seguro de reflexões aos objetivos pretendidos.

A síntese aristotélica começa a ser colocada em questão no século XVI, sobretudo por ocasião das novas alegações religiosas oriundas da Reforma Protestante. As querelas ensejadas por Martinho Lutero à igreja de Roma tiveram diversos direcionamentos, dentre tantos, as controvérsias envolvendo as boas obras e a doutrina da salvação, conferem o lugar especial para o debate das virtudes até então entendido.

A história ganhará uma conotação profundamente escatológica e a finalidade das atividades humanas também, passando a reordenar a compreensão até então vigente de religião e ciência. O presente período abriria novas perspectivas a partir dos seguintes prismas:

Os objetivos da vida humana serão situados dentro de um padrão de história da redenção em que o caminho de volta para Deus envolve **restabelecer o controle do mundo natural** que se foi perdido em decorrência da queda. Esse entendimento reajustado dos verdadeiros fins humanos corroe, pois, a importância das virtudes de *religio* e *scientia* ao solapar os pressupostos sobre os quais elas repousavam. Ao mesmo tempo, ele levou ao estabelecimento de um conjunto de justificações religiosas para o domínio prático da natureza que viria a motivar as novas ciências do século 17 e preparar o cenário para a emergência da idade moderna de ciência como um conjunto de técnicas voltadas para o controle do mundo natural (HARRISON, 2017, p.102 – **grifo meu**).

O lema que se constitui a partir dos diversos movimentos de reforma: “Justificação pela fé”, consistia em entender a insuficiência da disposição humana na busca de uma vida virtuosa diante de Deus. Ecoando a doutrina agostiniana do pecado original, que afirmava um tipo de corrupção inata de todos os seres humanos independente dos seus atos voluntários, Lutero reiterava por diversas formas a inutilidade de qualquer tipo de feito humano frente a sua condição metafisicamente “caída” aos olhos divinos.

Logo, a elevação da moral não mais dizia respeito ao esforço individual na busca da sua perfeição, mas através de um ato externo divino que justificaria o homem frente aos seus vícios (na ética aristotélica o “vício” era o contrário de virtude).

A compreensão da “Graça” por parte da nova teologia implicava um contexto mais relacional de origem externa do que metafísico de origem interna, pois os maiores méritos humanos eram insuficientes frente à asserção do Apóstolo São

Paulo na Epístola aos Romanos: “Todos pecaram e carecem da glória de Deus” – Romanos 3.23 (BÍBLIA SAGRADA, 2008). Para Harrison: “[...] as pessoas não seriam justificadas em virtude de uma qualidade interior, quer adquirida, quer infundida, mas por causa do relacionamento que tinha com Deus” (HARRISON, 2017, p.98).

A condição de insuficiência integrava não apenas o âmbito considerado na filosofia aristotélico-tomista como moral, mas também as nossas condições intelectuais haviam sido corrompidas. Destarte, o empreendimento científico que visava deduzir um conjunto de verdades dos princípios gerais de toda a realidade, também carecia de perfeição, sendo esta impossível de ser adquirida.

Nesse contexto, a ideia de que a natureza da realidade era constituída por “leis” divinas que ordenavam de uma maneira adequada à compreensão do cosmos, passou a figurar dentro do empreendimento científico. Todo aquele que, movido pela virtude da ciência desejasse deduzir verdades de princípios eternos, deveria de alguma forma compreender essas leis naturais impressas pela divindade, caso visasse obter algum êxito em suas investigações.

Religião e ciência a partir daqui passariam pelo mesmo processo de “externalização” das suas atividades. As virtudes morais e o mundo físico passam a ser ordenados “de fora para dentro”, ensejando um novo capítulo no seu percurso: “Nas esferas da moralidade e da filosofia natural, leis da natureza⁸¹ passaram, assim, a assumir o papel anteriormente executado pelas virtudes inerentes” (HARRISON, 2017, p.98).

A influência da nova teologia marcou uma virada no antigo sistema aristotélico de virtudes, pois enquanto este vindicava uma finalidade própria a natureza das coisas que impulsionava os seres humanos a colocarem-na em prática e com isso, obterem os comportamentos morais e o conhecimento das verdades supremas para elevação da sua condição, uma abordagem eminentemente contemplativa de religião e ciência, a Reforma Protestante passou a vindicar um conjunto de ordens “externas” que representariam tudo aquilo que anteriormente consistia uma busca marcada pela nossa disposição habitual.

As novas compreensões endossadas pela teologia protestante não se configuram como esquemas de pensamento que rompiam substancialmente com a

⁸¹“Leis da natureza”, “mundo físico”, “filosofia natural”, “ciência”, são termos que a depender do contexto possuem um sentido intercambiável.

antiga compreensão em torno das disposições internas de religião e ciência. Ademais, a ruptura com tais formas de se pensar nunca foram os objetivos das cisões religiosas ocorridas a partir do século XVI.

No entanto, é inegável que as questões que passaram a ser levantadas, simultaneamente com a eclosão de mudanças significativas que também vinham acontecendo em toda a Europa central, construíram algumas das bases fundamentais para as viradas epistêmicas que passaram a ocorrer⁸².

Tais mudanças formatam a então compreensão de religião e ciência sob as seguintes perspectivas:

Quanto ao conteúdo da filosofia natural, seria pressuposto a partir de uma visão de mundo igualmente expressa em termos não teleológicos. Como observado anteriormente, substituindo as potências causais teleológicas que moviam os seus objetos para os seus fins naturais vinham leis da natureza divinamente impostas que estavam em paralelo, em certos aspectos, aos imperativos divinos que constituíam a lei moral. Mais uma vez, então, leis da natureza divinamente elaboradas substituiriam as virtudes ou qualidades interiores das coisas naturais, ao passo que leis morais divinamente elaboradas igualmente substituiriam as virtudes humanas (HARRISON, 2017, p.100-101).

Estas etapas foram elementares para o advento moderno das “ciências experimentais” que irá fixar o seu procedimento em torno de três postulados que incorpora em novas bases a adequação da inteligência humana ao real:

[...] existem leis naturais universais de caráter matemático; a descoberta dessas leis pela experiência científica é possível por meio

⁸² Os impactos histórico-culturais do cisma luterano (ainda que não fossem intencionais, como ficará bastante claro na controvérsia exegética envolvendo os métodos: histórico-crítico e gramático-histórico de interpretação bíblica) abriram consideráveis precedentes para uma série de mudanças no centro da Europa moderna. Todas as discussões travadas em torno da ortodoxia da fé, seja com relação ao catolicismo vigente, seja entre as próprias denominações protestantes oriundas da Reforma, colocaram em xeque a tradição cristã que aos poucos fora perdendo o prestígio de explicação da realidade: “Por exemplo, durante o século XVI, o cristianismo foi reavaliado como resultado da Reforma (durante a qual a religião se fragmentou, formando numerosas seitas protestantes, todas desafiando tanto a ortodoxia anterior como umas às outras). No final do século XVI tratados contra o ateísmo também começaram a aparecer, o que sugere claramente que a descrença em Deus havia começado a circular. Ao longo do século XVII, a medicina e a anatomia que anteriormente tinham se inspirado no conhecimento dos antigos gregos, passaram por uma revolução, e o conhecimento do corpo avançou rapidamente. A Revolução Científica foi o resultado de um questionamento amplo do saber recebido e da rápida proliferação de diferentes tipos de produção de conhecimento. No século XIX, o desenvolvimento do método científico foi centrado no ceticismo e na necessidade de testes e refutações cada vez mais rigorosos” (PLUCKROSE; LINDSAY, 2021, p.22,23).

do método experimental; não importa quem, fazendo as mesmas experiências nas mesmas condições, deve encontrar os mesmos resultados (reprodutibilidade das experiências) (GIORGINI; MAGNIN, 2023, p.27).

A adequação entre inteligência e realidade caminha a partir daqui dentro de uma proposta claramente objetivada onde leis universais que regem o universo podem ser descobertas por quem quer que seja através dos métodos adequados de experimentação: “[...] o regime filosófico que outrora fora voltado à formação moral da pessoa era objetificado num programa experimental indiferente ao caráter moral de que o praticava” (HARRISON, 2017, p.141).

A dimensão matematizada deste processo, que encontra em Galileu seu primeiro expoente fundamental, categoriza também uma nova transição entre, o âmbito descritivo das ciências naturais na sua versão aristotélica para uma expressão de ordem quantificada e mecanicista do universo.

A física e a matemática vão desenvolvendo um processo de cofertização culminando nos *Princípios matemáticos da filosofia natural* de Isaac Newton. A interpretação dos processos físicos a partir de então seguem uma estrutura fixa de causalidade e efeito, regularização dos fenômenos e probabilidade matemática.

A abordagem que apontava um lugar de destaque para os movimentos aristotélicos de ato-potência, incorporados na teleologia das coisas existentes que deveriam seguir o curso da sua finalidade, agora cederia lugar para outro tipo de empreendimento.

A proliferação de confissões de fé e catecismos desenvolvidos pelos protestantes, assim como o novo interesse que passa a ser despertado pelas leis divinas que configuram a estrutura do universo, se transmutam quase que inteiramente em enunciados proposicionais sobre a religião e a ciência. Desde então estas duas atividades passam a ser definidas enquanto crenças e práticas capazes de desenvolver um conhecimento de ordem “externa” e acessível a todos que se relacionam com os seus respectivos campos de estudo.

Dito de outro modo, religião e ciência passam a integrar desde então o âmbito das “crenças verdadeiras justificadas”, definição moderna de conhecimento. Inspiradas nas proposições teológicas que figuravam nas inúmeras declarações de fé das novas igrejas, o desenvolvimento científico irá percorrer a mesma vereda

proposicional, se constituindo neste momento na mesma base epistêmica das crenças religiosas.

Religião e ciência passam a ser convergentes, tendo muitas vezes os conteúdos da primeira fornecido o escopo de investigações da segunda, ou seja, a filosofia natural em muitos momentos neste período confere justificção racional para as declarações religiosas. No entanto, é importante salientar que: “[...] nessa relação inicialmente positiva entre ciência e religião estavam as sementes do que viria a se tornar um futuro mais conflituoso” (HARRISON, 2017, p.120).

O destaque de Harrison se dá na constatação de que a partir deste desenvolvimento reificado da religião, ela estava se colocando dentro de uma nova perspectiva crítica direcionada a racionalidade das suas declarações. Dado o conteúdo revelacional dos dados da fé religiosa e o inabarcável mundo das coisas existentes, não seria um absurdo postular a possibilidade de rupturas epistêmicas, que posteriormente se confirmariam no transcurso histórico.

Quando ciência e religião ficaram reificadas de modo a privilegiar o conteúdo doutrinário, no entanto, progresso viria a significar algo totalmente diferente em cada caso. Simplificadamente, as doutrinas da religião cristã não podem ser incrementadas indefinidamente da mesma maneira que as doutrinas da ciência, uma vez que há um grau de finalidade e suficiência no depósito original das verdades religiosas reveladas (HARRISON, 2017, p.153).

O autor chama atenção para a constituição distinta destas duas atividades, agora já claramente perceptíveis em virtude dos seus conteúdos proposicionais. Ficava impossível pensar estes dois empreendimentos dentro da antiga perspectiva de contemplação individual, sobretudo em virtude do extenso volume de produções bibliográficas que os conteúdos da religião e da ciência passaram a produzir.

Nenhuma mente era capaz de absorver a infinidade de publicações que passaram a codificar os saberes religiosos e científicos. Por conseguinte, as antigas imagens de “gurus” e mestres intelectuais cederiam lugar agora para as grandes bibliotecas do conhecimento que representavam o reservatório do saber desde então.

Logo, de uma abordagem mais individualizada, religião e ciência passaram a ser pensadas enquanto contributos para o desenvolvimento humano e o progresso histórico. Os domínios do progresso obtiveram outra direção: da consciência

individual para o território da comunidade humana: “Não era meramente uma questão de substituir a demonstração lógica pelo experimento, mas de vir a entender que a filosofia deveria se ocupar menos com a edificação pessoal e mais com a contribuição para um depósito comum de conhecimento” (HARRISON, 2017, p.133).

Sob esta perspectiva, se impõe uma pergunta fundamental: como cada uma destas atividades pode incorporar em seus empreendimentos a ideia de “progresso”?

A questão é pertinente em virtude das diferenças que estas duas atividades demonstram em suas execuções, como salientou Harrison: “Simplificadamente, as doutrinas da religião cristã não podem ser incrementadas indefinidamente da mesma maneira que as doutrinas da ciência, uma vez que há um grau de finalidade e suficiência no depósito original das verdades religiosas reveladas”.

Ademais, os resultados da filosofia natural pareciam apontar divergências entre a religião e a natureza. De uma interpretação alegórica, as novas observações espaciais indicavam uma mecânica de ordem fortemente matematizada dos corpos celestes. Ou seja, a compreensão metafórica do universo cederia lugar para sua compreensão “calculável”.

A derrocada da centralidade da terra e do ser humano no sistema Ptolomaico trouxe a “desinteressante” descoberta de que uma estrela ardente e sem vida humana gozava da centralidade do universo até então conhecido, dirimindo toda a sinergia das esferas que compunham o movimento de Deus ao centro de tudo.

Os ideais de progresso, a partir deste conjunto de divergências que cada vez mais apareciam entre conhecimento religioso e científico, passaram a divergir das propostas religiosas e seguiram o seu próprio curso. Se antes, a investigação do mundo criado visava restabelecer o domínio humano sobre a criação, agora este estado paradisíaco aos poucos vai perdendo o seu sentido, tornando-se o progresso um fim em si mesmo.

Como nosso autor bem salientou as diferenças entre religião e ciência não são de tipos naturais. Os significados destas atividades emergem na história e vão se modificando no transcurso do tempo mediante o novo curso das civilizações humanas e as instituições sociais nelas envolvidas. A nova classe intelectual burguesa, que emerge a partir da constituição dos estados nacionais, precisava demonstrar superioridade frente à antiga elite intelectual católica. Logo:

Assim, quando a História é reconstruída com base na suposição da inevitabilidade do progresso, a questão da origem e desenvolvimento da ciência é tipicamente enquadrada não a partir das condições únicas e contingentes que possibilitaram a emergência e permanência da ciência. Antes, a questão é formulada assim: dada a natureza intrinsecamente progressiva da ciência, quais são os fatores que inibiram seu florescimento natural? A resposta para muitos veio na forma de “religião”, entendida como realidade histórica em que as diferenças entre versões conflitantes – protestante ou católica – eram menos significativas do que aquilo que partilhavam: a saber, o compromisso inflexível com um conjunto de verdades imutáveis derivadas de autoridades (HARRISON, 2017, p.154).

O território comum que antes agregava o escopo dos empreendimentos científicos e religiosos passa a desintegrar-se. Mais especificamente a partir do século XIX, religião e ciência passarão a seguir rumos distintos, sendo cada uma concebida como a antítese da sua rival, de tal forma que ser versado em qualquer uma das duas implicava no total desinteresse pela outra.

A função de princípio unificador, assim como os direcionamentos pedagógicos de natureza interdisciplinar que eram propostos pela antiga teologia natural, não mais dizia respeito aos novos intentos que o saber científico buscava. Três questões centrais marcaram esse novo momento da ciência moderna: uma nova identidade para a atividade do cientista; a inovação metodológica que passou a integrar o método científico e a clara preocupação, por vezes de ordem política e pessoal, de se construir fronteiras nítidas entre estes dois territórios (HARRISON, 2017).

A figura do cientista aqui é construída a partir de uma desejada distinção das figuras do clérigo e do teólogo, este último não mais compreendido como detentor de um exercício reflexivo em torno da busca do conhecimento impresso pelas leis divinas no universo material. A profissionalização da carreira científica, a fragmentação por parte das ciências que passaram a se constituir em uma infinidade de territórios específicos distintos: biologia, química, física; apontavam não apenas para uma troca de termos entre “filósofo natural” e “cientista”, mas para uma declarada separação da nova perspectiva endossada dos interesses teológicos e metafísicos concebidos anteriormente.

As modificações de ordem metodológicas também foram importantes nesta construção clara de fronteiras. O método indutivo que provou ser útil na versão anterior deste processo onde religião e ciência participavam do mesmo contexto

comum, em torno da compreensão das leis divinas impressas na conduta moral da vida humana e no universo que nos cerca, fora muito rapidamente modificado por um tipo de busca de natureza puramente reducionista e irresponsavelmente intencional: “eles buscavam especificamente fenômenos relevantes a uma hipótese e experimentos projetados, tendo em vista decidir entre teorias rivais” (HARRISON, 2017, p.180). O interesse externo é flagrantemente modificado pelas preocupações dos cientistas que se tornam os agentes principais deste empreendimento.

O interesse pela demarcação distinta entre estes dois territórios fora responsável pela construção de uma gama de “mitos de conflito” entre ciência e religião na história do ocidente. A nova abordagem que girava em torno de uma versão positiva da ciência e negativa de religião, alimentou um tipo de construção teórica que passara a ser atribuída a toda história desta relação.

Dois autores foram pioneiros nesta deturpação: John William Draper (1811 – 1882) e Andrew Dickson White (1832 – 1918). Estes foram responsáveis pelas supostas controvérsias envolvendo os embates entre religião e ciência e que, diga-se de passagem, o saber científico fora compreendido como sendo da ordem do progresso e o religioso da superstição: cristianismo medieval e ciência; a igreja e a prática da dissecação humana; excomunhão do cometa Halley; terra planismo; condenação de Galileu Galilei.

A partir da primeira metade do século XX o debate entre religião e ciência irá ganhar novamente outros rumos, sobretudo em virtude de uma série de mudanças ocorridas no campo científico. Uma série de resultados nunca antes imaginados passaram a compor o novo repertório de então e engendrar uma série de questionamentos na compreensão de perfectibilidade que a ciência moderna passou a apresentar a partir do século XIX.

Uma nova “física”, por assim dizer, vai se chocar com vários eventos até então compreendidos como estáveis no universo a partir dos mesmos métodos apontados pelo procedimento científico: observação empírica, experimentação e repetibilidade do experimento em torno de hipóteses pré-selecionadas. Há dois novos paradigmas responsáveis por uma série de dissonâncias operadas na ciência de então: o *Paradigma Quântico*, que aponta uma compreensão material da realidade alternativa ao modelo vigente, traçando um novo horizonte epistêmico a partir das novas formas

que os conceitos de matéria e energia irão se mover, a depender da posição do observador, e o *Paradigma da Complexidade*.

Quatro palavras instabilizadoras passam a desenhar os novos rumos de interpretação científica a partir dos paradigmas anunciados. Estes termos possuem uma força conceitual bastante precisa, frente a tríade moderna da ciência – **continuidade, causalidade local e determinismo**. Conforme Giorgini e Magini, as quatro palavras são: “Diante da complexidade do real empírico, o cientista vai aprender a viver com a **incerteza, o imprevisível, o imprezível e a incompletude**” (GIORGINI; MAGNIN, 2023, p.29 – **grifo meu**).

O primeiro paradigma (Quântico) está na base de uma nova proposta para as ciências físicas denominada de mecânica quântica. O físico alemão Werner Karl Heisenberg (1901 – 1976) elucidou o princípio da incerteza em torno da dualidade “onda – partícula”, afirmando quanto a estrutura microscópica da matéria que é impossível determinar absolutamente a posição fundamental da rede subatômica nela encontrada. Esta pode ser concebida ora como onda, ora como partícula, a depender da intervenção técnica do observador.

Sujeito investigador e objeto investigado se tornam inseparáveis na execução epistêmica do método científico. Ademais, toda precisão newtoniana em torno da mecânica corporal cede lugar a imprevisibilidade que passa a ser demonstrada a partir de uma vasta gama de experimentos: “o gato de Schrödinger”⁸³, experimento da dupla fenda⁸⁴, por exemplo.

Os dados da mecânica quântica (ainda problemáticos e como se diz anedoticamente: “mais ou menos conhecidos por duas ou três pessoas no mundo inteiro”) recontextualizaram os lugares estabelecidos pelo “sujeito e objeto”, transformando eles em: “autores em rede” (GIORGINI; MAGANIN, 2003).

A ideia clássica de que há seguramente uma distância, ainda que parcial, entre sujeito e objeto, concepção denominada de *exodistributiva* (GIORGINI; MAGANIN,

⁸³ Para uma leitura simples e didática do experimento conferir o artigo dos professores Francisco López-Munoz e Francisco Pérez Fernández: “O que aconteceu com o gato filosófico de Schrödinger, a experiência mais famosa da física quântica”. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-59740905>.

⁸⁴ Para uma leitura simples e didática do experimento conferir o artigo do professor Manuel D. Barriga-Carrasco: “A experiência mais bonita da física quântica”. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-59739367#:~:text=O%20experimento%20das%20duas%20fendas%20para%20luz&text=O%20experimento%20das%20duas%20fendas%20%C3%A9%20uma%20experi%C3%Aancia%20realizada%20no,luz%20era%20composta%20por%20part%C3%ADculas>.

2003), pois parte da ideia de uma observação sistemática da realidade a partir de uma inteligência humana que vise representar o que fora observado exteriormente, cede lugar para uma concepção *endocontributiva*, ou seja, a compreensão de que o sujeito investigador ambienta consideravelmente os resultados da sua pesquisa.

O investigador destes microssistemas do mundo material se relacionará com ele a partir de uma nova dualidade que problematiza consideravelmente a dualidade anterior de sujeito e objeto: “Surge então uma nova dualidade, conforme o participante for uma entidade exógena ou endógena ao sistema, e que contribui à sistematização interna (endocontributivo [enc]) do sistema ou distribui exteriormente suas ações e artefatos (exodistributivo [exd])” (GIORGINI; MAGNIN, 2023, p.62).

O paradigma da complexidade⁸⁵, que também absorve em suas reflexões a imprevisibilidade quântica, parte de uma intuição a muito já obtida na história do pensamento humano, mas que fora com o tempo e com a força cultural em torno da precisão objetivista exclusivista das ciências modernas esquecida: a ideia da inacessibilidade do real. Tal constatação não alude a uma resposta ou saída para o relativismo, mas a um diagnóstico que deva fazer parte do desenvolvimento epistêmico de qualquer saber filosófico ou científico.

Nas palavras de Edgar Morin, um dos principais proponentes desta abordagem: “Antes de mais nada devo dizer que a complexidade, para mim, é o desafio, não a resposta. Estou em busca de uma possibilidade de pensar através da complicação (ou seja, as infinitas inter-retroações), através das incertezas e através das contradições” (MORIN, 2006, p.102).

A ideia de que há uma complexidade intrínseca na constituição da realidade que deve ser levada em consideração no adequar-se de nossa inteligência a ela, é algo em certo sentido, já preconizada na origem da filosofia grega e que ganha uma versão mais atual ao agregar o repertório científico moderno em suas reflexões, mediante o fracasso das compreensões reducionista da natureza por parte da física matematizada.

Em termos mais explícitos compreender a realidade de forma complexa diz respeito a:

⁸⁵ A teoria da complexidade também pode ser abordada através dos seguintes termos: “estudo de sistemas dinâmicos”, “estudos de não linearidades”, “teoria de sistemas adaptativos complexos”, “pensamento complexo” e “ciências da complexidade” (NETO, 2007).

A **complexidade** não é uma receita para conhecer o inesperado. Mas ela nos torna prudentes, atentos, não nos deixa dormir na aparente mecânica e na aparente trivialidade dos determinismos. Ela nos mostra que não devemos nos fechar no “contemporaneísmo”, isto é, na crença de que o que acontece hoje vai continuar indefinidamente. Por mais que saibamos que tudo o que aconteceu de importante na história mundial ou em nossa vida era totalmente inesperado, continuamos a agir como se nada de inesperado devesse acontecer daqui pra frente. Sacudir esta preguiça mental é uma lição que nos oferece o pensamento complexo (MORIN, 2006, p.83 – **grifo meu**).

Edgar Morin enxerga a descontinuidade da tríade moderna das ciências (continuidade, causalidade local e determinismo) em vários saberes que apontam a referida ruptura: teoria cibernética, física quântica, teoria dos sistemas biológicos dispersadores de energia, entre outros. Em todos estes há a constatação de que nos seus sistemas de funcionamento mais elementares os componentes fundamentais que os engendram, interagem de uma forma que os resultados esperados são imprevisíveis e não lineares.

A teoria da complexidade, a partir desta inconstância, visa fomentar a possibilidade de uma elaboração teórica em torno da ordem e desordem destes resultados, união e separação de agentes, autonomia e independência das relações observadas, e convergências e divergências de resultados. Dito de outro modo, ela possibilita o engendramento de uma forma de administração de controvérsias, um horizonte epistêmico para se “tecer junto” (sentido grego da palavra *complexus* da qual oriunda o termo complexidade) reflexões que subsidiarão teorias científicas.

Tendo em vista os objetivos específicos da presente tese se torna inviável esmiuçar cada constatação desta heterogeneidade que perfaz a dinâmica do pensamento complexo. No entanto, o que todos estes enunciados têm em comum e que é fundamental para o que aqui está sendo defendido é a potencialidade descoberta de um **sistema microscópico de funcionamento da realidade passível de percepção e manipulação humana**⁸⁶.

⁸⁶Nas palavras do físico e doutor em Cosmologia Luiz Alberto de Oliveira, tal descoberta proporcionou uma virada técnica na história da nossa espécie – das próteses externas para o agir interno: “Hoje conhecemos não só os elementos químicos, mas conhecemos as formas que eles se compõem, somos capazes de intervir em cada um deles, somos capazes de combiná-los de maneiras inéditas em relação a própria natureza, em suma: somos hoje mestres do mundo quântico, do mundo microscópico. Então, vivemos no mundo da precisão, da localização precisa, da ocasião especificada como nunca houve antes. Somos capazes de mapear tudo isso e somos, portanto, capazes de mapear as arquiteturas, as composições, os diagramas de todo tipo de sorte material, em particular, de todo tipo de sorte de ser vivo, em particular, de todo tipo de sorte de nós mesmos. Agora, nós

A descoberta desta potencialidade é o grande eixo de transição das “ciências” (termo ainda empregado pelos saberes complexos) para as “tecnociências”. Com a criação do microscópio com efeito túnel, equipamento que possibilita uma visualização precisa das nanopartículas, o debate científico irá ganhar novos horizontes com um preciso enfoque técnico.

O termo tecnociências alude a uma nova dinâmica no método científico. A pretensão clássica de se pensar a ciência como o empreendimento humano para se *conhecer a realidade* cederá à postura de se pensá-la enquanto forma de *criar a realidade*. As realizações encontradas neste ramo que passaram a ser chamadas de “biotecnologias”, “inteligência artificial”, são exemplos das novas pretensões que passaram a figurar a partir deste atravessamento técnico.

As tecnociências operam um tipo de reducionismo mais específico do que o operado pelas ciências: o reducionismo da *funcionalidade*:

[...] a postura do cientista é a do “saber para fazer”, o do tecnocientista será mais de “conhecer pelo fazer” e até “fazer para conhecer”. Com as tecnociências, incluindo os últimos desenvolvimentos da IA⁸⁷, passaremos à prioridade do “prever para fazer”. [...] Nas biotecnologias, o ser vivo é “reduzido” as suas funcionalidades (maquinário vivo), reconstruindo-o de forma simplificada e selecionando só aspectos funcionais, para em seguida fazer a modelagem (design) do que se deseja. Essas tecnologias são, então, como uma espécie de trabalho do engenheiro-modelador chamado designer em inglês. Esse utiliza tanto os métodos *top-down* (de cima para baixo) como os procedimentos *bottom-up* (de baixo para cima) para simplificar o ser vivo até obter uma “máquina elementar” reproduzindo uma funcionalidade desejada (GIORGINI; MAGNIN, 2023, p.31).

O recorte próprio que diz respeito ao reducionismo preciso por parte das mais variadas ciências: física, fisiologia humana, botânica, ciências históricas, tinha por finalidade “recortar” um aspecto da totalidade da realidade para se entendê-lo de uma forma mais empírica, muitas vezes incitada por hipóteses preconcebidas. Com o advento das tecnociências a “compreensão do objeto” que fora “recortado” do seu ambiente é substituída pela “compreensão de como ele funciona”.

somos capazes de modificar, de intervir, de desenhar, de programar componentes do nosso próprio ser orgânico, do nosso próprio aparato cognitivo. **Não se trata mais de próteses para agir sobre a exterioridade: facas, pedras, lanças, laços, cestos, agir para fora. Agora temos a capacidade de agir internamente**” (OLIVEIRA, 2019 – grifo meu).

⁸⁷IA: Inteligência Artificial

Desta nova pretensão, a atividade tecnocientífica trouxe para o seu repertório investigativo interesses que de início não figuravam nos seus objetivos. Entender como determinados sistemas de informação funcionam, seja do ponto de vista orgânico e não orgânico, é compreender as suas potencialidades de design, a engenharia informacional necessária para refazê-lo ou recriá-lo a partir de novos ambientes.

Essa precisão microscópica referente ao mundo da matéria permitiu a descoberta de alguns dos sistemas de funcionamento complexos e certo mapeamento das suas configurações. Tal intento levou aos avanços técnicos no que concerne a nanotecnologias, biotecnologias, ciências da informação e ciências cognitivas (NIBIC)⁸⁸, lançando no vocabulário científico o conceito de “naturficial” que indica:

[...] estruturas inertes e vivas, manipuladoras e manufaturadas pela tecnologia, cujo caráter natural ou artificial é impossível de diferenciar. O exemplo típico são aquelas plantas que, por engenharia genética, clareiam de noite ao reproduzir uma das características do pirilampo. Ou, ainda, o caso de bactérias programadas para realizar as funções inexistentes em seu estado natural (GIORGINI; MAGNIN, 2023, p.36).

As NIBIC, que hoje se constituem como ciências que trabalham em estreita convergência, possuem dois grandes centros fundamentais de funcionamento: o recorte “nanoespacial” operado sobre a matéria e a “informação” dela retirada, que no desenvolvimento técnico das suas aplicações se constituem também como formas de “matéria”, incidindo inclusive sobre ela. O mapeamento destas complexas microorganizações possibilitou, como fora bem exposto no capítulo anterior, o aperfeiçoamento de desempenhos funcionais da capacidade humana.

Destes desempenhos funcionais a capacidade abstrativa de *cálculo* e *ação*, capacidades que constituem aspectos significativos da nossa inteligência, engendrou o avanço das ciências da informação aplicadas à: informática, engenharia robótica, rede de sistemas, ciências médicas. Dada a eficácia destes mecanismos, houve uma clara substituição humana nestes âmbitos profissionais por estes procedimentos tecnológicos.

⁸⁸Sigla inglesa para as quatro áreas científicas mencionadas.

É neste contexto que surge o conjunto de técnicas digitais chamada de *Inteligência Artificial*. Esta se constitui como um tipo de programação algorítmica capaz de ordenar e processar categoricamente dados informacionais que seriam impossíveis para a inteligência não artificial (humana). Esses dados têm a capacidade de convergir grandes informações e, em virtude disso, são denominados de *big data*.

As *big data* desempenham uma funcionalidade que se estende da nossa presença nas redes sociais aos sistemas de informações médicas, gerando nestes a possibilidade de se construir um tipo de medicina mais personalizada em relação a cada paciente: “dossiê eletrônico de saúde, ensaios clínicos agregados, dados de sequenciamento biomolecular, etc.” (GIORGINI; MAGNIN, 2023, p.39).

O processamento destes dados informacionais através da inteligência artificial encabeçou no século XXI um tipo de sociabilidade e interações entre indivíduos nunca antes observadas em toda a história da nossa espécie. Essas informações têm a capacidade de engendrar perfis e funcionalidades humanas detentoras de uma eficácia inigualável, caso esse mapeamento de dados fosse operado por seres humanos normais.

A tecnologia *clustering* (agrupamento) possui a capacidade de colocar em curso esses processamentos de uma forma superior e independente da supervisão humana:

A aprendizagem supervisionada é principalmente utilizada em matéria de “*clustering*”, procedimento destinado a reagrupar um conjunto de elementos heterogêneos sob forma de subgrupos homogêneos ou ligados por características comuns. A máquina faz, então, ela mesma as aproximações em função destas características que ela está em condições de perceber sem necessitar de intervenções externa. Dessa capacidade de realizar um “*clustering*”, decorre também a possibilidade de fixar um sistema de recomendação (o sistema pode, por exemplo, recomendar um livro ou um filme a um usuário em função dos gostos de usuários que compartilham características comuns), como igualmente a possibilidade de fixar um sistema de detecção de anomalias (GIORGINI; MAGNIN, 2023, p.41).

Esta eficácia superior e independência da gestão humana, fora o que o historiador israelense Yuval Harari denominou de “o grande desacoplamento”. Como bem salientado no capítulo anterior, pela primeira vez na história das civilizações

ocidentais a inteligência humana, replicada nestes desenvolvimentos técnicos, separa-se da consciência. Esta disjunção produziu um simulacro de capacidades funcionais humanas ausentes de qualquer tipo de parâmetros metafísicos e morais.

Esta separação realocou o homem para um novo lugar. Já não bastassem as reorientações cosmológicas legadas a partir da compreensão heliocêntrica do universo, onde a terra não mais está centralizada no funcionamento do mesmo e, por conseguinte, o homem também não, o conjunto das *big data* processadas pela inteligência artificial arremessou o homem para outro ambiente, não mais gozando do status de “real”, mas de ordem “virtual” (como fora discutido no capítulo anterior), problematizando profundamente o estatuto ontológico da realidade.

Esses megadados passam a centralizar a dimensão teórico-metodológica da epistemologia científica fomentando uma: *Data-Driven Science – Ciência de Pilotagem de Dados*. Se antes do advento das tecnociências se tinha um conjunto de dados responsáveis por assessorar a investigação científica, com o surgimento das big data o próprio curso do procedimento científico seguirá as correlações mais eficazes para os anseios técnicos que aqui passaram a ser priorizados.

Ao passar para o digital sem conhecer as equações matemáticas dos fenômenos estudados, **a pesquisa de correlações predomina sobre a busca das causas**. A “previsão” muda de status, ao estar baseada em uma estatística de correlações e não diretamente ligada aos fenômenos físicos. Aí está a ruptura epistêmica para o cientista que busca a verdade e as capacidades de ações. Isso não desmerece as ferramentas digitais enquanto tais; mas alerta sobre a estrutura de sua utilização (GIORGINI; MAGNIN, 2023, p.55).

Se a pretensão das teorias científicas figuraram por todos estes anos como uma forma de se desenvolver em termos empíricos e racionais abordagens tecnicamente mais rigorosas sobre algumas das instâncias fundamentais do nosso mundo da vida, agora com o advento de uma pretensão mais técnica engendrada pelos resultados obtidos através das investigações destes microssistemas de organização da realidade, o mundo vivido passa a ser substituído pela dinâmica das suas correlações.

As causas da realidade não são mais o destino último destas análises, que possuem como alvo os recortes nanoespaciais da sua dinâmica interna para fins puramente técnicos de transformação do nosso entorno. Entorno este, segundo os

teóricos do movimento pós-humanista, que representam as quatro escaladas do pós-humano: corpo, inteligência, ambiente e biosfera (SANTAELLA, 2003).

Esta abordagem permite ao investigador um gama de possibilidades infindáveis de dados que pouco ou nada contornam as perguntas fundamentais que regem a compreensão do mundo real. O fascínio aqui obtido a partir destes “telescópios” contemporâneos diz mais respeito a leituras possíveis destas correlações, responsáveis por gerar de forma reducionista novas visões de mundo construídas, sobretudo, a partir do poderio técnico permitido por estes dados, do que as causas dos fenômenos físicos propriamente ditos.

Os sistemas digitais não se usam mais para pesquisas das “causas” dos fenômenos científicos, mas para a identificação das “correlações” que predizem possíveis evoluções de sistemas estudados, evolução que o cientista não conseguiria perceber sem o digital. Mas então, “de assistente”, o digital se torna o “piloto” das realizações tecnológicas cuja compreensão profunda escapa cada vez mais do próprio cientista (GIORGINI; MAGNIN, 2023, p.57).

Advinda do estabelecimento das tecnociências, a pergunta que passa a figurar no glossário científico contemporâneo diz respeito ao que seja a “tecnologia” e que tipo de relação ela pode ter com a religião. Assim como houve o desenvolvimento de uma área específica nos estudos de filosofia tendo como finalidade uma reflexão sobre o que seja a ciência, o mesmo se deu na segunda metade do século XIX quanto à construção de uma “Filosofia da Tecnologia”.

A citação do filósofo Carl Mitcham que a mais de vinte anos vem se dedicando ao estudo teórico do que seja a tecnologia, é bastante esclarecedora quanto aos rumos que esta disciplina tomou desde o seu nascedouro até os nossos dias:

Uma complicação histórica no nascimento da filosofia da tecnologia é que ela não apenas surgiu de algum modo atrasada, mas ela não foi sequer o desenvolvimento de uma única concepção. A filosofia da tecnologia foi gestada como gêmeos exibindo a rivalidade de irmãos ainda no útero. “Filosofia da tecnologia” pode significar duas coisas bem diferentes. Quando “da tecnologia” é tomado como um genitivo subjetivo, indicando o sujeito ou o agente, filosofia da tecnologia é uma tentativa por tecnólogos ou engenheiros de elaborar uma filosofia tecnológica. Quando “da tecnologia” é tomado como um genitivo objetivo, indicando o tema abordado, então filosofia da tecnologia se refere a um esforço por parte de estudiosos das humanidades, especialmente filósofos, de lidar seriamente com a tecnologia como um tema para a reflexão disciplinada. A primeira

criança tende a ser mais pró-tecnologia e analítica, a segunda de alguma maneira mais crítica e interpretativa. Antes de tentar decidir qual está mais estreitamente afiliada à própria filosofia, é apropriado simplesmente observar algumas diferenças de caráter (MITCHAM, 1994, p.17 – tradução nossa⁸⁹).

Como é bastante própria a reflexão filosófica, a diversidade de concepções sobre o que seja uma filosofia da tecnologia se constitui em torno de um considerável número de perspectivas. Grosso modo, três direcionamentos são bastante recorrentes na bibliografia sobre o tema: Em um primeiro momento, sobretudo nas figuras de Ernst Kapp (1808 – 1989) e Karl Marx (1818 – 1883) a tecnologia é compreendida como uma extensão do organismo humano detentora de uma efetiva capacidade de sociabilidade que precisa ser “libertada” dos condicionamentos econômicos e culturais da sua época para melhor servir a humanidade.

Ernst Kapp fora um dos primeiros teóricos a formular a compreensão sobre a tecnologia enquanto extensão das nossas dimensões corpóreas. Seja esta, presente em nossa experiência mais pessoal (as lentes de um óculos) seja em termos de atividade profissional (maquinário) os empreendimentos técnicos podem ser concebidos como grandes tentativas de aperfeiçoamento e melhoramento do nosso corpo.

Karl Marx, por sua vez, detinha uma visão mais global sobre os empreendimentos técnicos. Este acreditava que o controle da tecnologia (os meios de produção) por parte da classe trabalhadora constituiria como uma das etapas fundamentais para o estabelecimento da sociedade sem classes.

Pensar a tecnologia como uma extensão dos seres humanos e dentro de uma escala de transformações sociais continua sendo um dos ideais vigentes entre os tecnocratas de então, sendo um dos motivos iniciais para os empreendimentos do empresário americano Steven Jobs, criador da Apple. Entre as suas célebres falas,

⁸⁹“One historical complication in the birth of the philosophy of technology is that not only was it somewhat overdue, it was not even the outgrowth of a single conception. The philosophy of technology gestated as fraternal twins exhibiting sibling rivalry even in the womb. ‘Philosophy of technology’ can mean two quite different things. When ‘of technology’ is taken as a subjective genitive, indicating the subject or agent, philosophy of technology is an attempt by technologist or engineers to elaborate a technological philosophy. When ‘of technology’ is taken as an objective genitive, indicating a theme being dealt with, then philosophy of technology refers to an effort by scholars from the humanities, especially philosophers, to take technology seriously as a theme for disciplined reflection. The first child tends to be more pro-technology and analytic, the second somewhat more critical and interpretative. Before trying to decide which is more closely affiliated with philosophy itself; it is appropriate simply to observe some differences in character”.

relacionadas ao campo de inovação no setor de informática, ele afirma: “computadores são como bicicletas para a mente humana”.

No segundo momento, em autores como José Ortega Y Gasset (1883 – 1955), Martin Heidegger (1889 – 1976) e Jacques Ellul (1912 – 1994) a tecnologia passa a ser pensada a partir de outros referenciais não mais externos a experiência pessoal dos indivíduos. Ou seja, o foco destes pensadores não mais dizem respeito as questões positivas no tecido social colocadas em curso pelas várias formas de tecnologias, mas em como o ser humano na sua experiência concreta com estes artefatos se relacionam com a realidade como um todo.

Em linhas gerais, se enfatiza os perigos da “perfectibilidade” que tais empreendimentos despertam na consciência humana e o caráter autônomo que estas dimensões tecnológicas assumem frente a sociedade. Estes autores apontam certa funcionalidade da sociedade humana seguindo os ditames dos ideais tecnocráticos. O que, sem nenhuma dúvida, produziria mecanismos de ingerência e exclusão social.

O terceiro momento consiste na tentativa de se realizar uma síntese mais satisfatória entre as compreensões mais simples do primeiro e as críticas apresentadas no segundo estágio. Encabeçada pelos autores Don Ihde (1934 -), Albert Borgmann (1937 -), Andrew Feenberg (1943 -) e Kristin Shrader-Frechette (1944 -), este terceiro momento reflete em torno da irreversibilidade do processo tecnológico a ponto de se fazer necessário pensar em formas eticamente equilibradas de convivência entre a sociabilidade humana e a tecnologia.

Alguns estudiosos holandeses tem identificado essa abordagem como uma “virada empírica” na filosofia da tecnologia. Nas palavras do próprio Carl Mitcham: “Em vez de alguma tentativa por uma ética geral da tecnologia, os filósofos do terceiro estágio propuseram múltiplas regionalizações de éticas aplicadas: ética nuclear, ambiental, computacional, ética de engenharia, da agricultura, bioética, dentre outras” (MITCHAM, 2018, p.20). A presente perspectiva vem se destacando pelo seu forte apelo educacional quanto ao uso tecnológico.

As duas visões indicadas na citação, que se constituem como um esquema maior destes três estágios de desenvolvimento, exemplificam estes rumos sob duas formas: onde a filosofia da tecnologia poderia ser compreendida enquanto uma

forma de “ação” do sujeito (genitivo subjetivo) ou um “objeto” diante dele (genitivo objetivo).

Essas visões aludem respectivamente: Ao empreendimento de intelectuais que elencam o desenvolvimento de determinados artefatos tecnológicos como parte do desenvolvimento da cultura humana, não estabelecendo muita distinção entre estes e a mobilidade natural dos indivíduos; e quanto ao último, a análise já minimamente estabelecida por parte de pesquisadores das humanidades que tendem a olhar para o artefato tecnológico de uma forma mais exterior e crítica em relação ao progresso humano.

Em linhas gerais, o terceiro estágio apresentado tende a não optar pela intensidade das polarizações que surgem neste debate, quer sejam: uma visão totalmente contrária ao desenvolvimento tecnológico ou acrítica, focando apenas de uma forma excessiva em seus pontos positivos.

Neste último momento a preocupação não se dá na resolução de determinados dilemas éticos, mas na tentativa de desfazê-los, encaminhando a discussão de uma forma mais coexistente entre as polarizações envolvidas. Na tentativa de se esclarecer cada vez mais quais seriam os rumos necessários a uma filosofia da tecnologia, Carl Mitcham aponta uma definição mais específica sob a qual estas perspectivas devem cada vez mais elaborar suas orientações:

Minha tese, em uma linguagem aristotélica, é que “tecnologia” não é um termo unívoco; ele não significa exatamente o mesmo em todos os contextos. Ele é, geralmente e de modos significativos, dependente do contexto – tanto no discurso quanto no mundo. Mas esse também não é um termo ambíguo como “dato” (como objeto físico e como informação). Há uma referência primária à produção de artefatos materiais especialmente na medida em que essa produção tem sido modificada e influenciada pela ciência moderna, e a partir disso é derivado um conjunto de referências análogas e soltas. Uma necessidade inicial na filosofia da tecnologia é pelo esclarecimento dessa unidade e diversidade conceitual, uma unidade e diversidade que evidentemente existe porque isso reflete uma diversidade real de tecnologias com vários inter-relacionamentos e níveis de unidade (MITCHAM, 1978, p.230 – tradução nossa⁹⁰).

⁹⁰“My thesis, in Aristotelian language, is that “technology” is not a univocal term; it does not mean exactly the same thing in all contexts. It is often, and in significant ways, context-dependent - both in speech and in the world. But neither is it an equivocal like “date” (on a calendar and on a tree). There is a primacy of reference to the making of material artifacts, especially as this making has been modified and influenced by modern natural science, and from this is derived a loose, analogous set of other references. An initial need in the philosophy of technology is for clarification of this conceptual

A referência fundamental que fora sugerida é o seu caráter de produção de artefatos materiais, caráter intensificado pelo avanço das ciências modernas e sob o qual se pode extrair um conjunto de semelhanças entre diferentes escalas de objetos construídos pelas sociedades humanas. Este núcleo semântico fundamental que perpassa por todo desenvolvimento técnico da humanidade é demonstrado empiricamente em uma infinidade de instrumentos que são muito claramente diferentes entre si.

Um martelo possui uma estrutura técnica diferente da de um computador, no entanto, ambos os instrumentos foram fabricados no afã de viabilizar atividades técnicas advindas da cultura humana. A partir da criação e utilização destes instrumentos a sociedade assume novas configurações, tornando obsoletos antigos modos de socialização ausentes de tais aparatos técnicos.

Os níveis de unidade, passíveis de compreensão na diversidade de objetos tecnológicos, obedecerão a certa ordem contextual sugerida pelo autor em torno de quatro olhares específicos que tomam nosso objeto de reflexão sob diferentes ângulos.

Em um primeiro momento a tecnologia pode ser compreendida enquanto artefato tecnológico, ou seja, como um produto capaz de desenvolver algum tipo de técnica específica. Nestes termos é levantado o debate ontológico em torno da natureza do objeto técnico em si: “O que é o aparato tecnológico especificamente?” “Qual a diferença entre ele e um objeto não tecnológico?”. Entendê-lo enquanto possuindo uma dimensão social, é normalmente uma visão predominante nesta abordagem.

Outra forma de compreensão da tecnologia está relacionada não enquanto uma substância específica, mas como um campo de conhecimentos. Tal visão a coloca em uma perspectiva de ordem científica, mas precisamente nos estudos de epistemologia. A pergunta fundamental a ser levantada aqui é se se pode considerar o conhecimento tecnológico como conhecimento científico.

O manejo técnico, muitas das vezes de ordem intuitiva, que pode ser encontrado nas NBIC são necessariamente temas do repertório teórico metodológico das ciências? Seriam essas técnicas uma consequência clara da própria estrutura

do saber científico ou teriam uma razão mais social em virtude dos anseios das sociedades contemporâneas?

Uma terceira forma de compreendê-la se dá enquanto um conjunto de atividades e processos que integram as diversas etapas da criação humana. Em termos científicos, tal abordagem nos indicaria o caráter de “metodologia” do empreendimento técnico. Em linguagem aristotélica, o trabalho da tecnologia estaria relacionado com a dimensão que efetiva a passagem da potência para o ato das coisas existentes. Nesta abordagem a escala projetista dos atos humanos seria mais referenciada.

Por último, está um tipo de compreensão mais ligada com a nossa subjetividade que interpreta o advento da tecnologia como um tipo de instrumentalização psicológica das vontades humanas. Nas palavras de Maarten Verkerk, importante estudioso contemporâneo do tema: “Os seres humanos tem uma vontade pela sobrevivência, uma vontade de controle, uma vontade de ser livre, etc. Tudo isso se relaciona com os valores que empregamos enquanto tecnicamente ocupados” (VERKERK, 2018, p.36).

Dito isso, reitero o intercâmbio que permeia esta seção: com o advento das tecnociências, que tipo de relação pode agora ser pensada entre ela e a religião? É importante frisar que o paradigma da complexidade implodiu um universo de compreensões ainda não completamente entendidas, mas que fora responsável por uma nova virada frente às interpretações exclusivistas e progressistas da ciência moderna do século XIX.

As quatro palavras mencionadas por Giorgini e Magnin (incerteza, imprevisibilidade, imprezibilidade e incompletude) abrem novas perspectivas para o diálogo das tecnociências com o saber religioso. Os quatro tipos de possibilidades de interação apresentadas por Ian Barbour: independência, integração, conflito e diálogo (BARBOUR, 2004) parecem aludir à historiografia aqui exposta.

No medievo, religião e ciência se constituíam enquanto atividades distintas na lógica das virtudes aristotélicas. O surgimento e o avanço do período moderno abrigaram os esquemas de integração e conflito como foram aqui expostos. A partir do surgimento do paradigma da complexidade o aparente lugar de destaque autoconferido às ciências começa a ruir em virtude de um claro descontrole sobre o

universo material, anteriormente ovacionado como um das suas principais características de superioridade.

Ainda que seja bastante prematuro formular qualquer tipo de direcionamento a partir de alguns dados que as teorias quânticas nos forneçam, é indiscutível que boa parte da excepcionalidade da linguagem científica frente às narrativas religiosas começa a entrar em crise, possibilitando um novo diálogo entre ciência e fé.

Alguns autores têm formulado interessantes abordagens a partir destes novos fenômenos. Ian Barbour apresenta a compreensão oriunda de alguns intérpretes em torno da “variável oculta” não percebida nas discussões envolvendo a dinamicidade apresentada entre matéria e energia, suscitando algumas conclusões: “é feita por Deus, sem violar as leis naturais e sem ser cientificamente detectável” (BARBOUR, 2004, p. 96).

Os dados quânticos seriam fruto da ignorância humana que através dos caminhos errados procuraram entender a natureza do “cosmos criado”. Tal perspectiva abriria caminho para a necessidade de uma narrativa complementar com pretensões semelhantes a da física teórica, mas como uma abordagem diferente.

O físico e filósofo já mencionado neste trabalho Wolfgang Smith, tem desenvolvido uma teoria complexa e abrangente que integra os dados quânticos dentro de uma perspectiva cosmológica muito próxima a metafísica tradicional (SMITH, 2019b)⁹¹. Não quero me reportar as suas teses, pois ainda não são tão claras e carecem de certo amadurecimento no transcurso da pesquisa, no entanto, endosso que a teoria da complexidade trouxe novamente à tona :a pertinência do discurso religioso para o debate científico isento de reducionismos superficiais.

As narrativas sobre o sagrado constituem um reservatório de saberes basilares que perfilam a estrutura da “metarrealidade” (postulada por Bhaskar na seção anterior). Tal amplitude semântica lhe permite conferir os marcos fundamentais para a compreensão da realidade ainda que estes não sejam de ordem científica, pois como ficara claro mediante o avanço das tecnociências não há uma efetividade precisa no trato destas com o mundo que nos cerca.

⁹¹Palavras de Seyyed Hossein Nasr (1933 -), professor emérito de estudos islâmicos na Universidade George Washington, sobre a obra *O enigma quântico: desvendando a chave oculta* do professor Wolfgang Smith: “O livro marca o primeiro encontro profundo entre a ontologia tradicional e a mecânica quântica na mente de uma pessoa que abarca ambos os domínios e que é capaz de prover um entendimento metafísico da física moderna, bem como de suas conquistas e limitações. Ele é, de fato, um contrapeso a tantos trabalhos que vão na direção contrária de interpretar os ensinamentos metafísicos milenares de Oriente e do Ocidente em termos da física moderna” (SMITH, 2019, p.9).

Todos os seres humanos precisam de referentes fundamentais para viver. Religião e ciência emergem no presente século como referenciais dialogáveis que podem, sob diferentes circunstâncias, proverem importantes horizontes de sentido. As quatro palavras mencionadas em torno do paradigma da complexidade possuem o território semântico apropriado para a emergência do discurso religioso.

É importante frisar que as quatro palavras categorizadoras das mudanças científicas nos últimos anos conferem mais especificamente um conjunto de instabilidades ao saberes científicos. Estes termos não possuem uma força categórica para o discurso religioso, em virtude da sua constituição paracientífica. Ou seja, o saber das crenças pode absorver muito facilmente todas incógnitas suscitadas no início do século XX, sem se constitui como um novo rumo para a condição humana a despeito das ciências.

Os novos intentos científicos permitem um tipo de condição complexa entre religião e ciência. Essa condição complexa, ou, sendo mais explícito na argumentação e na definição de complexidade, esse: “tecer junto”, configura-se como um dos resultados práticos mediante as viradas epistêmicas ocorridas.

Religião e ciência passam a integrar e cofecundar visões de mundo que trazem a tona novas possibilidades sobre a condição humana, e no que diz respeito aos interesses do presente trabalho, novos interesses discursivos sobre a nossa corporeidade. Pretendo demonstrar no próximo capítulo como os referenciais da linguagem cristã podem contribuir com a controvérsia levantada. Há um lugar à altura das discussões apresentadas nos dois primeiros momentos para o discurso religioso.

5 “O CORPO DE DEUS”: O PRIMADO DO CORPÓREO FRENTE A ORDEM ABSTRATIVA DO CÁLCULO

Esse discurso da fé sobre o corpo, esse discurso da revelação do corpo, de um corpo inventado pela fé vale tanto – é o mínimo que se pode dizer – quanto todos os demais discursos, aliás, pertinentes, a respeito do corpo (corpo segundo a medicina, antropologia, estética, etc.). O olhar da fé pode, também, como o olhar da razão dar inteligibilidade às coisas e exercer um verdadeiro ministério da invenção (“A invenção cristã do corpo”) Talvez, no mais profundo, por ser fruto da confiança; e a confiança faz reluzir o segredo dos seres, é reveladora das coisas. [...] A fé atribui razão às coisas: tal é seu ministério próprio, o único que permite o que entrevemos aqui. Não é papel da razão transmitir confiança; ela espera que as coisas sejam verificadas. A fé, sim, a fé não espera, mas “corre mais depressa” (GESCHÉ, 2009, p.55).

Nos dois primeiros capítulos foram apresentadas as duas matrizes teóricas em conflito na questão sobre a corporeidade humana colocada pelo presente trabalho. A primeira, em sua abertura a fenomenologia do corpo, integra o corpo em quanto tal no repertório de valores erigido pelo humanismo ocidental e a segunda, movendo-se em torno da proposta de uma “hipótese corpórea” como o estágio posterior a dinâmica humanista atual, reitera a tese da “obsolescência do corpo” em sua concepção de “superação” à natureza humana, pelos mais variáveis motivos que foram apresentados.

Neste capítulo procuro concluir a proposta de tese que desde o primeiro momento vem sendo paulatinamente construída em torno das asserções fundamentais que aqui já foram feitas: o corpo enquanto tal nunca fora um obstáculo no transcurso do desenvolvimento da cultura humanista (capítulo um), sendo apenas colocado em xeque nos últimos anos por um conjunto de abordagens que visam superá-lo – pós-humanismo (capítulo dois). Esse embate receberá uma compreensão nova a partir da semântica religiosa que viabilizará outro olhar sobre as ciências da corporeidade, haja vista toda mudança ocorrida nos embates entre ciência e religião do medievo aos dias atuais (capítulo três).

É importante salientar que as ideias aqui apresentadas não visam colocar uma teoria contrapondo-se radicalmente sobre a outra. Sendo mais específico, o questionamento ao movimento pós-humanista não será apresentado em termos absolutos. Os incursos tecnológicos sobre a condição humana se constituem como

avanços civilizacionais e, até certo ponto, de natureza irreversível em termos de desenvolvimento humano e da sociedade em que vivemos.

O advento da internet, as engenharias genéticas, as extensões tecnológicas do corpo humano, as próteses, caracterizam uma forma de condicionamento humano e social largamente difundido e estabilizado. Tais técnicas apontam para tipos de transformações que transcenderam limites historicamente colocados sobre a condição humana, ensejando, indiscutivelmente, novos horizontes futuros.

O que aqui será discutido gira em torno do pressuposto fundamental das teorias relacionadas com a hipótese do corpo perfeito: a compreensão abstrativa da realidade que se estende da bifurcação moderna para a proposta crítica do corpo enquanto tal. É sobre esse pressuposto que se erguerá a presente argumentação.

Com a finalidade de avaliar a referida hipótese, não se tomará uma posição unívoca, assumindo um tipo de avaliação que parte de um enunciado teórico rígido sem abertura para a possibilidade da sua contradição. As observações a serem feitas seguirão na esteira da “epistemologia das controvérsias”, aporte epistemológico que toma a ciência como uma forma de saber que emerge em contextos específicos da experiência humana concreta.

Tal recorte metodológico tornou-se constitutivo tanto na epistemologia científica como um todo, como nas Ciências da Religião⁹². Tendo como um dos seus principais proponentes o filósofo israelense-brasileiro Marcelo Dascal, afirma-se a ideia de que as teorias científicas são demarcadas por controvérsias em seus trajetos de formulação, desenvolvimento e avaliação.

Sem a devida discussão destas controvérsias a moldura fundamental do debate intelectual não consegue ser percebida e, por conseguinte, não há a possibilidade de elaborar-se uma compreensão científica de ordem crítica. Sobre essas bases epistemológicas serão erguidas os principais argumentos aqui apresentados.

Antes de se discorrer sobre a devida avaliação, discutiremos em torno de alguns eixos que visam contribuir ao debate em torno da epistemologia das controvérsias. Recolocar-se-á os problemas levantados pela compreensão abstrativa da realidade que se estende da bifurcação cartesiana para a proposta crítica do

⁹² O recorte epistêmico para a pesquisa em Ciências da Religião pode ser visto aqui: PONDÉ, Luís Felipe. Em busca de uma Cultura Epistemológica. In: Faustino Teixeira. (Org.). **Ciência(s) da(s) Religiões**. São Paulo: Paulinas, 2001, v. 1, p. 11-66.

corpo enquanto tal, sob outros aspectos: a partir da linguagem religiosa desenvolvida pela fé cristã, realocaremos as discussões sob outras perspectivas, com a finalidade de apresentar-se um olhar específico do saber religioso sobre as dimensões concretas da realidade material que apontará caminhos alternativos à excessiva abstração que gira em torno da hipótese do corpo perfeito.

A presente proposta não visa encerrar o debate a partir de sentenças dogmáticas, indicando sob a forma de tradicionalismos vazios o que deve ou não acontecer com os nossos corpos. Mas, a discussão pretende ser uma criativa fecundação em torno da linguagem cristã sobre a corporeidade em termos de uma “(re)descoberta”, perfilando o que Paul Scolas define como os dois pontos de partidas necessários para uma antropologia teológica mais eficaz, “surpresa” e “convicção” (SCOLAS, 2009):

Surpresa diante de uma evidência cultural a respeito do cristianismo, ao qual se atribui a reputação de veicular uma forte suspeita do corpo, da carne, da sexualidade... Surpresa que às vezes chega a ponto de se tornar irritação, quando o judeu-cristianismo se apresenta, como uma evidência nunca criticada, como sinônimo de uma abordagem de desconfiança do corpo e da carne. Surpresa porque, ao mesmo tempo, é fato incontestável que o cristianismo se apresenta como uma religião de Encarnação. Convicção também: de que o cristianismo encerra em si uma maneira original de situar o corpo na busca e na revelação de Deus, originalidade fecunda para uma compreensão de nós mesmos como seres corpóreos (SCOLAS, 2009, p.7).

Qual será a relação do Deus judaico cristão com o universo corporalmente estabelecido? Na tentativa de responder a esta pergunta me remeterei aos principais referencias teóricos da linguagem religiosa cristã: a Tradição e a Bíblia Sagrada. Cada um deles dentro de um recorte epistêmico específico que, como será apresentado, elenca um repertório de saberes necessários para contemplar a presente discussão.

Na sequência, as cisões empreendidas pela cultura moderna serão avaliadas a partir da doutrina da criação que, assim como na abordagem sobre a teologia do corpo, tem a capacidade de transcender a esfera do discurso religioso e construir um horizonte hermenêutico para os saberes sobre o corpo nas ciências humanas.

Por fim, o embate entre humanismo e pós-humanismo será avaliado a partir da epistemologia das controvérsias, visando apontar as possibilidades e os limites dos marcos teóricos e das avaliações engendradas.

5.1 DUAS FONTES PARA A LINGUAGEM DA FÉ: A TRADIÇÃO E A BÍBLIA

Há diversas fontes provenientes da linguagem cristã para se elencar como base no que diz respeito a um discurso sobre a fé. Trabalhando com um olhar mais epistêmico sobre o cristianismo, a ideia de uma “tradição” religiosa com pretensões de continuidade, assim como o estabelecimento de um cânon textual enquanto “sagradas escrituras” se apresentam como dois pontos de partidas fundamentais. Neles os fiéis cristãos se reconhecem, e sob eles elaboram, ainda que sob diferentes formas, a sua espiritualidade.

O conceito de tradição aqui mencionado é compreendido a partir de um sentido muito próximo à teologia protestante. Equivalendo-se a uma extensão hermenêutica das compreensões bíblicas no que diz respeito aos principais temas da fé, esse saber tradicional difere-se da abordagem católica em torno do “magistério eclesiástico”, como fonte de autoridade distinta, complementar e, em certo sentido, autônoma em relação à bíblia. Para as igrejas da Reforma, a contribuição da tradição para a leitura e interpretação bíblica se dá em termos de um “auxílio falível”, suscetível a questionamento.

A continuidade de saberes sobre a fé ganha um terreno mais pedagógico mediante o trabalho de subscrição confessional, inaugurado a partir da Reforma Suíça. A vasta publicação de confissões de fé a partir do século XVI, recolocou a questão da tradição sob uma nova ótica dentro do universo protestante, ecoando perspectivas antigas sob novas formas de adesão.

O conceito de “tradição fundamentada em uma única fonte”, elaborado pelo teólogo anglicano Alister E. McGrath esclarece mais detalhadamente o uso que o presente termo é aqui utilizado:

Os teólogos patrísticos do século II, como Irineu de Lion, por exemplo, começaram a desenvolver a noção de uma interpretação oficial de determinados textos bíblicos, argumentando que essa interpretação vinha sendo adotada desde a época dos próprios apóstolos. **Não era possível admitir que as Escrituras fossem**

interpretadas de uma forma arbitrária ou para servir a propósitos individuais: elas tinham que ser interpretadas dentro do contexto da continuidade histórica da igreja cristã. [...] A “tradição” aqui significa simplesmente “uma forma tradicional de interpretação bíblica adotada pela comunidade da fé”. Essa é uma teoria que se baseia em uma única fonte: a teologia fundamenta-se nas Escrituras, e a “tradição” representa uma forma tradicional de interpretação bíblica.

A principal corrente da Reforma adotou essa perspectiva, insistindo no fato de que as interpretações bíblicas tradicionais - como, por exemplo, a doutrina da Trindade ou a prática do batismo infantil - poderiam ser preservadas, desde que se mostrassem consistentes com as Escrituras. Com base nessa constatação, fica evidente ser incorreto sugerir que os mestres reformadores pusessem sua opinião particular acima da opinião coletiva da igreja, ou que eles tenham caído em algum tipo de individualismo (MCGRATH, 2005, p.228,229 – **grifo meu**).

A presente definição não deve ser interpretada de forma estritamente fixa, como se pudesse ser encontrada e resgatada uma única forma utilizada pela igreja, em um tempo específico, própria à interpretação adequada do texto bíblico. Tal abordagem configurar-se-ia como utópica dada à própria diversidade doutrinária presente no período patrístico e muito claramente nos períodos do pós-reforma. Mas, como fora apontado na citação acima, evocar a tradição será: fazer afirmações sobre a fé de uma forma minimamente próxima com o conteúdo do texto e de algumas compreensões que dele foram realizadas no decorrer da sua história.

A concordância com os principais temas discutidos e firmados nos quatro primeiros concílios ecumênicos da igreja cristã, sínodos que tratam de assuntos de ordem estrutural e que são subscritos tanto por católicos como por protestantes, assim como o desenvolvimento de subscrições confessionais mais variadas, são alguns exemplos em que a tradição se concretizou em torno da elaboração de um saber doutrinário vital para a linguagem da fé, responsável por uma matriz de intelecções teológicas necessárias para a construção litúrgica, eclesiológica e confessional através dos tempos.

Essa tradição nos legou, em diversos momentos da história, um repertório doutrinário extenso. Alguns deles serão aqui mencionados como aportes hermenêuticos legítimos para o discurso religioso. É importante frisar que a construção doutrinária é fundamental para a linguagem da religião cristã. Não obstante os argumentos em torno da crítica a qualquer tipo de forma fixa que possa ser estabelecida para a espiritualidade; a elaboração, desenvolvimento e fixação de

fórmulas doutrinárias, apontariam para a fé aqueles saberes vinculados a tudo aquilo que se “crê, ensina e confessa” (PELIKAN, 2016).

Por ser uma religião de “histórias” e “letras”, que possui em sua estrutura basilar a necessidade de um “anúncio”, é inevitável à vivência cristã uma dimensão doutrinária que possa, em algum sentido, promover uma compreensão e comunicação das experiências com o sagrado próprias ao seu território. A doutrina se move dentro desta necessidade, trabalhando entre o histórico e o conceitual.

Situando-se entre um desenvolvimento histórico com especificações socioculturais claras e, entre uma espécie de armadura lógica sobre a fé, cuja será preservado aquilo que se entende como fundamental para sua espiritualidade, a doutrina encampa seu terreno sob a pretensão destas duas perspectivas. Para o Alister McGrath, existem quatro marcadores fundamentais para a estrutura da doutrina que refletem basicamente o que aqui está sendo dito:

Há, geralmente, na melhor das hipóteses, um grau fracionário de isomorfismo fenomenológico entre, de um lado, a ‘doutrina’ quando percebida como fenômeno histórico e, de outro, a ‘doutrina’ quando definida por teorias históricas e socialmente abstraídas (como a de Lindbeck). Na minha opinião, essas teorias reducionistas revelam uma tendência inerente de lidar com um conceito idealizado e historicamente abstrato, em vez de lidar com um fenômeno histórico e social. Sem prejudicar de modo algum a questão do que a doutrina deve ser, eu gostaria de sugerir que, do ponto de vista histórico, ela tem sido entendida como algo que apresenta quatro dimensões principais, a saber: **a doutrina funciona como demarcador social; a doutrina é gerada pela narrativa cristã, que posteriormente a interpreta; a doutrina interpreta a experiência; a doutrina faz afirmações de verdade** (MCGRATH, 2015, p.54,55 – grifo meu).

Tais compreensões não devem ser tomadas sob o binômio: tradição versus progresso, forma tipicamente “modernizante” de se conceber as controvérsias existentes entre conhecimento científico e religioso. Mas sim, sobretudo as tradições doutrinárias mencionadas na presente tese, como uma tentativa de conservar e expor um reservatório de saberes que atravessam épocas em torno da religião cristã e para além dela, sendo fundamentais na constituição da condição humana, seja enquanto ser individual ou coletivo, crente ou não crente.

A “tradição” aqui evocada, tomada em um sentido mais extenso e pensada também para além da sua exclusividade teológica, é a mesma apontada pelo filósofo

Jürgen Habermas em seu debate sobre a sociedade pós-secular⁹³. O filósofo destaca a contribuição do discurso religioso pautado em referências teóricas que, ainda que não gozem mais de tanto prestígio no ocidente secularizado, conferem uma doação de sentido que transcende as cercanias das instituições religiosas:

A transformação da condição de similaridade com Deus do ser humano em dignidade igual e incondicional de todos os seres humanos é uma dessas transposições preservadoras que, para além dos limites da comunidade religiosa, franqueia ao público em geral, composto de crentes de outras religiões e de descrentes, o conteúdo de conceitos bíblicos (HABERMAS, 2007b, p. 50).

Interpretar o texto bíblico “tradicionalmente” não implica em fechar-se numa leitura restrita, muito embora essa seja uma tônica encontrada em muitos movimentos fundamentalistas. Mas, consiste em olhar o testemunho judaico-cristão encontrado nas escrituras como formas basilares da condição humana e civilizacional. Não prescindindo dos avanços científicos e civilizacionais, mas sim: na consciência de “garimpar” com mais afinco a “ciência sagrada” e nela encontrar o “bom depósito” (2 Epístola de Timóteo 1.14) disposto a todas as eras, responsável por fecundar o tempo e a história a partir do saber religioso.

Sobre o texto bíblico é importante salientar que com o advento da Modernidade e da Reforma Protestante sua interpretação deixa de ser uma exclusividade do clero católico e passa, não apenas a ser uma consequência da tradução e leitura nas línguas vernaculares de cada nação, mas também a ser analisada pelas novas ferramentas hermenêuticas que levava em consideração fatores científicos próprios da época moderna na sua composição textual: historicidade, estudos sobre religiões comparadas, busca pelas cópias mais antigas.

O historicismo que emerge nesse período culmina nas intenções demonstradas por inúmeros historiadores da formação textual da Bíblia, tendo no início do século XIX em autores como Julius Wellhausen (1844 – 1918), demonstrada algumas das suas mais fundamentais conclusões. A ideia de que o “verdadeiro está nas origens”, muito própria de uma visão romântica da história, fecundou o debate em torno da

⁹³“A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é só isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa e perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes”. (HABERMAS, 2007, p. 126).

formação do texto bíblico que se lançava agora sobre a necessidade de buscar a sua “pré-história”.

Inúmeras foram às tentativas de “fatiar” o texto buscando suas formas mais primitivas que, para os estudiosos envolvidos nessa busca, não coincidiriam com os autores e períodos convencionalmente adotados pela igreja cristã. A chamada “hipótese documentária”, também denominada de Teoria das Fontes, (Julius Wellhausen) constituiu-se como o ponto de partida e o núcleo fundamental da pesquisa.

A hipótese documentária fora a primeira abordagem sistemática por parte da análise crítica do Pentateuco. Todas as outras e, inclusive a chamada “crítica das formas”, que sugere uma linha de investigação distinta da teoria das fontes, em certo sentido, também se utiliza das suas conclusões. Para Wellhausen, os cinco primeiros livros da bíblia não possuíam um único autor sendo resultado de cinco peças literárias de autores e contextos históricos distintos que ele denominou de J (Javista); E (Eloísta); D (Deuteronomista) e P (Sacerdotal).

A tese apontava quatro fontes distintas para a formação do Pentateuco a partir dos “nomes de Deus”, tendo estes nomes origens e períodos históricos diferentes:

“(1) o critério dos nomes divinos Javé e Elohim como indicação de autoria diversa; (2) a origem de J, E e P como documentos escritos separados, compostos em diferentes períodos de tempo; (3) a prioridade de J e E em ordem cronológica; (4) a origem separada de E, distinta de J; (5) a origem de D no reinado de Josias (621 a.C)” (ARCHER, 2012, p.103).

A “crítica das formas” (Gerhard Von Rad), que como fora dito beneficiou-se de algumas conclusões da Teoria das Fontes, partia do pressuposto do desenvolvimento oral de determinados credos históricos na história de Israel, sobretudo encontrados no livro do Deuteronômio, como forma pré-literárias desenvolvidas posteriormente pelo povo hebreu na forma textual.

O debate em torno destas origens, sejam literárias ou orais, se estendeu consideravelmente na pesquisa exegética dando luz a uma infinidade de outras abordagens e teorias sobre a formação textual da bíblia. Muito embora a exegese crítica houvesse fecundado as discussões com um repertório de saberes antes negligenciado nas teorias de interpretação, perpassa um considerável fio de incerteza e improbabilidade de sucesso na busca destas origens.

Dada à inexistência dos textos autógrafos e da impossibilidade de se reconstruir de forma exata essa busca, se terá sempre na reconstrução histórica do texto bíblico uma gama de hipóteses formuladas, a partir de pressupostos científicos tomados que, desde início anulam sua compreensão teológica enquanto texto revelado. Abre-se com isso um grande abismo entre a exegese e a teologia, inviabilizando a possibilidade de uma “linguagem religiosa” a partir dele.

Nas palavras do, na época Cardeal Joseph Ratzinger, hoje falecido Pontífice Emérito Bento XVI (1927 – 2022): “[...] as várias teorias aumentaram, se multiplicaram, se separaram e se tornaram uma verdadeira cerca bloqueando o acesso à Bíblia para todos os não iniciados” (RATZINGER, 1996, p.112). E mais: “[...] agora, a uma certa distância, para sua surpresa o observador verifica que estas interpretações, que se supunham tão estritamente científicas e exclusivamente ‘históricas’, refletem mais seu próprio espírito dominante do que o espírito de tempos há muitos passados” (RATZINGER, 1996, p.120).

Dada à necessidade de se compreender o texto bíblico enquanto testemunho de uma história da fé é imprescindível, para que seja resguardada a possibilidade de uma linguagem religiosa a partir dele, que o abordemos a partir de uma “perspectiva canônica”, dito de outro modo: que o recebamos dentro da possibilidade hermenêutica de um texto revelado.

O termo utilizado pelo Pontífice: “exegese canônica” (RATZINGER, 2007), ao discutir em torno da temática sobre o “Jesus Histórico”⁹⁴, parece indicar o equilíbrio a ser buscado no interior de uma comunidade de fé entre: o aporte científico, metodológico e exegético necessário para o saber coerente com a realidade processual do texto e as experiências religiosas registradas nas narrativas que não só pressupõe sua historicidade, mas compõem o repertório teológico da religião cristã, na forma final dos livros bíblicos.

Por “canônico” entendo o dinamismo conceitual proposto pelo artigo: *“The Definition of the Term “Canon”: Exclusive or Multi-dimensional?”* do teólogo Michael

⁹⁴ O debate em torno do “Jesus Histórico” fora uma das grandes consequências do referido estado exegético. A pesquisa que visava separar o “Jesus de Nazaré” do “Cristo Ressuscitado” dos discípulos fora um dos marcadores epistêmicos da discussão. A pesquisa tomou várias direções: a total separação destas duas representações, a da reconciliação e até da impossibilidade de se estabelecer uma divergência ou convergência. Para uma análise sintética destas direções sob a avaliação do Pontífice Emérito, conferir: BARBOSA, Fabrício Veliq. A relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé no pensamento de Joseph Ratzinger. Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Departamento de Teologia, 2014.

J. Kruguer. Em linhas gerais ele oferece três compreensões sobre o significado da canonicidade do texto bíblico que se intercalam entre si: intrínseca, exclusiva e inclusiva.

Sobre a dimensão “intrínseca”, o autor afirma a compreensão de que há no texto bíblico o componente da inspiração divina de forma que, independe se quer do reconhecimento da comunidade de fé cristã. Por “exclusiva”, apresenta o processo histórico de formação canônica que perpassa: do Kerygma apostólico ao seu registro por escrito e, por fim, a fixação deste texto seja enquanto norma litúrgica ou doutrinária.

Tal fato implica que o processo de canonização de um grupo de textos obedeceria a uma lógica histórica do desenvolvimento da religião cristã mediante a necessidade de aceitar os textos que seguisse coerentemente esse curso: anúncio apostólico – registro por escrito – texto normativo para vida da igreja, e rejeitasse os que não seguissem.

Por “inclusiva” seguindo na esteira de teólogos como Brevard S. Childs (1923 – 2007) e James Sanders (1927 – 2020), está a compreensão aberta da lista de livros considerados como canônicos, em virtude mais do significado funcional que possa ser estabelecido a partir deles do que do valor inspirado que possa ser neles encontrados ou não.

O intercâmbio entre estas três definições pode ser percebido mediante a seguinte constatação:

Sendo assim, as três dimensões se completam no sentido de que, do ponto de vista lógico, a dimensão intrínseca precede a inclusiva que, por sua vez, precede a exclusiva. Mesmo assim, é preciso dizer que o *medium hermeneuticum* é o eclesial. De fato, é a comunidade eclesial que reconheceu – e não criou – alguns livros enquanto inspirados ou não (dimensão intrínseca ou ontológica) e os definiu, quando reteve necessário, numa lista canônica (dimensão exclusiva) (SILVA, 2014, p.114).

Percebe-se de uma forma satisfatória não só a interação destas três compreensões, separadas para fins exclusivamente didáticos, mas também a hipótese de que não se pode prescindir da leitura teológica dos textos sagrados enquanto fonte de interpretação dos mesmos, dado o fato do relacionamento também intrínseco entre a comunidade de fé e a bíblia. Uma parece ser a condição

da existência da outra. Em outras palavras: há um contexto canônico que indicia necessariamente uma leitura canônica:

[...] Houve um momento em que o cânon começou a ser formado, e isso se deu em âmbito da comunidade de fé. Houve outro momento em que o cânon foi fixado e isso também se deu em um âmbito da comunidade de fé. Há um momento em que o cânon é interpretado e reinterpretado e isso se dá, mais uma vez, na comunidade de fé. Em outras palavras, o elemento axial da diacronia progressiva do cânon é a comunidade de fé, *locus* permanente e estável da dinâmica hermenêutica do cânon em suas três dimensões. E justamente por isso, embora em seu contexto inicial de formação e fixação o cânon seja expressão de situações culturais e históricas concretas e assim possa ser verificado, a partir do momento em que tais situações não mais existem, o cânon permanece atual não mais pelo contexto que o produziu, mas pela comunidade de fé que o reconheceu e fixou no passado e o atualiza no presente. Se por um lado a comunidade de fé “formou” o cânon, por outro o cânon “forma” a comunidade de fé. Portanto, se existe um “texto canônico” é porque existe um “contexto canônico” e este se identifica com a comunidade de fé. Uma leitura canônica inicia-se quando se compreende que textos bíblicos nasceram, foram transmitidos e preservados por tais comunidades (SILVA, 2014, p.114,115).

É sob este dinamismo percebido em torno dos estudos sobre a tradição e a bíblia que os reafirmo enquanto núcleos semânticos fundamentais à linguagem religiosa cristã. Há um feixe de compreensões a serem neles explorados sobre o relacionamento estabelecido entre o Deus judaico-cristão e o universo corporalmente constituído, que vão além da semântica religiosa, apontando pertinentes reflexões às controvérsias mencionadas em torno dos saberes sobre o corpo.

Apontar como fundamentais para o desenvolvimento desta tese esses dois referenciais, ressaltando a sua pertinência semântica para além do contexto cristão, quer dizer algo para além de uma adesão religiosa “tradicional”, mas sim, pensar um debate desde já, muito próximo à epistemologia das controvérsias. Valendo-se da linguagem do teólogo germano-americano Paul Tillich (1886 – 1965): um debate “fronteiriço”.

O seu conceito de “teologia de fronteira” ou seu “método da correlação” estão ancorados em reflexões que versam sobre a comunicabilidade da fé no contexto do mundo contemporâneo. Paul Tillich argumenta em torno da necessidade de comunicarmos a fé cristã no seio da sociedade, levando em consideração as

situações concretas e os problemas reais do indivíduo e, a partir deles, apresentarmos uma “teologia-que-da-respostas” sem abrir mão da centralidade fé.

Ao elencar a cultura no aporte epistêmico de suas reflexões, ele constrói um tipo de teologia cultural capaz de criar correlações entre os mais variados tipos de saberes e a teologia. Tillich postula um contexto escatológico tomado por um caminho paralelo à reflexão teológica, em torno dos saberes contemporâneos necessários aos homens contemporâneos.

Valendo-me de termos agostinianos, as perspectivas da “cidade de Deus” e da “cidade dos homens” convergem nas “perguntas necessárias” (cidade dos homens) com as “respostas relevantes” (cidade de Deus). A correlação deve ser precisa para que nem as perguntas recondicionem o caráter revelacional das respostas e nem as respostas dirimam irresponsavelmente os anseios concretos oriundos das perguntas. Nas suas palavras:

Um sistema teológico deve satisfazer duas necessidades básicas: a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração. A teologia oscila entre dois polos: a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal em que esta verdade eterna deve ser recebida. Não são muitos os sistemas teológicos que souberam combinar perfeitamente essas duas exigências. A maioria deles ou sacrificam elementos da verdade ou não são capazes de falar no momento atual (TILLICH, 2005, p.22).

A atemporalidade própria do conteúdo da reflexão teológica se correlaciona com a temporalidade da nossa existência e anseios. Para Tillich, a realidade é repleta de correlações, havendo um tipo específico que se sobrepõe a todas as outras: a correlação da realidade divina com a humana.

Há uma correlação no sentido de correspondência entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. Há uma correlação no sentido lógico entre conceitos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino. E há uma correlação no sentido fatural entre a preocupação última do ser humano e aquilo pelo que ele se preocupa de forma última. O primeiro sentido de correlação se refere ao problema central do conhecimento religioso. O segundo sentido de correlação determina as afirmações sobre Deus e o mundo. O terceiro sentido de correlação qualifica a relação divino-humana dentro da experiência religiosa (IDEM, p.75).

É no território destes três exemplos de correlações: simbólicas, lógicas e de sentido, que a linguagem da experiência religiosa cristã será articulada com a linguagem da cultura secular, resguardando cada uma as suas especificidades, ao mesmo tempo em que uma lança luzes de compreensão sobre a outra.

Esse saber “fronteiriço” que tem a capacidade de tocar pólos distintos, desenvolvendo um falar de Deus que se mostra, embora enraizado na revelação, de forma contemporânea, é o horizonte que a presente reflexão toma ao discutir as controvérsias existentes entre os saberes sobre o corpo biológico, sua leitura religiosa e a compreensão pós-humanista.

A presente tese se coloca na esteira destas reflexões que fomentam a discussão em torno dos mais importantes teólogos da tradição judaico-cristã que apontaram caminhos para avaliarmos as controvérsias existentes entre fé e cultura, crença e razão, religião e ciência, tradição e progresso. É na interlocução com saberes externos a linguagem religiosa que esta se constitui, dirigindo um horizonte de reflexões “fundamentalmente atualizado”.

5.2 "E VIU DEUS QUE ERA BOM": REINTERPRETANDO AS CISÕES MODERNAS A PARTIR DA DOCTRINA DA CRIAÇÃO

Dado o seu principal objeto de estudo proibir qualquer referência sensível a si mesmo (Êxodo 20.4-6), a reflexão teológica, por parte da tradição judaico-cristã, tende quase sempre à elaboração de argumentos abstratos e definições conceituais, no que se refere ao mais auto Mistério da sua revelação: a Pessoa de Deus. As ontoteologias dedicam páginas e páginas sobre sofisticados conceitos lógicos e metafísicos referidos ao Deus bíblico e, quase sempre, as discussões a ele relacionadas são precedidas pelo termo “a ideia de Deus”, indicando a natureza abstrata das formulações.

Na história da filosofia, a compreensão do “que” ou de “quem” seria um “Ser Supremo” responsável pela causa primeira do Universo, a essência última da realidade ou do Sumo Bem, influenciou consideravelmente o debate teológico e, em certo sentido, restringiu alguns dos principais temas da dogmática cristã sobre Deus a: constatação de uma “formação de pensamento”. O Ser de Parmênides, O Sumo Bem de Platão e o Primeiro Motor Incausado de Aristóteles, são todos estes um

exercício de reflexão filosófica, fortemente incorporada na tradição cristã ocidental que trazem no bojo das suas discussões certa predileção pelo universo abstrato.

Um dos motivos encontrados para a preferência por essas descrições conceituais se dá em decorrência da oposição entre o sensível e o inteligível do início da filosofia grega. Em Platão o mundo sensível, dada a suas transformações, se mostra sempre transitório, sendo impossível ser a causa de si mesmo como pensavam os filósofos da *physis*. Dada a compreensão sobre a imortalidade da alma e a perenidade dela decorrente, se entendeu a partir daí a sua pré-existência em algum lugar de ordem superior que seria, por sua vez, causa do mundo material: o Mundo das Ideias.

O Mundo das Ideias seria o local das essências perfeitas que teriam suas cópias escassas no mundo material. A verdade, a bondade, a beleza, a justiça teriam suas expressões neste mundo corpóreo de maneira exígua, enquanto no mundo eidético elas se apresentavam em sua “forma” mais pura e completa. A intuição fundamental destas ideias puras se daria pela alma do filósofo e não pelos órgãos dos sentidos ou pela experiência corpórea. Neste particular, salienta Platão:

E quem haveria de obter em maior pureza esse resultado, se não aquele que usasse no mais alto grau, para aproximar-se de cada um desses seres, unicamente o seu pensamento, sem recorrer no ato de pensar nem á vista, nem a um outro sentido, sem levar nenhum deles em companhia do raciocínio; quem, senão aquele que, utilizando-se do pensamento em si mesmo, por si mesmo e sem mistura, se lançasse a caça das realidades verdadeiras, também em si mesmas, por si mesmas e sem mistura? E isto só depois de se ter desembaraçado o mais possível da sua vista, do seu ouvido, e, numa palavra, de todo o seu corpo, já que é este quem agita a alma e a impede de adquirir a verdade e exercer o pensamento, todas as vezes que está em contato com ela? Não será este o homem, Símbias, se a alguém é dado fazê-lo neste mundo, que atingirá o real verdadeiro (PLATÃO, 1972, p.73).

A despeito do enlace proposto por Aristóteles entre o mundo sensível e o inteligível e a sua incorporação na teologia medieval, não só a fé cristã, mas a própria cultura ocidental ainda se encontra bastante afeiçoada pelo primado da “intelecção” decorrente do platonismo. Apesar de algumas fissuras intelectuais produzidas ao longo da história, em certo sentido o debate acadêmico ainda marcha em torno da idealização da realidade, prescindindo de aspectos importantes sobre a sua natureza concreta.

A teologia da criação que provém das narrativas bíblicas nos indica um caminho alternativo para a referida reflexão teológica e mais aberto às dimensões materiais da realidade que envolve o universo corpóreo. Embora as descrições versem sobre um “Ser espiritual” responsável por tudo que criou, percebe-se uma “metafísica da participação” (POSSENTI, 2007) no enlace material entre o Deus judaico cristão e o que fora criado.

“Metafísica da participação” ou “transcendência imanente” são dois termos utilizados pelo filósofo italiano Vittorio Possenti (1938 -), que retoma a máxima de São Tomás de Aquino: “Deus fala por palavras e por coisas”. Estas “palavras” e “coisas” possuem seu terreno no mundo humano, onde este Deus dá sentido, participando também dos sentidos que lhe são atribuídos:

Deus atua na história’ significa que a revelação se caracteriza não só por mensagens e palavras, mas também por acontecimentos, entre os quais se destacam a Criação e a Encarnação como relações sumas entre Deus e o mundo. De modo especial no Verbum caro Deus é próximo, não permanece a uma distância sideral, não é um Deus ausente, mas se inclina para o homem. “Deus atua na história” significa que sua presença se realiza na paradoxal idéia da “transcendência imanente”, na qual a máxima distância e a máxima proximidade dão-se as mãos (POSSENTI, 2007, p.313).

Em boa parte das cosmologias antigas sobre a origem do Universo, incluindo os relatos encontrados no mundo grego, a origem de todas as coisas se dá através de uma causa primeira que, em quase todas as compreensões, transforma, energiza, movimenta uma matéria pré-existente que receberá, em termos aristotélicos, a “causa eficiente” para o começo da criação.

Na fé judaico-cristã, o processo em curso se dá de uma forma diferente, pois não há na narrativa bíblica a descrição de uma causa eficiente operando em uma matéria primeira, esboço ou matéria prima do universo, mas a causa primeira configura-se como “causa total”, produzindo aquilo que ficou conhecido com “creatio ex-nihil”, “criação a partir do nada”.

O relato da criação consiste na primeira forma de linguagem imanente utilizada pelo Deus bíblico. Um tipo de racionalidade fora impressa no cosmos cuja, os dados da revelação nos permitem sua legibilidade. “Lendo” a criação há a possibilidade de certa leitura do Deus criador como afirma o Apóstolo São Paulo na Epístola aos Romanos 1.20: “Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder,

como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas” (BÍBLIA SAGRADA, 2008).

A compreensão de que a terra era sem “forma” e “vazia”, tendo dentro de seis dias (sejam literais ou não, esse não é o ponto aqui) recebido forma: com a criação da “luz” e das “trevas”, dos céus, dos mares e da terra fértil, assim como “preenchimento”: com a criação dos grandes luzeiros do dia e da noite, dos animais alados, da terra e marinhos (KIDNER, 1979); o “descanso da criação” no sétimo dia, que se tornou prescritivo para o calendário judaico incorporando-se no quarto mandamento do decálogo, são exemplos de algo, para além de compreensões abstrativas, a ser comunicado nas narrativas citadas.

Há nos relatos que apontam esses feitos uma clara intenção de nos informar um tipo de relação concreta entre o Deus dos “céus” e o tecido da nossa realidade material. Mesmo não havendo uma plena demonstração empírica para a confirmação destes processos, o que em certo sentido também não é encontrado totalmente nas narrativas alternativas sobre a origem da vida, há o relato muito concretamente construído em torno de um relacionamento entre o Deus judaico cristão e o universo corporalmente estabelecido para além de uma compreensão “idealista”.

O sistema corporalmente dinâmico das coisas ganham impressões divinas, indicando com isso um sentido primeiro para a realidade material. Tal interpretação aqui sugerida constitui-se como uma forte questão dissonante às compreensões exclusivamente abstratas em torno da teologia cristã convencional.

Geerhardus Vos (1862 – 1949), importante teólogo protestante de tradição holandesa, esclarece esse dinamismo espiritual impresso na corporeidade da realidade, sobretudo nos elementos envolvendo as circunstâncias bíblicas sobre a doutrina do pecado original. As realidades corpóreas possuem um caráter sacramental que podem ser tomados sob os seguintes termos:

Tudo é altamente simbólico, ou seja, expresso não tanto em palavras, mas em signos; e esses signos compartilham do caráter geral do simbolismo bíblico no fato de que, além de serem meios de instrução, eles também são prefigurações típicas (ou seja, sacramentais), comunicando segurança concernente à consumação futura das coisas simbolizadas. O simbolismo, contudo, não se apresenta no relato como uma forma literária, o que envolveria a

negação da realidade histórica das transações. Ele é um simbolismo real incorporado nas coisas reais. A interpretação mitológica moderna pode, nesse ponto, nos prestar esse serviço, já que ela afirma que a intenção da mente daquele que elabora os mitos é a de relatar, neles, ocorrências reais (VOS, 2010, p.43).

Vous apresenta quatro grandes simbolismos espirituais para quatro elementos materiais dispostos no jardim do Éden. A misteriosa “árvore da ciência do bem e do mal” traria consigo o simbolismo espiritual da liberdade. Em meio à configuração instintiva dos animais e da regência do universo natural pelas leis físicas nelas constituintes, o casal que fora colocado naquele jardim obteve um chamado divino para cultivarem com o seu criador um tipo de relacionamento diferente do de todas as demais criaturas.

De um relacionamento “criador e criatura”, eles são chamados para um tipo de relacionamento livre e pactual. Se houvessem suportado a provação que foram submetidos, estes poderiam usufruir do fruto da “árvore de vida”, que trazia consigo o simbolismo espiritual da “vida”. Tomando por base o caráter compensativo que é atribuído provavelmente a esta árvore em Apocalipse 2.7: “Ao vencedor, dar-lhe-ei que se alimente da árvore da vida que se encontra no paraíso de Deus” (BÍBLIA SAGRADA, 2008), conjectura-se a possibilidade deles terem sido elevados para um estágio de beatitude superior ao atual.

A serpente e a morte (ou a dissolução do corpo), por sua vez, representam o simbolismo espiritual do mal e do pecado, que a partir daquele momento interferiram também em todo o universo material conforme relata o Apóstolo São Paulo em Rm 8.20-22:

Pois a criação está sujeita à vaidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou, na esperança de que a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus. Porque sabemos que toda a criação, a um só tempo, geme e suporta angústias até agora. (BÍBLIA SAGRADA, 2008).

O universo corporalmente estabelecido é imantado qualitativamente por desígnios divinos que participam desta constituição material e também de “outra”, fato que evoca os conceitos de Tradição (René Guenón) e Metarrealidade (Bhaskar) já aqui apresentados. Desde já é possível compreender que os relatos cristãos sobre

a constituição do universo material não nutrem nenhum tipo de intenção bifurcada, como se observou com os apogeus das teorias modernas.

O Deus bíblico e o mundo criado estabelecem uma relação de “causa” e “participação”, sintetizada de uma forma bastante criativa pelo já mencionado teólogo medieval Santo Tomás de Aquino.

É preciso afirmar que tudo que de qualquer modo exista é feito por Deus. Se algo se encontra em outro por participação, é necessário que seja **causado** nele por aquele ao qual convém essencialmente. Por exemplo, o ferro se torna incandescente pelo fogo. Ora, já se demonstrou anteriormente, quando se tratou da simplicidade divina, que Deus é o próprio ser subsistente por si. Demonstrou-se, também, que o ser subsistente não pode ser senão único. Por exemplo, se a brancura fosse subsistente não poderia ser senão única, porque a brancura se multiplica segundo os que a recebem. Resulta, portanto, que tudo o que é distinto de Deus não é seu ser, mas **participa do ser**. É necessário, por isso, que todas as coisas que se diversificam conforme participam diversamente do ser, sendo mais ou menos perfeitas, sejam causadas por um ente primeiro, absolutamente perfeito. – Por isso disse Platão que antes de qualquer multiplicidade é preciso afirmar a unidade. E Aristóteles diz, no livro II da *Metafísica*, que aquilo que é ente ao máximo e verdadeiro ao máximo é a causa de todo ente e de toda verdade, assim como o que é quente ao máximo é causa de todo calor (TOMAS DE AQUINO, 2002, p.38-39 – **grifo meu**).

A ideia de causa e participação, construída na citação acima em torno de claros contornos lógicos, pode ser interpretada como uma grande armadura lógica na tradição da teologia cristã. O que aqui está sendo defendido a partir da linguagem da criação é uma espécie de “conteúdo material” que preenche este enquadramento lógico, apontando um tipo de relação de causa e participação entre Deus e o universo corpóreo.

Dito de modo, a relação estabelecida entre o Deus judaico cristão e o universo corporalmente estabelecido pode ser dimensionada enquanto uma relação entre criador e criatura, cuja segunda participa de forma lógica com a primeira, e também em termos “pactuais”, relação especificamente estabelecida com os seres humanos que preenche corporalmente essa armadura lógica a partir dos simbolismos espirituais encontrados na realidade imanente.

A dedução aristotélica de uma causa primeira (imóvel e não causada) para tudo o que existe, proveniente das suas reflexões encontradas na *Metafísica*, ciência

dos primeiros princípios, fora suficientemente absorvida nas compreensões tomistas sobre a origem do Universo.

O conhecido binômio: “ato – potência”, utilizado pelo estagirita como mecanismo de compreensão da origem e processão da realidade, também poderia dizer algo a respeito da criação. Estando o mundo criado em seu constante dever-ser, este não pode se não, ter uma causa fundamental plena, constituída como ato puro: “[...] em que não pode existir variação ou sombra de mudança – Epístola de Tiago 1.17” (BÍBLIA SAGRADA, 2008).

O “primeiro motor imóvel” de Aristóteles adentra a teologia cristã como constatação metafísica da revelação histórica do “Eu sou o que Sou” na sarça ardente⁹⁵. Ademais, Deus não se constitui apenas como causa primeira da realidade, mas condescende algo do seu Ser as criaturas corpóreas, as fazendo “existente”. Aqui o tipo de relacionamento vai ganhando uma especificidade mais concreta.

Por “ex-istente” quero me remeter a uma discussão em torno da modalidade de existência que a realidade adquire em torno desta palavra. “Existir”, vem de um termo latino significando “ex” (fora) e “sistere” (estar), consistindo literalmente em “estar” ou “existir” para fora. O filósofo alemão Martin Heidegger debate o sentido epistêmico deste termo contrapondo-o a “insistência” do latim: “in” (dentro) e “sistere” (estar), estar ou existir para dentro.

Os termos são discutidos em torno da possibilidade e os limites de definirmos as realidades que nos cercam em entes existentes ainda que não sejam entes materiais sensíveis, ausentes de “existência externa”: as figuras geométricas, os números, por exemplo. O que pontuo aqui, para além da disputa semântica, é que o universo corporalmente estabelecido se constitui como algo real e detentor de um significado e “existência sensível” a partir de uma decisão e condescendência divina. A discussão não diz respeito a algum tipo de panteísmo, mas ao vínculo que liga toda a criação corpórea ao seu criador, dando inteligibilidade a criação e separando-a, ao mesmo tempo, do Ser Supremo.

⁹⁵ A referência remete ao livro do êxodo capítulo 3 versículos 13 e 14. No contexto, Moisés é atraído por uma revelação divina em torno de uma sarça que ardia e não se consumia, sendo comissionado para liderar a libertação dos hebreus da civilização egípcia. “Disse Moisés a Deus: Eis que, quando eu vier aos filhos de Israel e lhes disser: O Deus de vossos pais me enviou a vós outros; e eles me perguntarem: Qual é o seu nome? Que lhes direi? Disse Deus a Moisés: Eu Sou o Que Sou. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: Eu Sou me enviou a vós outros”.

A participação não consiste em integrar a parte de um todo, mas de existir enquanto ente no ser. Essa participação do ser divino nas criaturas se desenvolverá nos termos de um relacionamento pactual e na encarnação do Verbo divino, como ápice da sua economia.

Já se percebe a partir do que está sendo discutido que a compreensão judaico-cristã do que seria a “natureza” toma um caminho totalmente oposto às formulações bifurcacionistas oriundas da modernidade. O conjunto de coisas corporalmente estabelecidas e percebidas como entes sensíveis se constituem como realidades concretas independentes do pensamento humano.

Evidentemente que ainda assim o universo criado será tema de abstração pela própria teologia, no entanto o que pretendo enfatizar é o seu significado corporalmente intrínseco não abstrato. “E viu Deus que era bom”, a frase percorre de forma conclusiva os seis dias da criação do universo, apontando o status bíblico qualitativo sobre o que fora criado.

Esse sentido encontrado no universo corpóreo vai ficando mais claro em torno de algumas reflexões existentes sobre o ato específico da criação. O debate que versa sobre a necessidade e contingência do universo é bastante extenso e, muito provavelmente, os dados bíblicos não nos oferecem um repertório de compreensões satisfatórias para nos inclinarmos de forma exclusiva a qualquer uma destas oposições.

O Deus das narrativas do Gênesis é apresentado como um ser totalmente poderoso e totalmente independente do que fora criado. Isto posto, faz com que muito facilmente alguns teólogos compreendam o total estado de contingência da criação, fruto de um ato livre de Deus: “A existência das criaturas é, pois, radicalmente contingente em relação a Deus, e é o que se exprime dizendo-se que, se a criação se produz, ela é um ato livre” (GILSON, 1995, p.663).

Como salienta Santo Tomás, não há necessidade em Deus de nada. O mundo, por conseguinte teve um início não sendo coeterno a substância divina:

Ora, já foi mostrado que, falando absolutamente, não é necessário que Deus queira algo a não ser a si. Não é necessário, portanto, que Deus queira que o mundo tenha existido sempre. Ora, o mundo não existe senão na medida em que Deus o quer, porque o ser do mundo depende da vontade de Deus como de sua causa. Não é necessário, pois, que o mundo exista sempre (TOMAS DE AQUINO, 2002, p.66).

No entanto, esse tipo de constatação não parece ser muito evidente nos episódios bíblicos da eleição de Israel, dos eventos que fazem parte do Êxodo, da expressiva aliança divina no monte Sinai e da conquista da terra prometida. Observa-se que Javé entra em aliança com os seres humanos fazendo promessas, estabelecendo leis, produzindo um intercâmbio de significados e pertencimentos.

Se Deus é plenamente satisfeito em si mesmo, qual a razão da criação e do significado divino tão explícito colocado nela? Muito embora a onipotência e a independência do Deus bíblico sejam colocadas de uma forma bastante clara em todas as narrativas, não parece adequado partindo da própria semântica bíblica, que a criação do mundo fora resultado de algum tipo “capricho” arbitrário por parte da divindade.

A teologia cristã irá elaborar essa discussão a partir de alguns conceitos-chaves. A ideia desenvolvida nos quatro primeiros Concílios Ecumênicos de que o Deus revelado nas Escrituras Sagradas diz respeito a três pessoas distintas, que repartem entre si a mesma essência: “o dogma da Trindade” e a reflexão teológica existente por detrás da categoria do “agir divino”, apontando Deus como um ser “ativo”, serão dois importantes prismas de análise com a finalidade de esclarecer o problema. O teólogo luterano Wolfhart Pannenberg traça o debate nos seguintes termos:

Acaso os atos das pessoas divinas são menos livres em suas relações recíprocas do que seu agir conjunto “para fora” na produção de um mundo? Ou teria o ato da criação, sem prejuízo da sua liberdade, igualmente parte na dependência mútua das pessoas trinitárias, que os torna inseparáveis? (PANNENBERG, 2009, p.31).

“Porque quem há, de toda a carne, que tenha ouvido a voz do **Deus vivo** falar do meio do fogo, como nós ouvimos, e permanecido vivo?” – Deuteronômio 5.26 (BÍBLIA SAGRADA, 2008 – **grifo meu**). No segundo relato sobre a Lei de Javé concedida no Monte Sinai, repetido conforme a tradição por Moisés instantes antes do povo de Israel adentrar a terra de Canaã, há uma informação salutar sobre os atributos divinos que será elaborada mais tarde pela tradição cristã e que esclarecerá pontos significativos da discussão aqui levantada: o Deus apresentado nas narrativas bíblicas é apontado como um “Deus vivo”.

Por “Deus vivo” se entendeu um Deus ativo em si mesmo, independente da criação realizada. A “atividade” aqui apontada diz respeito às relações mútuas existentes antes da criação entre o Pai, O Filho e o Espírito Santo⁹⁶. A teologia cristã denominou esse tipo de relacionamento como “relações intratrinitarianas”, estas dizem respeito à economia interna do agir divino.

Para além das discussões em torno da necessidade ou contingência do universo criado, a doutrina da criação irá apontar o seu maior fundamento no: agir livre de Deus “para fora” pautado na sua própria economia interna das ações divinas: “O agir do Deus uno na relação com o mundo não é um agir totalmente diferente daquele de sua vida trinitária, antes nele essa vida trinitária **se volta para fora**, sai de si mesma e se torna razão determinante das relações entre criador e criatura” (PANNENBERG, 2009, p.32 – **grifo meu**).

Há um ato livre, que ao mesmo tempo está radicado nas pessoas divinas enquanto origem e, inclusive, consumação da obra criada. Esse tipo de agir divino fora denominado como “extratrinitariano” e incorpora a criação e o concurso divino sobre: a origem, manutenção e consumação de tudo o que foi criado:

Na tradição teológica, esse estado de coisas foi expresso de tal modo que o princípio do agir comum das pessoas trinitárias em seu agir para fora recebeu o acréscimo: *servato tamen personarum divinarum ordinare* (assim David Hollaz, *Examen, loc. cit.*, p.510, cf. Joh. Andreas Quenstedt, *loc. cit.*, p.589). No sentido da dogmática tradicional, trata-se aí da ordem das relações originais entre Pai, Filho e o Espírito: no agir para fora, as pessoas trinitárias atuam de acordo com as suas relações: o Pai, como origem não gerada, o Filho como gerado do Pai, o Espírito como procedente do Pai e recebido pelo Filho. Nas particularidades fundamentais dessa ordem original também deveriam fundamentar-se as apropriações: a criação ao Pai, a reconciliação ao Filho, a consumação escatológica ao Espírito. (IBIDEM, p.32-33).

A tentativa exitosa de compreender as relações das três pessoas divinas entre si como o fundamento para a relação do Deus triuno com a sua criação, perfaz uma perspectiva capaz de reorientar de uma forma bastante satisfatória o primado do “pensamento ao fenômeno” que também influenciou a reflexão teológica.

Os termos “necessário” e “contingente” provenientes do modalismo da metafísica clássica foram incorporados na teologia cristã sob aspectos filosóficos

⁹⁶ Algumas referências bíblicas encontradas nos Evangelhos parecem aludir a essa relação: Mateus 11.27; Marcos 9.7; João 15.9, 26.

que primam por certa intelecção da figura divina eivadas de construções lógicas. As narrativas bíblicas, por sua vez, agregam um repertório de percepções diferentes oriundas da constatação da existência de um “Deus vivo”. Este repertório possui uma relação bem mais próxima ao dinamismo material da realidade que é produto da própria obra da criação.

Que conotação mais aplicável ao mundo corpóreo há do que, compreender o Deus do Monte Sinai, ainda que invisível, como um Deus “vivo”? Sobretudo, ao pensarmos na ausência da ideia, só muito posteriormente desenvolvida na teologia judaica, de uma vida após a morte. A vida “debaixo do sol” (parafraseando o Eclesiastes), vida esta fortemente demarcada por organismos corporais vitais é a vida que fora dada por Deus e que precisa profundamente ser vivida em aliança com Ele.

Esses textos nos colocam a seguinte compreensão entre criador e criatura: Deus, sendo livre e pleno em si mesmo, não possui nenhuma necessidade intrínseca à sua natureza da criatura. No entanto, seria incorreto compreendermos a criação como algo distante do ser divino e produto de uma vontade ínfima e arbitrária, sem conter nenhum sentido para ótica do Deus bíblico.

A independência essencial do Eterno, assim como o significado do universo criado, se encontram na ideia do amor divino como origem do mundo:

Amor e liberdade de Deus estão inseparavelmente interligados, mas a liberdade do amor não deve ser confundida com um ato arbitrário. Por outro lado, o amor de Deus também não deve ser compreendido no sentido do poder de um afeto, que supera toda liberdade pessoal. **Ambas as coisas se evitam por meio da explicação teológico-trinitária da ideia do amor divino.** Por isso a ideia bíblica da criação necessita de uma fundamentação teológico-trinitária para ser imune a uma interpretação equivocada bem como a uma lógica de conclusões precipitadas (IBIDEM, p.50 – **grifo meu**).

Há uma gama de critérios sofisticados em torno da expressão “amor divino”, necessários à consideração teológica que visam compreender a relação existente entre o Deus judaico-cristão e o universo corporalmente estabelecido. A sinergia existente entre “amor” e “liberdade”, demarca um tipo de relacionamento que prefigura a configuração de uma aliança ou pacto, expressão que no contexto da teologia protestante demarca uma perspectiva teórica bastante precisa.

A semântica em torno da palavra amor alude a um tipo de ato divino em relação à criação que resguarda a soberania e independência do seu Ser. Não há “afecção” amorosa nesta situação, pois não há nada fora de Si que possa atingir o Ser de Deus. Assim como o sentido de Ihe concebê-lo como um Ser livre, ausente de uma relação necessária com a criatura, não o faz um Deus imprevisível, desconhecido em seus atos “arbitrários”.

Como salientou Pannenberg: “a ideia bíblica da criação necessita de uma fundamentação teológico-trinitária para ser imune a uma interpretação equivocada bem como a uma lógica de conclusões precipitadas”. A independência essencial do eterno e o significado por Ele estabelecido para o universo material criado se encontram no relacionamento intratrinitário e nele, tem a sua fonte de origem.

Essa é mais uma das respostas possíveis à pergunta levantada: “Qual a relação do Deus judaico-cristão com o universo corporalmente estabelecido?”. A primeira forma de relação se encontra no ato que a originou, radicado no próprio relacionamento livre e amoroso das pessoas divinas.

O amor divino tem sua origem na própria vida interna da trindade. No Evangelho segundo João encontramos a menção desse amor: “[...] porque me amaste antes da fundação do mundo” – Jo 17.24 (BÍBLIA SAGRADA, 2008). O Filho⁹⁷ é o objeto primário do amor do Pai. A presente relação é apresentada como o fundamento de tudo o que fora criado. Na Epístola aos Romanos, após o autor argumentar em torno da grandiosa sabedoria divina em seus desígnios, ele afirma a respeito do Filho: “Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas” – Rm 11.36 (BÍBLIA SAGRADA, 2008).

O amor que o Pai sente pela criação que fundamenta a sua própria origem, é sempre mediado pelo amor ao Filho, conforme sua economia interna do agir divino. Tal relacionamento consiste em uma abertura a alteridade no próprio ser trinitário, o que faz dos seres divinos também seres pessoais como ficara claro em torno da definição do conceito de pessoa apresentado no primeiro capítulo.

⁹⁷ Há um extenso debate em torno da existência histórica do personagem bíblico Jesus de Nazaré. As discussões versam, dentre tantas coisas, sobre em que medida seus títulos cristológicos como: “Filho de Deus”, “Messias prometido”, provém de experiências concretas por parte dos seus primeiros discípulos ou são produtos de uma vivência religiosa comunitária desenvolvida ao longo dos anos. A referida pesquisa se configurou sob o título já mencionado: “A busca do Jesus Histórico” e produziu uma bibliografia inabarcável com inúmeros direcionamentos diferentes.

O Filho de Deus, embora seja consubstancial ao Pai, é também Outro, representando o ponto de partida e o destino final da obra criada, ainda que Ele seja incriado. O apóstolo São Paulo, inclusive, o denomina de “segundo Adão”: “[...] O primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente. O último Adão, porém, é espírito vivificante”. – 1 Coríntios 15.45 (BÍBLIA SAGRADA, 2008).

Bastante elucidativas são as palavras do teólogo luterano:

Na auto-diferenciação de Jesus em relação ao Pai reside, portanto, primeiramente a *razão do conhecimento* para o eterno ser-filho de Deus. Não deveria então, inversamente, a *razão de ser* para a existência da criatura em sua diferenciação do Criador ser procurada na auto-diferenciação do eterno Filho em relação ao Pai? A auto-diferenciação corresponde à paternal dispensação do Pai ao Filho, que dá a honra somente ao Pai de ser o Deus uno. Ela constitui o princípio para o modo de ser diferente e para a autonomia da existência como criatura. Pois se, na humildade da sua auto-diferenciação do Pai, o eterno Filho sai da unidade divina, deixando somente Deus ser Deus, então surgiu na contraposição ao Pai a criatura, mais exatamente aquela criatura à qual a sua relação com Deus como seu Pai e Criador se torna temática: **o ser humano** (PANNENBERG, 2009, p.53 – **grifo meu**).

Pannenberg indica que a autonomia do Filho de Deus no relacionamento amoroso estabelecido com o Pai, consiste na razão fundamental da origem da criação. Pois, tal economia do agir divino precede, inclusive, a existência encarnada do Filho, tendo esta o seu fundamento no relacionamento do Deus criador. Logo, o fundamento de toda a dimensão corpórea da realidade (criação) se encontra no amor do Pai.

Ao elaborar as compreensões bíblicas desta forma, o binômio: “necessidade e contingência”, tornar-se prescindível e, muito claramente substituído por uma forma de ligação que fará jus às histórias encontradas na Bíblia sobre o criador e a criatura.

Além de criar, o Deus bíblico mantém o que fora criado. É o que parece ser deduzido das seguintes palavras de Jesus: “Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também” – João 5.17 (BÍBLIA SAGRADA, 2008). “Manutenção” e a “consumação” da criação são temas que emanam da teologia bíblica e que implicam uma relação ainda mais próxima entre esse universo de corporeidades materiais e o Deus triuno.

A relação divina com o mundo vai se materializando no decorrer das narrativas bíblicas sob a linguagem de um “pacto”. Esse “plano” vai sendo preenchido a partir das histórias encontradas no texto em que todo o universo material participa do envolvimento divino, nos termos de uma “aliança”. Terrenos geográficos, animais, chuvas para a irrigação das plantações, estruturam um significado específico nas promessas de Javé ao povo hebreu. Gerhard Voss, em crítica aos excessos de abstrações encontradas na história da teologia cristã, afirma: “Deus não se revela em uma universidade, mas em um pacto”.

A teologia bíblica da aliança imanentiza os desígnios divinos e as expectativas humanas em torno de um “acordo” onde criador e criatura se obrigam livremente a cumprir. As histórias registradas do Deus judaico cristão com os seres humanos, que giram em torno de: condicionamentos éticos, promessas, eras dispensacionais, posses de terra, estabelecimento de uma nação, etc, encontram uma linha de continuidade através deste pacto que, inclusive, tem no evento da encarnação do Verbo divino o seu ponto mais alto.

Respondido o questionamento sobre a relação do Deus judaico-cristão com o universo corporalmente estabelecido, outra pergunta de teor mais específico também é pertinente: O que a linguagem da teologia da criação nos permite pensar sobre a hipótese do corpo perfeito por parte dos movimentos pós-humanista? Voltando as intelecções mais basilares de tal intento: o que a linguagem da criação tem a nos dizer sobre a compreensão abstrativa da realidade que se estende da bifurcação moderna para a proposta crítica do corpo enquanto tal?

A criação corporalmente estabelecida pelo Deus das narrativas do gênesis consiste em um universo interligado por um complexo esquema de relações que refletem, sob certos aspectos, a perenidade do seu criador e as mudanças intrínsecas ao mundo criado. Enquanto obra do ser de Deus ela reflete um conjunto de realidades permanentes, passíveis de denominação enquanto “leis da natureza”. Enquanto mundo criado ele está submetido a transformações entrópicas revelando certo grau de contingência na sua própria estrutura.

Este universo criado recebe seu sentido do próprio ser divino que é por natureza relacional. Esse relacionamento não se dá eminentemente com espíritos (os anjos não são denominados enquanto imagem e semelhança do seu criador) ou com qualquer outro tipo de entidades abstratas, mas com um universo

corporalmente estabelecido cujo, ele próprio habitará através da encarnação do seu Filho.

“O amor do Pai pelo Filho é a origem, manutenção e destino da criação”. Tal constatação se choca de forma bastante significativa com as teses da bifurcação da natureza. Estas divagam em torno de cisões aplicadas ao mundo corpóreo tendo uma tônica de ordem “velada” em relação à compreensão da natureza que nos rodeia.

Partilhando de certa influência gnóstica, o universo material é sempre algo fendido e interpretado enquanto insuficiente e descartável. A divisão em “res-extensa” e “res-cogitans”, abrigando as qualidades “extensivas” do mundo corpóreo na primeira e as “qualitativas” na segunda, através do pensamento humano, não esboça nenhum sentido mediante o mundo criado enquanto alvo do sentimento divino. As qualidades de ordem extensa ou qualitativas estão de todo integradas no mundo corpóreo.

A constatação habermasiana sobre a religião na sociedade pós-secular, enquanto possibilidade cognitiva em torno de uma semântica que confere sentido para a realidade, é salutar neste ponto. A teologia judaico-cristã da criação tem a capacidade de promover uma linguagem de reunificação, ainda que em termos religiosos, mas contributiva para o horizonte da percepção humana fragmentado pela epistemologia moderna.

A natureza percebida tem preeminência sobre o que pensamos ou projetamos sobre ela. Por mais engenhosas e sofisticadas que sejam as nossas reflexões, é o complexo (e até certo ponto “indizível”) universo que atinge as nossas percepções que se impõe como realidade fundamental a todo o saber, seja de que natureza for e sobre o que quer que seja.

Pensar esse universo corporalmente estabelecido em termos bifurcais é uma possibilidade, no entanto, ela caminha em torno de uma excessiva abstração ao redor da matéria, contrapondo atributos encontrados nela, desnecessariamente à outros lá existentes. Ademais, conceber essa dualidade é abrir um fosso em nosso horizonte perceptivo em relação ao mundo que nos cerca. Colocando-o, inclusive, em dúvida no tocante a sua existência.

É importante pontuar que percepção não é “sensação”. A criação do universo não produziu uma sensação de “bondade” mediante o relato do gênese quando

afirma que tudo que fora feito era bom. Perceber a realidade não é um ato totalmente passivo, desprovido de interação entre o mundo exterior e a inteligência humana. Percebemos o mundo que nos cerca de forma limitada, mas o percebemos realmente mediante a interação da natureza das coisas com a inteligência humana.

Afirmar que não possuímos a capacidade de perceber integralmente a realidade exterior, mas apenas frações extensas e qualitativas desassociadas, em virtude de uma série de condicionamentos sensitivos e subjetivos, é postular uma hipótese e não uma descrição de uma realidade. Para Wolfgang Smith, ao mencionar os atributos comumente separados pela tese da bifurcação – massa e cor:

[...] os tipos de atributos não se limitam a ser apenas inegavelmente contextuais: **são ambos igualmente objetivos**, a cor não menos que a massa. Ser objetivo, afinal, é pertencer ao objeto. Porém, o que é um objeto corpóreo, se não uma coisa que manifesta atributos – ambos, quantitativos e qualitativos, sem dúvida – dependentes das condições que ele seja colocado? O objeto, portanto, muito longe de ser uma *res-extensa* cartesiana ou uma *Ding an sich*⁹⁸kantiana, é, na verdade, concebido e definido em termos dos seus atributos (SMITH, 2019b, p.35).

Não há uma realidade extensa diferente de outra cognitiva em qualquer objeto do mundo corpóreo. Há atributos distintos que perfilam o objeto percebido. Somos capazes de “medir” sua extensão e “ver” a sua cor, no entanto, o que é percebido pela inteligência humana é o objeto inteiro.

Caso contrário: “se o dogma da bifurcação fosse verdadeiro, então a teoria da percepção dos ‘dois objetos’ que a ele corresponde seria por isso mesmo inverificável, pela óbvia razão de que não haveria jamais uma maneira de descobrir se o objeto exterior existe [...]” (IBIDEM, p.41).

O racionalismo próprio do contexto das teses sobre a bifurcação reduziu a inteligência humana a um tipo de racionalidade abstrata que rompeu com a interação necessária entre mente individual e mundo exterior, relegando a posteridade humana uma total desorientação abstrativa de sua condição, base fundamental do movimento pós-humanista.

A separação proposta entre *res-extensa* e *res-cogitans*, assim como a separação entre objeto corpóreo e físico, que se firma em torno de duas escalas: a

⁹⁸ Para o filósofo Immanuel Kant significa um objeto conhecido sem a influência dos sentidos.

escala visível a olho nu, própria ao objeto corpóreo, e a escala mediada por instrumentos de precisão visual com a finalidade de perceber a sua estrutura subatômica, são cisões que visam cindir a natureza da realidade contrapondo atributos à outros.

Ademais, dada a predileção científica pelo universo abstrativo, tais cisões reifica uma realidade sobre a outra, sendo justamente essa a questão que embasa as teses sobre o abandono do corpo orgânico trabalhadas no capítulo anterior.

O universo corpóreo criado nas narrativas do gênesis assim como a realidade que nos cerca possui um sentido integrado que, embora suscetível a abstração não pode ser exclusivamente definido por ela, ainda que isso custe ao vocabulário científico e teológico.

Ao denominar essa dimensão material enquanto “criação divina”, resguardo seu status cognitivo de existente em si, dotado de uma estrutura substancial própria, ao mesmo tempo em que também resguardo a impenetrabilidade própria de natureza conceitual de toda a realidade sensível a despeito do pensamento humano.

Poderia se questionar que nada está se dizendo a respeito dessa realidade quando a conceituamos a partir de termos religiosos, o que é uma compreensão possível. No entanto, esse caráter “fundamental” da linguagem religiosa consiste justamente nessa primeira forma de falar a respeito das coisas que nos cerca. Forma essa que irá possibilitar, inclusive, sua leitura secularizada por parte do discurso científico.

A doutrina da criação imprime uma semântica simbólica sobre a constituição do universo corporalmente estabelecido responsável por reintegrá-lo como “objeto”. A tese da bifurcação da natureza, com suas propostas abstrativas e racionalistas sobre a compreensão da realidade, acaba por segregar a percepção do mundo material em torno de frações idealmente possíveis, mas com alcance nenhuma sobre o mundo da vida dos indivíduos.

Aqui esta a força da análise bifurcacionista: operar um tipo de racionalização no mundo corpóreo, muito própria à linguagem científica, mas distante de uma interpretação mais concreta da realidade, própria ao “mundo vivido”. A relação que estabelecemos com a mais vasta gama de objetos que nos cercam não é dual: não há uma mesa “extensa” e uma mesa “cogitans” sobre a qual nos debruçamos; não há uma caneta extensa e outra cogitans sobre a qual escrevemos.

O mundo material integra seus aspectos quantitativos e qualitativos: “E viu Deus que era bom”, fora a menção qualitativa feita pelo Deus judaico cristão sobre um universo passível de quantificação material.

5.3 O “CORPO DE DEUS”: DAS HIPÓTESES SOBRE O CORPO PERFEITO À “ENCARNAÇÃO”

A afirmação do ex-pontífice João Paulo II: “Após Deus se ter feito carne, o corpo entra pela porta principal da teologia” (JOÃO PAULO II, 2005), ecoa ao mesmo tempo: as antigas declarações de fé vinculadas à tradição, assim como os novos contornos fenomenológicos que a teologia estava passando a agregar em seu repertório. Nosso corpo é por excelência um elemento da nossa constituição substancial, cujo nas palavras Wojtyła: “O corpo, e de fato só ele, pode tornar visível o invisível” (JOÃO PAULO II, 2005).

O importante historiador francês do pensamento cristão, Étienne Gilson, salienta uma dimensão quase esquecida, frente certas abordagens realizadas sobre o tema do corpo na fé cristã. Mediante as referências bíblicas que afirmam: “Que aproveita o homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma?” (Mc 8.36); “Deus é espírito; e importa que os seus adoradores o adorem em espírito e em verdade” (Jo 4.24), tornou-se comum uma compreensão antropológica por parte da teologia excessivamente “transcendente”, com poucas ênfases dadas a questão da materialidade corpórea.

Um exame mais preciso mostrará o oposto do que habitualmente estamos acostumados a compreender sobre a relação do fiel com o seu corpo. Para alguns dos mais importantes teólogos da tradição cristã, o destino almejado pelos fiéis para os seus corpos não era distinto do futuro pretendido para as suas almas, o que retifica a clássica predileção “espiritual” dos crentes.

A questão do corpo na fé cristã resguarda em si uma tensão permanente, pois tanto a natureza humana enquanto tal deve ser recebida como criação divina e, por conseguinte uma dádiva de Deus, assim como nela mesma se encontra um impulso para a descentralidade, esboçada, por exemplo: nos modelos de ascese, assim como nas doutrinas escatológicas sobre a ressurreição e glorificação dos corpos humanos.

Em toda a tradição, as ideias de Criação, Encarnação e Ressurreição de Jesus Cristo possibilitaram uma extensa produção bibliográfica quanto ao tema do corporeidade para a fé. O confronto com as filosofias e religiões pagãs, ressaltando a importância do corpo no processo de formação da doutrina (JUSTINO, 1954; INÁCIO, 2015; TERTULIANO, 1990), assim como as discussões mais atuais em torno de uma invenção cristã do corpo que possa produzir sentido para além do fato cristão (GESCHÉ⁹⁹, 2003, 2009; GISEL, 1992; LEDURE, 1975), ressaltam em suas teologias a ideia de que a corporeidade humana tomada pelo Filho de Deus não consiste apenas em uma necessidade soteriológica, mas sim: “pertencendo à estrutura de uma visão específica de Deus” (GESCHÉ, 2003).

Para além do que se pode ser concebido dentro do universo simbólico cristão, a corporeidade humana interpretada pela linguagem religiosa também pertence à estrutura de uma visão específica sobre o ser humano, tendo por finalidade lhe conferir um sentido fundamental, próprio a toda função cognitiva do saber religioso, cujo: “O olhar da fé pode, também, como o olhar da razão dar inteligibilidade às coisas e exercer um verdadeiro ministério da invenção” (GESCHÉ, 2009, p.55).

A narrativa da criação não se finda com o estabelecimento do universo material dotado de astros e da fauna e flora, responsáveis por dar forma e preenchimento ao “abismo de trevas” colocado diante dos olhos do hebreu através do texto do Gênesis, mas o relato vai ganhando uma especificidade semântica em torno do criador: “Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, **à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou**” – Gênesis 1.27 (BÍBLIA SAGRADA, 2008 – **grifo meu**).

No segundo capítulo do livro do Gênesis há o relato específico da formação destes dois seres que teriam sobre si a impressão mais precisa do seu criador. O debate em torno do sentido dos termos “imagem” e “semelhança” é consideravelmente extenso, sem um consenso razoável por parte dos intérpretes, no entanto, o que é importante salientar é que nenhuma outra criatura divina, corpórea ou não (anjos), tem sobre si este sinal distintivo tão específico. Ainda que Deus seja

⁹⁹ Adolphe Gesché foi um padre da diocese de Malines em Bruxelas, membro da Academia Real da Bélgica e professor emérito da Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Louvain, em Louvain-la-Neuve. Profundo estudioso quanto ao tema, iniciou um colóquio sobre o assunto no ano de 2002. O evento fora copilado no texto: *Notes de la Société théologique de Louvain*, n.110 (junho 2003), 1, col. 2. Em língua portuguesa, destaco a organização de estudos que realizou sobre a temática junto ao Padre Paul Scolas: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

espírito, fora a estes dois seres “encarnados” pelo pó da terra e pelo corpo do homem, que todo o restante da criação fora entregue.

Nas narrativas que envolvem as figuras de Adão e Eva, observa-se o intercâmbio de significados que o universo material passará a ter na história do Deus judaico cristão com a humanidade. Javé se torna conhecido por meio de corpos, uma física de teor qualitativo que nos informa que tudo o que fora corporalmente estabelecido nos seis dias da criação: “[...] foi formado pela Palavra de Deus, de maneira que o visível veio a existir das coisas que não aparecem” – Hebreus 11.3 (BÍBLIA SAGRADA, 2008).

Deus “vem” à humanidade por meio de corpos e decide o futuro dela por intermédio de dois seres encarnados: Adão e Jesus de Nazaré. “Todavia, não é assim o dom gratuito como a ofensa; porque, se, pela ofensa de um só, morreram muitos, muito mais a graça de Deus e o dom pela graça de um só homem, Jesus Cristo, foram abundantes sobre muitos” – Romanos 5.15 (BÍBLIA SAGRADA, 2008).

Ao mencionar Adão e Jesus Cristo com as duas grandes figuras que representam a humanidade diante do Deus judaico cristão estou me remetendo à doutrina protestante do *Pacto* ou *Doutrina da Aliança*. Tendo a sua formulação mais expressiva na *Confissão de Fé de Westminster*, declaração religiosa formulada na primeira metade do século XVII por uma série de teólogos e pastores provenientes das igrejas da Reforma de orientação Calvinista. Na doutrina do Pacto é entendido que Deus fez dois grandes pactos com a humanidade por intermédio de dois homens: o pacto das obras através de Adão e o pacto da graça através de Jesus¹⁰⁰.

Pensar a encarnação dentro do universo da fé cristã é trazer a tona uma discussão que perdeu muito do seu poder cognitivo para à humanidade concreta. Apesar de toda a construção do imaginário cultural, em torno da imaterialidade própria a toda espiritualidade, o principal anúncio a ser feito por parte dos pregadores de Jesus afirma que: “E o Verbo **se fez carne e habitou entre nós**, cheio de graça e de verdade, e **vimos a sua glória**, glória como do unigênito do Pai” – João 1.14 (BÍBLIA SAGRADA, 2008 – **grifo meu**).

Possuir “carne”, seja no exemplo de Adão, primeiro corpo humano ou no exemplo de Jesus, Verbo divino possuidor da “carne humana”, é revelar-se em um mundo cujo, se constitui a partir de um feixe de sensações e percepções histórico-

¹⁰⁰ Cf. *Confissão de Fé de Westminster* (1999), capítulo VII.

concretas, sobre as quais, ser um ser encarnado consiste na primeira condição fundamental para a participação nele. Para Michel Henry (1922 – 2002), importante romancista francês e filósofo cristão do século XX, ter um corpo é participar de uma experiência única em torno da auto-afecção originária do princípio primordial da existência de tudo: “A Vida”.

Michel Henry, herdeiro da fenomenologia clássica de Edmundo Husserl, apontou algumas fendas não preenchidas pelo desenvolvimento do pensamento fenomenológico do seu tempo que encontrarão espaço mais a frente no discurso religioso sobre a corporeidade humana. Para o autor, a radicalidade fenomenológica em torno do “voltar às coisas mesmas” e a predileção investigativa pelo “aparecer” dos fenômenos analisados, necessitava de um olhar mais atento e mais “primeiro” que escapara das reflexões de então.

Para ele haveria uma “essência da manifestação” (título de uma das suas principais obras) não observada na fenomenologia clássica e que dizia respeito a esta estrutura última da redução fenomenológica (*epoché*). Nas suas palavras, a “Vida” seria essa fenomenalização originária condição *sine qua non* de tudo passível de aparição no mundo da vida. Uma espécie de “Arqui-revelação”

Mais: é somente fora da intencionalidade, independentemente de todo o horizonte extático de visibilidade, que se cumpre a Arqui-Revelação constitutiva do auto-aparecer do aparecer. Arqui-Revelação porque, dando-se fora do *Ek-stase* e independentemente dele, realiza-se «antes» dele. Esta Arqui-Revelação enquanto um auto-aparecer é, realmente, o mais misterioso, mas também o mais simples e o mais comum; é aquilo que toda a gente conhece – a vida. (HENRY, 1992, p. 13).

O autor segue na esteira dos apontamentos fundamentais advindos da fenomenologia: a necessidade de migração das abstrações cartesianas para o “voltar-se as coisas mesmas”. Com a atenção voltada para além dos objetos de percepção do sujeito, Henry segue herdeiro das indicações Husserlianas em seu olhar atento para o mundo da vida, horizonte de aparição da realidade: “considerar esse dado imediato em sua imediação, desembaraçado das interpretações e dos saberes sucessivos que ameaçam recobri-lo, interpor-se entre ele e nós” (HENRY, 2014, p.48).

Dito de outro modo, entender a realidade em seu aparecimento à consciência humana. Esse tipo de “desvelamento” é central para a fenomenologia, preenchendo

inclusive a semântica filosófica da palavra “verdade”. Entre as inúmeras definições que perpassam essa palavra, na fenomenologia ela ganhará esse sentido de “descobrimento”: “[...] em seu sentido originário, “verdade” se refere ao próprio modo de aparecimento das coisas, ao desvelamento primeiro e puro daquilo que agora é chamado a se mostrar” (GOTO; QUEIROZ, 2020, p.269).

A manifestação das essências das coisas em sua fenomenologização, assim como a intencionalidade que a consciência do sujeito dirige ao seu mundo em torno, colocou mais uma vez em destaque o binômio fundamental do saber ocidental: sujeito e objeto.

Henry nos propõe uma reflexão que coloca as condições fundamentais para o método fenomenológico em uma constatação mais anterior que o binômio mencionado. Pois, ainda que se possa apontar para o mundo da vida como horizonte de aparecimento da realidade, este também pode ser tomado como um “objeto”, carecendo das mesmas condições de “aparecimento” das realidades nele existentes.

Para o autor existe o “aparecer” do “aparecer”, uma revelação primeira (Arqui-revelação) que permite a aparição da própria estrutura do aparecer das coisas no mundo da vida. Antes de se analisar a estrutura de aparecimento de qualquer fenômeno encontrado no mundo real (e do próprio mundo real), existe uma estrutura mais anterior, que permite que tudo o que aparece a consciência humana, assim “apareça”.

Essa estrutura é “[...] a mais misteriosa, mas também o mais simples e o mais comum; é aquilo que toda a gente conhece – **a vida**. (HENRY, 1992, p. 13 – **grifo meu**)”. A vida seria essa condição a priori de todo o aparecer, sendo condição anterior, inclusive, do cogito cartesiano. O desvelamento primeiro do ser que a nada está condicionado, sendo ao invés disso, condicionante de tudo o que aparece no mundo.

Tal condição de desvelamento não pode, inclusive, ser “objeto” diante do sujeito. Ela é antes de qualquer coisa *auto-afecção*¹⁰¹ *originária*. A tomada de consciência desta estrutura a priori se dá “nela mesma”, não há a possibilidade de estar diante dela de forma “exterior”. Para Henry: “A vida é incriada. Estranha à

¹⁰¹ Henry também traça semelhanças semânticas entre este conceito e o conceito de “*pathos*”, palavra da qual deriva o termo “paixão”. Tendo em vista o contexto teórico da presente pesquisa, optei por utilizar o termo “auto-afecção”, em virtude de certa precisão semântica própria necessária ao debate apresentado.

criação, estranha ao mundo, todo e qualquer processo que confira a Vida é um processo de geração” (HENRY, 2003, p. 83).

O elo humano com esta transcendência fundamental, que condiciona toda a imanência da realidade, está justamente em sua corporeidade. Juntamente com a condicionalidade da Vida, está a condicionalidade do corpo para que o ser humano possa se constituir enquanto tal.

A vida revela a carne engendrando-a, como o que nasce nela, formando-se e edificando-se nela, extraíndo sua substância, sua substância fenomenológica pura, da própria substância da vida. Uma carne impressional e afetiva, cuja impressionalidade e afetividade não provêm jamais de outra coisa senão da impressionalidade e da afetividade da própria vida (HENRY, 2014, p.178).

A “carne” apontada na citação acima diz respeito ao corpo que toma consciência da sua origem. Diferentemente de Merleau-Ponty que trabalha com a categoria da sensibilidade corpórea, constatação fenomenológica que justapõe o fenômeno ao pensamento, Henry deseja nos apresentar não meramente um corpo sensível, mas “um corpo originário”, sobre o que pontua: condição fundamental para a pessoa humana e para toda a reflexão que podemos denominar de “humanista”.

A corporeidade humana não consiste em um conglomerado de órgãos, interpretado a partir de uma objetualidade externa ao indivíduo, mas sim, em conexão com a estrutura de condicionamento fenomenológico fundamental – a Vida, na constituição de uma carne sensível residente “dentro de nós”¹⁰².

Diferentemente dos animais, os seres humanos relacionam-se com o seu corpo de uma forma bastante peculiar. A objetualidade orgânica radicalmente vivenciada pelos primeiros, sede lugar a um universo de experiências subjetivas que a nossa corporeidade vivencia no mundo da vida. Não há interioridade em uma pedra, corpo inanimadamente quantificado, que podemos sem receios denominar de *res-extensa*, mas há em nós a consciência falada do “meu corpo”, expressão que liga a matéria ao ego.

¹⁰² Em alguns momentos da sua obra Henry parece definir “corpo” e “carne” como sendo duas realidades diferentes, sendo o primeiro denominado de “corpo visível” e o segundo de “corpo invisível”. Os dois termos (corpo e carne) serão utilizados no presente trabalho como sinônimos e serão especificados de formas diferentes mediante a dinâmica temática: corpos biológicos – corpos pós-humanos.

A corporeidade para Henry deve ser entendida dentro da mesma dinâmica da Vida. Esta última é a condição originária por excelência de todo o acontecimento real, assim como o corpo, quando compreendido em conexão com essa Vida, tornar-se a constituição fundamental para o desvelamento humano, sendo imprescindível para qualquer definição de humanismo. “A vida é, pois, condição de possibilidade da carne e a carne é a efetuação fenomenológica da vida” (HENRY, 2014).

Erguendo a sua reflexão acima de Edmundo Husserl, “tudo o que se expõe no mundo da vida como coisa concreta tem, obviamente, uma corporeidade” (HUSSERL, 2012), nosso autor dá um passo atrás de natureza mais profunda, nos informando que há uma condição de aparecimento ao mundo da vida que está imanentizada na corporeidade humana.

O “corpo vivido” da fenomenologia de Husserl, que apontei no primeiro capítulo como o corpo do humanismo, é reinterpretado aqui para além da compreensão de Merleau-Ponty enquanto um “corpo de percepção”. Henry compreende a corporeidade humana nos termos de um “corpo vital”, constituição primeira para todo o fenômeno humano. As referidas reflexões legaram a Michel Henry o título de “fenomenólogo da vida”, enquanto Husserl fora compreendido como “fenomenólogo da percepção”.

Antes de se apontar as críticas, já claramente observadas, desta compreensão do corpo humano para o conceito de corpo perfeito por parte do movimento pós-humanista, se faz necessário apresentar a conexão com o discurso religioso que inevitavelmente se coloca a partir da filosofia de Henry.

A teologia cristã provocou incursos significativos nas suas ideias, encontrando o autor no discurso religioso uma elucidação bastante significativa desta “Vida”: “Eu sou o caminho, a verdade e a **vida**” – Jo 14.6; “E o Verbo **se fez carne** e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e **vimos a sua glória**, glória como do unigênito do Pai. – Jo 1.14 (BÍBLIA SAGRADA, 2008 – **grifo meu**).

Essa condição fundamental ao método fenomenológico, que para o autor era o próprio método filosófico em si, é enunciado no Evangelho, inclusive, tendo como parte da sua natureza a própria corporeidade humana, elo fundamental para a nossa constituição enquanto sujeitos. Enquanto Filho Unigênito do Pai, gerado na eternidade, Jesus é esse “Outro” que emana da Vida, fazendo com que esta advenha a si mesma.

Enquanto Filho encarnado, ele se constitui como o novo Adão corpóreo, nos apresentando através da sua ressurreição uma promessa para a corporeidade humana que encarnaria de uma forma plena essa constituição fundamental que permite todo o aparecer da realidade (Vida): um corpo imortal.

A categoria da corporeidade na linguagem religiosa do cristianismo abriga os mais diversos tipos de reflexões onde muitas delas, podem inclusive serem consideradas como antagônicas. Nas palavras de Famerée:

O corpo, sobretudo em sua beleza, constitui verdadeiramente uma “prova” de Deus? Um simples exame da tradição cristã faz ressaltar a importância do corpo, mas pode também, às vezes, acentuar sua negação. Segundo, essa tradição, o corpo do sofrimento é que é principalmente “valorizado” como lugar de encontro com Deus. Por que não valeria o mesmo para o corpo do prazer? [...] Essa tendência via o corpo do prazer como objeto de suspeição, sem levar em conta que o Deus de Jesus Cristo é inexplicável caso se prescindia do corpo e, mais particularmente, do corpo feminino. Em Betânia, Jesus permite que o seu corpo seja ungido por uma mulher em sinal de sepultamento. São mulheres que se apressam para ir embalsamar o corpo de Jesus no túmulo, num ato de ternura e respeito. É no êxtase de mulheres místicas que ocorre uma experiência espiritual do corpo, bem distinta da mortificação do corpo... (FAMERÉE apud GESCHÉ, 2009, p.14,15).

O relato joanino “O Verbo se fez carne e habitou entre nós” nos indica uma linha de reflexões capaz de orientar uma percepção mais adequada sobre a categoria da corporeidade no terreno da fé: O corpo assumido pelo Verbo divino, fora o lugar por excelência do encontro entre Deus e a humanidade, tornando-se este, no ato da ressurreição de Jesus, o modelo perfeito para todo o corpo cristão.

A linguagem joanina em torno da encarnação é categórica ao enfatizar que o Verbo de Deus assumiu o que há de mais profundo em nós. Ainda que João pudesse utilizar as expressões: “O Verbo se fez corpo”, “O Verbo se fez matéria”, “O Verbo se fez homem”, ele fez questão de designar que essa outra natureza assumida é dotada de algo nuclear para a nossa existência histórica: “carne”¹⁰³.

¹⁰³ Há várias acepções para a palavra carne (*sarx*) na exegese bíblica. Replico a importante nota de Gesché sobre a questão: “Trata-se de uma palavra polivalente no Novo Testamento e pode, diferentemente do que evoca para nós (carne), designar o corpo humano, enquanto portador de pecado, ao passo que se reserva o termo *soma* (corpo) para usos mais nobres e neutros (corpo como designação do homem, ser corpóreo. A carne é apenas um elemento dessa conjunto-sistema que é corpo). Não se exclui totalmente que João sonhe aqui com a ideia de que a Palavra tomou carne no sentido de corpo do pecado, sujeito à lei do pecado e da morte, precisamente por ter querido assumir o corpo do homem tal como se tornou. Isso não impede que São João possa ser interpretado no

Em um contexto específico, o termo alude ao que é de mais profundo na nossa existência enquanto seres corpóreos. Na narrativa do gênesis, após Adão perceber que não há ser vivo equivalente a ele, Deus faz com que ele caia em um profundo sono e extrai da sua corporeidade aquela que fora denominada de: “carne de minha carne” (Gênesis 2.23). Sendo um único ser capaz de dividir com ele o que lhe é de mais fundamental.

Tal constatação configura-se como a maior e melhor forma que Javé se utilizou para se comunicar com o seu povo. Nenhuma tese lógica sobre a existência de Deus é capaz de se sobrepor a compreensão que Deus “se fez carne e habitou entre nós”. Nas palavras do escritor aos Hebreus a encarnação do Verbo divino é a forma mais expressiva da sua revelação: “Havendo Deus, outrora, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais pelos profetas, nestes últimos dias, nos falou pelo Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, pelo qual também fez o universo. **Ele, que é o resplendor da glória e a expressão exata do seu Ser [...]**” – Hebreus 1.1-3^a (BÍBLIA SAGRADA, 2008 – **grifo meu**).

A encarnação do Filho de Deus apresenta aos homens a forma mais profunda de ser Deus e de ser homem: Deus se torna efetivamente mais próximos de nós e os seres humanos dele. Nela, O Deus judaico cristão plenifica de forma satisfatória a referência mosaica de um “Deus vivo”: “Porque quem há, de toda a carne, que tenha ouvido a voz do **Deus vivo [...]**” – Deuteronômio 5.26 (BÍBLIA SAGRADA, 2008 – **grifo meu**). A predileção pelo universo material consuma-se neste ato do Filho unigênito, que é por si mesmo um ato também escatológico de restauração do universo criado.

Porque para mim tenho por certo que os sofrimentos do tempo presente não podem ser comparados com a glória a ser revelada em nós. A ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus. Pois à criação esta sujeita à vaidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou, na esperança de que a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus. Porque sabemos que toda a

sentido que tomamos aqui. Se ele só quisesse dizer que a Palavra tomou corpo do pecado, poderia ter recorrido à expressão *somates sarkos*, como no vocabulário paulino (Cf. Cl 2,11 e também 1,22, na verdade um vocabulário raro). No sentido neutro de carne, como entendemos neste texto, sem insinuação no sentido de pecado, São João pretende designar a carne de Cristo que será dada como alimento e que não é, evidentemente, um corpo de pecado, mas de ressurreição. E os exemplos são numerosos no Novo Testamento e ainda em São João, em que o termo *sarx* (carne) é empregado candidamente para designar o homem, como se fazia no Antigo Testamento, desde a criação do homem e da mulher, antes do pecado (Gn 2,23-24)” (GESCHÉ, 2009, p.36,37).

criação, a um só tempo, geme e suporta angústias até agora. E não somente ela, mas também nós, que temos as primícias do Espírito, igualmente gememos em nosso íntimo, aguardando a adoção de filhos, a redenção do nosso corpo – Rm 8.18-23 (BÍBLIA SAGRADA, 2008).

A promessa de restauração do universo material alcança as nossas extensões corpóreas, pois Jesus Cristo é as “primícias dos que dormem” – 1 Coríntios 15.20 (BÍBLIA SAGRADA, 2008). O paralelo com a festa judaica das Primícias¹⁰⁴, realizado pelo Apóstolo Paulo, indica que assim como o primeiro ramo da colheita judaica brotou mediante a providência divina, apontando que virá em decorrência disso os frutos para a colheita, assim também nós um dia “seguiremos esse primeiro ramo” da ressurreição, tendo também os nossos corpos ressuscitados.

A tensão encontrada entre a Encarnação e a Ressurreição Jesus onde o Filho de Deus assume um “corpo vital” condicionado a morte, assim como a sua ressurreição, é o maior símbolo sobre a dignidade corpórea que pode ser formulado na linguagem religiosa cristã quicá em todos os saberes sobre a corporeidade.

Nela, não há a tentativa de pensar um corpo perfeito a partir dos termos de uma: compreensão abstrativa da realidade que se estende da bifurcação cartesiana para a proposta crítica do corpo enquanto tal. Mas sim: a apresentação do corpo humano em toda a sua dignidade vital originária, ainda que com suas limitações, como alvo de uma promessa vinda da “Vida”: a sua ressurreição.

Não há a necessidade do abandono ao corpo vital para se assumir um corpo perfeito, mas em virtude do próprio engendramento da nossa corporeidade naquilo que Henry denominou como “Vida”, a linguagem cristã afirma a sua total restauração à perfeição.

A encarnação e ressurreição corpórea do Verbo divino comunicam a “descida” de Deus e a “assunção” do homem. Nunca em toda a história da tradição judaica algo fora tão intrigante. Deus experimenta aquilo que constitui o maior medo e o fim de toda a humanidade: a morte; e o homem experimenta a maior dádiva da antropologia sagrada: a imortalidade. A encarnação e a ressurreição de Jesus consistem nos maiores signos para a corporeidade humana.

[...] por meio do corpo Ressuscitado, graças ao Espírito, encontramos com os apóstolos os traços do Crucificado e fazemos a

¹⁰⁴ Levítico 23.

releitura de toda a vida de Cristo em nossa carne como a vida do Filho de Deus. O corpo ressuscitado é antes de tudo, para o próprio Jesus, o caminho definitivo para o Pai: ele que experimentou corporalmente o abandono de Deus, a separação suprema de Deus, reencontrou a inefável intimidade com o Pai, uma intimidade agora “enriquecida” segundo a vontade do Pai, pela nova intimidade do Filho com os seres humanos (“Se alguém me ama, guardará a minha palavra e meu Pai o amará e a ele viremos e nele estabeleceremos nossa morada”, Jo 14,23). Esse corpo ressuscitado não é também para nós, analogicamente, caminho de Deus, e caminho duas vezes? Nosso próprio corpo ressuscitado – assim esperamos – não nos levará a transpor o limiar decisivo em relação em nossa relação, nosso acesso a Deus? E essa relação nova e decisiva com Deus não se opera no corpo e por meio do corpo de Cristo ressuscitado, único Mediador que teremos? O que a Encarnação inaugurou a ressurreição assume e realiza, porém acima do que podemos saber e conhecer (FAMERÉE apud GESCHÉ, 2009, p.30).

Ademais, por uma série de questões daí deduzidas, tal linguagem tem a capacidade de transcender o universo propriamente religioso e conferir sentido a condição humana enquanto tal: dotada de uma espessura corporal que ainda que seja limitada, é evada de simbolismo intersubjetivo. Apontando com isso de forma bastante significativa um dos eixos centrais da presente tese: “[...] que procurará demonstrar como aquilo que se manifesta diante da fé (*zum Glaube*) se manifesta também diante do mundo (*zur Welt*)” (GESCHÉ, 2009, p.35).

A corporeidade do Verbo divino é a nossa corporeidade. Sob certos aspectos: corporeidade atual, sob outros: promessa para a corporeidade humana. É um corpo que não se abstém da morte, ou seja, que não deseja aperfeiçoar-se. Toda dignidade “obsoleta” (“obsoleta” para o movimento pós-humanista) é mantida enquanto um tipo de estrutura adequada que, desde já, antecipa ao nosso estado de corporeidade futura, aqui sim aperfeiçoada pela constituição da Vida.

A linguagem religiosa sobre a corporeidade é estabelecida mediante a sua própria estrutura contingente. Esta, de nenhuma forma, consiste em um impedimento para a dignidade do corpo, fazendo dele um corpo a ser substituído. É a partir da dinâmica ensejada pelo conjunto das nossas limitações corporais que as narrativas sobre a linguagem religiosa do corpo surgem, seja enquanto narrativa teórico-antropológica, seja enquanto indicação de um estatuto ético para a vida em sociedade.

O corpo na linguagem da fé não é fruto apenas de uma compreensão narrativa abrangente, mas também é cercado por interditos que visam dignificá-lo no seu

encontro com outros corpos. Compreender a linguagem religiosa sobre o corpo de Cristo implica na afirmação neotestamentária que os cristãos se tornaram um mesmo “corpo com Ele”: “Ora, vós sois corpo de Cristo; e, individualmente, membros desse corpo” – 1 Coríntios 12.27 (BÍBLIA SAGRADA, 2008).

O corpo humano assume uma distinção qualitativa não só enquanto narrativa própria, mas em sua interação com outros corpos. Observa-se claramente essa intenção no sexto mandamento do decálogo, onde está estabelecida aquela que seria uma das noções fundamentais no que diz respeito à dignidade humana: “Não matarás”¹⁰⁵.

É a partir desse corpo suscetível à morte que a doutrina cristã irá apontar reflexões significativas no que diz respeito à preservação da vida individual e em coletividade. Na segunda tábua da Lei¹⁰⁶, tendo como um dos lócus de sua concentração o corpo mortal, Javé estabelece ordenanças fundamentais para o desenvolvimento humano. Todas elas versam sobre um dos princípios capitais para o humanismo ocidental: a experiência da alteridade.

O que fora exigido ao povo hebreu nos seguintes termos: “Honra teu pai e a tua mãe”; “Não matarás”; “não adulterarás”; “não furtarás”; “não dirás falso testemunho”; “não cobiçarás” perfilam a segunda parte do mandamento de Jesus que diz “amar ao próximo como a ti mesmo”¹⁰⁷, dito de outro modo, o emergente estado de Israel teria que desenvolver a sua civilização dentro desta dinâmica: sabendo portar-se com o outro. Corpo e alteridade são dois lugares centrais dentro da experiência religiosa. Não há “mundo dos homens” sem essa dinâmica.

Para além de todas as demarcações epistemológicas já apresentadas, é importante mencionar a leitura criativa do filósofo britânico Roger Scruton sobre a corporeidade humana, mais especificamente em torno do conceito de “*rostidade*”, bastante pertinente a nossa discussão.

O conceito de *rost* ganha uma tônica mais específica no debate em torno dos saberes sobre o corpo. Diversos autores trabalharam com sua possível definição

¹⁰⁵ Êxodo 20.13

¹⁰⁶ Em virtude do relato encontrado no livro do Êxodo cujo, Deus entregou a Moisés duas tábuas com os registros encontrados nos dez mandamentos e, esses mandamentos possuírem uma dimensão vertical (os quatro primeiros relacionados a Deus e ao seu culto) e horizontal (os seis últimos que dizem respeito à vivência em comunidade) alguns intérpretes comumente atribuí os quatro primeiros a “Primeira tábua da Lei” e os outros seis a “Segunda”.

¹⁰⁷ A primeira menção deste mandamento se encontra ainda na bíblia hebraica em Levítico 19.18: Não te vingarás, nem guardarás ira contra os filhos do teu povo; mas amarás ao teu próximo como a ti mesmo. “Eu sou o SENHOR” (BÍBLIA SAGRADA, 2008).

acentuando desde aspectos metafísicos à sua relação mais pontual na dinâmica da alteridade. É na face onde se encontra a experiência e a comunicação mais significativa de um “eu” que se revela a um “outro” em um processo intersubjetivo.

Em seu ensaio: *O Rosto de Deus (2015)*, Scruton, retoma um dos principais temas estudados pelo antropólogo francês René Girad (1923 – 2015) – a experiência do sagrado – ressaltando com necessário aprofundamento o assunto da rostidade humana na sua dimensão epistemológica. Após uma extensa argumentação em torno do “mundo dos sujeitos” e o “mundo dos objetos”, afirma:

Entre os conceitos mais interessantes que informam e estruturam o mundo humano está o do **rosto**. A ciência do ser humano não tem nenhuma utilidade verdadeira para os rostos. Claro que ela distingue todos os componentes do ser humano e sua disposição no espaço. Ela identifica que existe o reconhecimento do rosto e o seu oposto, isto é, a prosopagnosia. Mas ela não reconhece aquilo que torna os rostos tão importante para nós, isto é, o fato de que eles são a forma e a imagem exteriores da alma, a lâmpada em nosso mundo pelo sujeito que está oculto. É por meio do entendimento do rosto que começamos a ver como os sujeitos podem se conhecer no mundo dos objetos (SCRUTON, 2015, p. 103-04 – **grifo meu**).

A discussão proposta pelo filósofo britânico é esboçada na sentença: “sujeitos e seus inconfundíveis rostos; objetos e seus conspícuos anonimatos” (ROCHA apud SCRUTON, 2015, p.9). Em linhas gerais, é refletido sobre a distinção da personalidade humana em um mundo profundamente reificado pela objetivação técnica. A categoria da “personalidade”, discutida no primeiro capítulo, exige o paradigma do relacionamento intersubjetivo, que encontra na manifestação da face humana¹⁰⁸ um lócus fundamental de expressividade.

O mundo do relacionamento humano é um mundo de seres pessoais corporificados que “gestuam” suas intenções: apertos de mão, olhares, sorrisos, estados emocionais, são expressões corpóreas de ordem subjetiva capazes de nos

¹⁰⁸ Scruton menciona, inclusive, a exposição de uma teoria geral do rosto profundamente relacionada com a alteridade humana e com a experiência do sagrado: “Afirmarei que é possível conciliar o Deus dos filósofos com o Deus que o crente comum adora e para o qual reza, desde que vejamos que esse Deus é compreendido não por meio de especulações metafísicas a respeito dos fundamentos do ser, mas por meio da comunhão com os nossos semelhantes. A comunidade religiosa adapta a perspectiva de lugar nenhum, que é a perspectiva de Deus, à perspectiva de algum lugar, que é a nossa. É possível justificar essa noção, insisto, explorando de maneira mais completa o sentido de três termos essenciais: ‘eu’, ‘você’ e ‘por quê?’. E, ao explorar esses termos, construirei uma **teoria geral do rosto**: o rosto da pessoa, o rosto do mundo e o rosto de Deus” (SCRUTON, 2015, p.42 – **grifo meu**).

definir enquanto sujeitos diferentes de extensões de silícios e softwares. O rosto humano concentra de forma satisfatória a intensidade destas demonstrações, sendo inclusive tomado como analogia do Deus judaico cristão.

“Até quando, Senhor? Esquecer-te-ás de mim para sempre? Até quando ocultarás de mim o rosto?” – Salmos 13.1 (BÍBLIA SAGRADA, 2008); “Há muitos que dizem: Quem nos dará a conhecer o bem? Senhor, levanta sobre nós a luz do teu rosto” – Salmos 4.6 (BÍBLIA SAGRADA). O “rosto de Deus”, expressão de natureza antropomórfica, é mencionada diversas vezes pelos escritores bíblicos indicando à mesma feição humana que nos faz pessoa, atributo também presente no Deus cristão.

Ainda que não possua corpo, Deus se expressa a partir de uma “linguagem corporal” com a finalidade de comunicar a imanência da sua presença e as suas intenções bastante expressivas para os seres humanos. A analogia é tomada do próprio mundo vivido onde: “O rosto, para nós, é um instrumento do dizer, situado entre o eu e o outro de maneira que lhe são próprias” (SCRUTON, 2015, p.108).

O rosto humano é a fusão do “eu” e da “carne”. As expressões que podem ser nele encontradas são apresentações da nossa subjetividade que configuram a nossa presença na carne: sorrir, beijar e chorar são formas de se presentificar no próprio corpo e no corpo do outro. O beijo humano não consiste apenas em um conjunto de sensações perceptíveis pelo sistema nervoso, mas a conjunção de lábios e faces humanas que se interpenetram em torno das subjetividades envolvidas.

A compreensão que liga o rosto, a experiência do sagrado e a alteridade, ganhará um dos seus desenvolvimentos mais significativos no filósofo lituano/francês Emanuel Lévinas (1906 – 1995). Enquanto Scruton aborda a temática em um viés, grosso modo, compreendido como linguagem “filosófica”, Lévinas entende a temática através de uma abordagem mais mística, apontando os nossos rostos como: “em si e por si mesmo visitação e transcendência” (LÉVINAS, 1993).

Em interlocução com algumas das principais afirmações provenientes da fé judaica sobre o corpo, Lévinas concede a este ser humano natural um dos principais eixos de sua antropologia filosófica. Caracterizando-se como uma crítica a toda compreensão estritamente racionalista decorrente do pensamento moderno, assim

como ao esvaziamento do fenômeno humano no cenário contemporâneo, o rosto da pessoa humana será um dos grandes lócus da sua filosofia em torno do fenômeno divino e humano.

O rosto para Lévinas é mais do que uma fenomenologia, é “revelação”. Seu sentido está para além de uma descrição de: “olhos”, “boca”, “nariz”, mas sim, enquanto acontecimento ético que aponta para um Outro, que é infinito e desejado pelo humano: “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, **rosto**” (LEVINAS, 1980, p.37 – **grifo meu**). E mais:

Não sei se posso falar de fenomenologia do rosto, pois a fenomenologia descreve o que aparece. Da mesma forma, me pergunto se posso falar de olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é liminarmente ético... O rosto é significação sem contexto... O rosto tem sentido sozinho. Você é você. Por isso, pode-se dizer que o rosto não é visto... A significação do rosto o faz sair do ser enquanto correlativo ao saber... O rosto é o que não se pode matar, cujo sentido está em dizer: Tu não matarás... A exigência ética não é necessidade ontológica. A interdição de matar não torna impossível o assassinio... A aparição no ser destas estranhezas éticas (*étrangetés éthiques*) humanidade do homem é uma ruptura do ser (LÉVINAS, 1980, p.77).

Roger Scruton e Emmanuel Lévinas ancoram a rostidade humana no princípio vital de Michel Henry: *A Vida*. Para estes autores, corpo e rosto, não são apenas “*res extensa*”, mas condições fundamentais para a realidade, existência humana e experiência com Deus. Essa linguagem religiosa sobre a corporeidade cumpre uma função semântica indispensável a todos os saberes sobre o corpo, uma vez que ressalta e vincula a dignidade humana ao mais alto Mistério que, encontra sua manifestação mais profunda no corpo humano de Jesus de Nazaré.

O sentido atribuído a expressão bíblica “sede vós, pois perfeitos [...]” (Mateus 5.48) encontra neste horizonte concreto o seu melhor sentido. Não é um conjunto de abstrações que visem propor uma tecnologia necessária para a superação da morte corpórea que alimenta a presente compreensão da perfeição, mas atos de liberdade e consciência que possuem suas raízes no mundo da vida a partir de uma existência que surge de um corpo vital.

A tensão encontrada no significado da corporeidade deve ser mantida: se por um lado o corpo se degenera, estando suscetível a morte, por outro, a consciência

dessa finitude é responsável por produzir uma compreensão profunda e original que alimenta uma linguagem religiosa em torno da forma como estamos no mundo.

Por sua vez, esta linguagem aponta para uma forma de presentificação humana relacional, em torno da preservação da própria existência corpórea e a dos outros. Scruton nos lembra mais uma vez como o relato do Gênesis parece dar conta de toda essa interessante ambiguidade:

Adão e Eva comeram do fruto proibido e obtiveram o “conhecimento do bem e do mal”; em outras palavras, a capacidade de inventar por si próprios o código que rege o seu comportamento. Deus entra no jardim e eles se escondem, conscientes pela primeira vez dos seus corpos como objetos de vergonha. Essa “vergonha do corpo” é um sentimento extraordinário, um sentimento que não se poderia conceber que animal nenhum tivesse. Ele é um reconhecimento do corpo como algo de certa maneira alheio – a coisa que entrou no mundo dos objetos como se fosse por conta própria, tornando-se vítima de olhares indesejados (SCRUTON, 2015, p.133-134).

A interpretação desta importante narrativa, denominada na tradição cristã de “pecado original”¹⁰⁹, coloca para a presente tese alguns horizontes de reflexão bastante significativos. Ao interpretar a ingestão do fruto da “árvore da ciência do bem e do mal” como a possibilidade de uma auto definição humana do que seja “bem” ou “mal”, imediatamente, o corpo que outrora fora criado “bom”, passa a ser objeto de vergonha e de estranheza pelo próprio olhar humano, iniciando a partir daqui a sua definição enquanto “coisa extensa”, pertencente ao mundo dos objetos e alheia a mim.

Abre-se a partir daqui uma fenda entre o nosso corpo e nós mesmos. O desenlace entre o corpo e a Vida será um dos núcleos da experiência humana que toda história posterior da revelação pretenderá enlaçar novamente, culminando na encarnação do Verbo divino como a culminância deste enlace.

Dito isto, retomo a pergunta que fora feita: o que essa leitura teológica sobre o corpo nos permite compreender sobre a corporeidade enquanto tal e sobre a hipótese em torno do corpo perfeito?

¹⁰⁹ A doutrina do pecado original constitui um dos pilares fundamentais da religião cristã sobre o entendimento humano. Há várias interpretações sobre a narrativa de Gênesis capítulo 3, texto no qual a doutrina está embasada. Em linhas gerais compreende-se que a desobediência humana quanto ao que lhe fora exigido em Gênesis 2.16,17: a proibição da ingestão do fruto da árvore da ciência do bem e do mal, trouxe consequências indesejáveis e irreversíveis para o comportamento humano seja diante de Deus, seja diante do seu semelhante.

Como já fora argumentado nas seções anteriores, a ideia do corpo pós-humano gira em torno da possibilidade da sua perfeição, proposta pelo raciocínio da cibercultura e pelos avanços tecnológicos de ordem abstrativa relacionados à condição humana. O contato “máquina” e “usuário” passa a desenvolver um tipo de experiência bastante peculiar na história da nossa espécie: a experiência da interface.

Essa nova forma de sociabilização estabelecida entre o usuário e uma tela, vai erigindo um tipo de hibridismo indentitário que, tomado em suas últimas consequências, levou a um dos binômios fundamentais do movimento pós-humanista: “a humanização das máquinas” e a “despersonalização dos indivíduos”.

A natureza algorítmica das máquinas e dos softwares, em sua capacidade efetiva de precisão em torno de realidades programadas, despertou nos consumidores da cibercultura uma possibilidade própria de “aperfeiçoamento”. O entendimento de que essas programações eficazes poderiam ser capazes de potencializar determinados aspectos orgânicos do nosso corpo fez com que o movimento se pautasse pela ideia do corpo algorítmico e, contando com os incursos destas técnicas na nossa corporeidade, ensejou uma infinidade de reflexões sobre o corpo orgânico nos termos de um “corpo obsoleto”.

“Testar” todas as possibilidades colocadas pela tese do corpo pós-humano de modo empírico não é, pelo menos até então, uma experiência possível. Acreditar em determinadas hipóteses de conversão energética da matéria, para que esta alcance uma constituição imortal dotada de uma estrutura material sem “defeitos”, é um empreendimento até então executável na ficção e não em laboratórios.

Na perspectiva literária encontramos uma série de escritores e artistas que, a partir da inserção do desenvolvimento tecnológico na sociedade humana, postularam em seus trabalhos a possibilidade de que em algum momento na história da nossa espécie, seria possível romper as barreiras da contingência orgânica, e transcender a morte corpórea.

Outra forma de pensar na possibilidade de um corpo perfeito é raciocinar a partir de uma leitura estritamente abstrata e mecânica sobre a nossa corporeidade que perde sua ligação concreta com o “mundo vivido” dos “corpos vitais”. O corpo enquanto tal cede lugar aos silogismos lógicos provindos das tecnologias da informação que movimenta suas hipóteses de: um “conceito” de corpo para outro

“conceito” de corpo, em nada aludindo as nossas reais condições encarnadas, como foram expostas pelos filósofos aqui trabalhados: Edmund Husserl (mundo da vida), Merleau-Ponty (corpo vivido), Michel Henry (corpo vital), Roger Scruton (rostos vital), Emanuel Lévinas (rostos e transcendência).

A partir do repertório teórico já apresentado, a presente tese defende a pertinência de uma semântica conservadora em torno dos termos: perfeição, desenvolvimento humano, organismo, humanismo. No entanto, o que há de se “conservar” nesta abordagem são as compreensões concretas dos teóricos utilizados que estão profundamente arraigadas na vivência humana pré-conceitual. Vivência esta que deveria ser a instância primeira para a reflexão teórica do fazer científico e não, um horizonte a ser abandonado pela ausência de “profundidade teórica”.

Não existe ciência sem interlocução com o mundo real, pré-teórico. Os autores que aqui foram mencionados, em diálogo mais estrito com a proposta apresentada, apontam uma linguagem conceitual em torno dos saberes sobre o corpo que segue as linhas da nossa “epiderme”, se movimentando das experiências humanas concretas para as formulações conceituais mais descritivas do que definidoras do nossa corporeidade.

O entendimento Husserliano da experiência humana no “Mundo da Vida”, território fundamental à intersubjetividade; o conceito de “corpo vivido” em Merleau-Ponty, que encampa uma releitura epistemológica nas ciências humanas; o engendramento da nossa corporeidade na condição primeira à toda fenomenologia (Vida) proposta por Michel Henry; e a criativa compreensão do rostos humano por parte de Roger Scruton e Emanuel Lévinas, consistem em um repertório de saberes que tomam de uma forma mais significativa a realidade concreta como força fundamental para a reflexão.

O que aqui está sendo defendido encontra eco na proposta de Gesché: “a expansão indispensável a um discurso teológico capaz de ser adequado e de alcançar as fontes profundas do homem” (GESCHÉ, 2003). Este corpo é o que temos concretamente e, de uma maneira intercalada aos saberes seculares, a linguagem teológica tem a capacidade de agregar a ele um constitutivo valor simbólico, responsável por evocar a sua dignidade em paridade com outras interpretações.

O valor da linguagem religiosa fora suprimida pelas abordagens sobre o corpo que elegem a “técnica e a ciência como uma ideologia” (HABERMAS). No entanto, ela trás a tona uma semântica criativa e profunda, capaz de nos convencer de que o corpo orgânico não pode ser “obsoleto” frente a um corpo “imaginário”. A designação “corpo humano” é imprescindível da experiência subjetiva, da alteridade, da vitalidade em conexão com o universo criado.

O corpo algorítmico não é um corpo vivido, que partilha da mesma contingência de outros corpos materiais, mas é um corpo “isolado” da Vida que permite o acontecimento de toda a realidade. Ele faz parte do “mundo dos objetos” e tem a sua maior força e razão de ser não na “consagração” da carne, mas na sua reificação.

A presente reflexão nos permite compreender a força da semântica religiosa enquanto possibilidade de interpretação da realidade. A linguagem da fé avança-se para além da crítica proposta pela fenomenologia em torno da “crise das ciências europeias”, designação utilizada por Husserl para pontuar o afastamento hermenêutico das ciências modernas do fenômeno humano. A linguagem fenomenológica sobre o mundo da vida não é a única linguagem possível para pensarmos a própria estrutura da realidade, uma vez que a “Vida” se revelou aos homens, e se revelou na constituição primeira à todo o ser humano se fazendo “carne”.

Com isto a “palavra da Vida” e a “palavra do mundo” se fundem na ordenação lógica própria aos saberes religiosos e científicos. Como fora colocado no início do capítulo: “O olhar da fé pode, também, como o olhar da razão dar inteligibilidade às coisas e exercer um verdadeiro ministério da invenção” (GESCHÉ, 2009, p.55).

Essa “fenomenologia radical” sobre a realidade e a corporeidade humana, coloca o discurso religioso como objeto de reflexão crítica por parte das Ciências da Religião, apontando-lhe o lugar que a cultura secular não consegue mais enxergá-lo. Dito de outro modo, o discurso religioso tornar-se: “a expansão indispensável a um discurso teológico capaz de ser adequado e de alcançar as fontes profundas do homem” (GESCHÉ, 2003).

Essa fora uma das propostas centrais do presente trabalho desde já endossada no primeiro capítulo. Ninguém vive para além da sua corporeidade, está se constitui dentro de uma acepção dialética com uma infinidade de experiências. A

minha subjetividade, a cultura, a estética, os fármacos, compõem o desenvolvimento da nossa consciência corpórea que sempre é pressuposta e esta na base de todo o desenvolvimento humano.

No debate que ocorre nos últimos anos sobre todas as intenções de modelagem e substituição corporal, por parte de incursos tecnológicos cada vez mais “eficazes” que prometem enquanto ideologia substituí-lo por uma “outra coisa”, o saber religioso nos apresenta um conjunto de reflexões capaz de retirá-lo da falsa condição de obsolescência e mostrar muito claramente a sua condição de dignidade.

Ao se fazer carne, o mais auto Mistério da religião cristã, nos comunicou de nos termos da sua revelação em que consiste um corpo “perfeito”, sem prescindir da nossa corporeidade atual.

5.4 A EPISTEMOLOGIA DAS CONTROVÉRSIAS E OS SABERES SOBRE O CORPO: UMA TESE CRÍTICA ÀS PERSPECTIVAS ENVOLVIDAS

O pós-humanismo não é necessariamente uma compreensão em torno da experiência humana dotado de uma semântica capaz de tornar obsoleto o que anteriormente fora entendido como humanismo. O que há é um contexto dialógico que precisa ser adequadamente ampliado em torno destas definições. A rigor, a “superação” ensejada pelo movimento precisa ser mais bem avaliada para que se entenda todo o repertório e intenções realmente envolvidas na controvérsia.

Para tanto e já apresentando alguns dos aspectos finais do presente trabalho, se faz necessário que as duas propostas vistas nos dois primeiros capítulos sejam mais diretamente colocadas lado-a-lado no afã de uma análise crítica. Far-se-á isso a partir da compreensão teórico metodológica da epistemologia das controvérsias, compreensão esta, que ampliará de uma forma conclusiva algumas das questões mais fundamentais envolvendo este embate (algumas já observadas aqui outras não), assim como abrirá um espaço significativo para a semântica religiosa, reiterando uma vez mais os apontamentos apresentados no início deste capítulo.

O mapeamento aqui proposto segue as contribuições expressas pelo filósofo israelense-brasileiro Marcelo Dascal no que ficou conhecido como: “epistemologia das controvérsias”, termo que passou a designar a sua abordagem sobre a história das ciências. Em linhas gerais, o autor visa aprofundar de uma forma mais

satisfatória o debate em torno das controvérsias existentes no processo de formação, evolução e avaliação das teorias científicas.

Há um impasse observado nas últimas décadas a cerca das teorias do conhecimento dentro dos mais variados tipos de empreendimentos científicos. O arremate descrito por Dascal obedece às seguintes conclusões:

O resultado a que leva este tipo de crítica é a negação da possibilidade de elaborar critérios universais de legitimação do conhecimento científico, ou seja, critérios baseados exclusivamente em princípios de racionalidade. Em última análise, trata-se de abandonar o próprio projeto de elaboração de uma “epistemologia”, ou seja, de justificar os modos válidos de conhecimento, e não somente descrever os modos considerados válidos por uma ou outra comunidade, cultura ou período histórico (DASCAL, 1994, p.74).

Nosso autor engendra essa reflexão a partir do fracasso da filosofia da ciência lógico-positivista de lidar com as duas formas de se entender o conhecimento científico: a normativa e a descritivista. A primeira, como bem salientado na citação, visa elaborar critérios universais de legitimação do conhecimento baseados exclusivamente em princípios de racionalidade. A segunda, por sua vez, visa mapear estas formas de conhecimentos consideradas válidas no transcurso do desenvolvimento histórico nas mais variadas comunidades humanas: científica, religiosa, política.

É possível se aprofundar, de uma forma quase que infindável, na semântica do termo “racionalidade” contida no caráter normativo do entendimento, mas em linhas gerais, o que a primeira forma visa alcançar são os paradigmas fundamentais do fazer científico em torno da compreensão verídica de “fatos”. Dito de outro modo, o grau de confirmação inquestionavelmente adequado entre “teoria” e “realidade”.

Na segunda abordagem a ideia é mapear o desenvolvimento histórico destes graus de confirmação visando entender o processo que agrega um novo paradigma na substituição do outro “não confirmado”. Na primeira forma, o olhar se atem as “razões” do saber (interno) e na segunda as “causas” do saber (externos).

Entender a proposta de se construir e de se reportar a estas duas formas de avaliar o conhecimento científico de uma forma plenamente satisfatória e logicamente clara, consiste no grande “mito” da ciência moderna que se entendia enquanto a única ressonância da verdade, como fora bem demonstrado no capítulo anterior. Há incomensuráveis barreiras cognitivas quanto à possibilidade de se

estabelecer a primeira forma, assim como na segunda, cuja componente racional do processo fica comprometido em virtudes das causas que modelam o debate.

Autores como Karl Popper (1902 – 1994) e Thomas Kuhn (1922 – 1996) perceberam a imperfectibilidade deste empreendimento e propuseram algumas considerações a serem feitas no afã de resguardar ao conhecimento científico o seu caráter de destaque entre os saberes humanos.

Popper substitui a categoria de “grau de confirmação” por “refutabilidade”, afirmando que fazer ciência é construir conjecturas refutáveis, sobrevivendo as teorias que resistam as refutações. Os paradigmas que “resistirem às refutações” serão os paradigmas que deteriam o “grau de confirmação mais adequado”.

Kuhn, por sua vez, desconstruiu o caráter planejado do desenvolvimento científico afirmando que o progresso observado na substituição de paradigmas é sempre na ordem de um “zig-zag” não havendo, a rigor, avanços coesos no transcurso do tempo. Os paradigmas não são substituídos em uma perspectiva linear, nem muito menos em virtude da superação do anterior. Há crises e rupturas nestas viradas epistemológicas responsáveis por tornar, em muitas vezes, sua avaliação impossível¹¹⁰.

Dascal percebe um detalhe, em certo sentido não observado, nestas duas maneiras de se pensar o conhecimento científico. Todo o esforço empreendido até então consiste no fato de colocar estas duas abordagens de forma antagônicas, uma sobrepondo-se a outra. Nada de muito claro fora pensado com a finalidade de se desenvolver uma abordagem que não trabalhe na polarização destas circunstâncias, mas sim: “[...] de encontrar uma forma satisfatória de combiná-los, à luz das mútuas críticas de um ao outro” (DASCAL, 1994, p.75).

Esse é um dos principais impasses que pode ser observado na formulação, evolução e avaliação de teses científicas. De um lado a implacabilidade da proposta em torno de uma leitura racional da realidade, do outro a tentativa meramente

¹¹⁰As três principais obras traduzidas no Brasil do filósofo e físico norte americano Wolfgang Smith propõe uma discussão aprofundada, em interdisciplinaridade com o saber religioso, quanto a essas mudanças em torno de temas como: “cosmologia”, “física qualitativa e quantitativa”, “enigma quântico” Cf: (SMITH, 2017; 2019a; 2019b). O teólogo francês Jean Borella enfatiza o seu empreendimento sob os seguintes termos: “[...] Wolfgang Smith argumenta, com sólidos fundamentos, que a transição da Cosmologia Tradicional para a contemporânea causou um atrofiamento ontológico de proporções incalculáveis – não do cosmos enquanto tal, mas do nosso horizonte de consciência. Ele mostra como a cosmologia contemporânea, num esforço compensatório, atribui ao universo uma magnitude espaço-temporal que desorienta a imaginação em virtude de sua mera imensidão quantitativa. Subsiste, entretanto, o fato de que o universo espaço-temporal constitui apenas a carapaça, por assim dizer, da inteireza dos cosmos concebido na Cosmologia Tradicional”.

descritiva, que por vezes adota uma espécie de relativismo científico, na abordagem historiográfica do conhecimento. Para Dascal: “O impasse em que se encontra a filosofia e a história da ciência resulta do fato de que as combinações propostas até agora tendem a subordinar excessivamente um desses componentes ao outro, sem realmente harmonizá-los” (DASCAL 1994, p.75).

Sua proposta visa diminuir esse distanciamento e subordinação em torno de uma dinâmica capaz de integrar os aspectos normativos e descritivos do conhecimento. O autor afirma:

O que se necessita para superar esse impasse é sobrepor-se à oposição que a engendra. Se trata, por um lado, de fazer baixar a racionalidade das suas alturas regulativas, fazendo-a constitutiva de conteúdos, sensível ao contexto de sua aplicação, mesmo que isso acarrete o perigo da sua “contaminação” pela contingência e consequente renúncia a pretensões universalistas. Por outro lado, se trata de reconhecer que a práxis científica, enquanto atividade humana guiada por razões, não pode ser descrita em termos inteiramente alheios ao papel constitutivo dessas razões. No meu entender, é a possibilidade desse duplo movimento de aproximação entre norma e descrição, entre racionalidade e “realidade”, que tem que ser demonstrada. Estou convencido de que o ponto de convergência *par excellence* onde ocorre esse encontro é a **controvérsia científica** (DASCAL, 1994, p.76,77 – **grifo meu**).

O argumento em tela integra o repertório já desenvolvido no presente trabalho. O que seria “fazer baixar a racionalidade das suas alturas regulativas”, “sem pretensões universalistas”, “suscetível à aplicação”, se não as pretensões já aqui demonstradas em torno de um saber que se compromete fundamentalmente com as experiências concretas como fonte primeira e imprescindível para a formação conceitual.

Desde o início da discussão, se aponta aqui a pertinência desta forma de se conceber a racionalidade humana. Ficara claro no desenvolvimento dos capítulos anteriores que não se tem a pretensão de afirmar uma proposta unívoca e isenta de questionamentos, como é próprio de uma abordagem que se apresenta a partir das “alturas regulativas” seja dos saberes religiosos, seja dos científicos. Mas, está muito claramente se propondo uma argumentação em torno da concreção de mundo real, condição *sine qua non* para o empreendimento pretendido sobre a corporeidade humana.

A “contaminação” com o mundo real fora uma abordagem indispensável na arqueologia empreendida em torno do conceito de corpo e todo o desenvolvimento a ele dado seja a partir do saber científico, seja do religioso. A corporeidade algorítmica, elaborada desde uma “altura abstrata” por parte dos vários condicionantes da cibercultura, fora aqui desconstruída tendo em vista, não uma compreensão exclusivamente normativa em torno da corporeidade humana, mas uma compreensão guiada por uma racionalidade que pode ser encontrada e operada no mundo da vida.

No que tange aos aspectos históricos da evolução dos conceitos “humanismo” e “pós-humanismo”, se empreendeu aqui a tentativa de um rigor descritivo próprio ao desenvolvimento destes termos, que são construções históricas. No entanto, não nos afastamos de uma construção racional e minimamente estabelecida em torno das experiências humanas que esses conceitos visam elucidar.

Destarte, em termos dascalianos, o objeto de estudo tomado na presente proposta integra o que autor chama propriamente de uma “controvérsia”, pois o exercício reflexivo aqui ensejado se instala entre a dinâmica normativa e descritiva do conhecimento científico, indicando essa estrutura abrangente aberta a tensão onde o corpo enquanto tal permanece como um elemento normativo, dentro do feixe de construções históricas pertencentes ao humanismo e ao pós-humanismo.

A controvérsia se movimenta entre os pólos da normatividade e descrição permitindo com isso que percebamos as “polarizações” que visam tirar as questões discutidas deste centro dialético. Seja no que diz respeito às propostas que visam optar por uma leitura excessivamente conservadora da corporeidade humana, sem qualquer abertura ao seu desenvolvimento, assim como, no nosso caso específico, aquelas que advogam em torno da total construção histórica da condição humana, o que lhe possibilita pensar em mecanismos para sua “superação”.

Entender os embates entre humanismo e pós-humanismo nos termos de uma controvérsia dascaliana é compreender o debate sob termos mais rigorosos, em que: “[...] se exerce a crítica ‘séria’, ou seja, aquela que permite engendrar, melhorar e controlar seja a ‘boa estruturação’, seja o ‘conteúdo empírico’ das teorias científicas” (DASCAL, 1994, p.77). Em termos mais abrangentes, encarar a disputa sobre a corporeidade humana nos termos de uma controvérsia é:

[...] um meio indispensável para se constituir uma descrição adequada da história e da práxis da ciência. Isso porque as controvérsias são o “contexto dialógico” natural em que se elaboram as teorias e se constitui progressivamente o seu sentido. Além disso, a pesquisa das controvérsias permitiria determinar empiricamente, por um lado, a natureza precisa das “crises” e “rupturas” que supostamente introduzem um elemento de irracionalidade na evolução da ciência e, por outro, em que consiste a “continuidade” que supostamente se requer como requisito para a “mudança” e a “inovação” conceituais (DASCAL, 1994, p.77).

Não se trata apenas de mapear a racionalidade e as formas de descrições destes sistemas racionais, envolvidas no processo de elaboração científica, mas se ater as condições fundamentais para isso, ou seja, o território “controvertido” em que essas codificações são elaboradas. Dito de outro modo, tomar como referência o “Mundo Vivido” das controvérsias científicas.

O que se propõe aqui, como uma das condições epistemológicas fundamentais à discussão, é o engendramento perdido do fazer teórico com a condicionalidade pré-reflexiva própria à vida humana. As argumentações aqui desenvolvidas, sobretudo o conceito de “corpo vital”, são caudatárias de uma teoria do conhecimento que não se atém, apenas ao primado do fenômeno ao pensamento, mas à estrutura primeira de todo o “aparecer”: a Vida.

A história da ciência e da sua práxis não é construída apenas no contexto abstrato do confronto entre teorias e conceitos. Estes não se sobrepõem um ao outro em virtude, tão somente, da superação lógico-teórica que possivelmente podem demonstrar. Há um “contexto dialógico” que apresenta crises e rupturas de natureza extra epistêmica e científica ou, utilizando o termo do autor, de ordem “não racional”.

Estas crises e rupturas de teor externo ao debate teórico ou, pertencentes a um contexto temático mais abrangente e por isso, imperceptíveis entre os articuladores do saber científico, acabam reorientando a fortuna crítica e as bibliografias envolvidas. A constituição e desenvolvimento da ciência são marcados pelo desenvolvimento destas controvérsias que engendram seu estatuto enquanto saber racional.

[...] considero indispensável levar em conta também as condições que permitem a atividade crítica, que se exerce, sobretudo nas controvérsias. Nestas se opõem não observações a conjecturas, nem teorias a teorias, nem argumentos a argumentos, nem sequer

programas de pesquisa a programas de pesquisa, mas **cientistas que realizam experimentos e observações, formulam teorias e argumentos, e persistem em seus programas de pesquisa ou os abandonam – isso tudo frente a cientistas que se opõem aos primeiros executando os mesmos tipos de atividades** (DASCAL, 1994, p.77 – grifo meu).

É importante frisar que o presente debate se assenta no caráter discursivo da linguagem científica. Nas palavras do autor as controvérsias se situam entre: **“a família dos fenômenos discursivos dialógicos polêmicos”** (DASCAL, 1994, p. 78 – grifo meu). Tomar o saber científico como uma “linguagem discursiva”, implica em algumas considerações importantes de teor crítico frente ao contexto moderno que o termo “ciência” se originou.

Saber científico e verdade tornaram-se quase que sinônimos com o advento da ciência moderna. A constituição lógico-matemática que se presta a investigar a natureza das coisas tornou-se o lócus privilegiado do saber moderno que se constituiu, pelos intelectuais da época, como a forma mais adequada do conhecimento.

A consciência de uma série de acontecimentos operou certa dissonância na semântica da ciência moderna, lhe exigindo algumas reconsiderações quanto às pretensões envolvidas. A compreensão de que o recorte epistêmico realizado pelo método científico se desenvolve tomando apenas uma parte da natureza das coisas, parte esta condicionada pelas intenções formuladas a priori mediante a particularidade científica em tela e do pesquisador, assim como a compreensão de que outras linguagens também conseguem exercer certa precisão na decodificação da experiência humana em torno do conhecimento, propuseram o entendimento que ciência, artes e religião, por exemplo, se constituem enquanto recortes epistêmicos distintos, mas comprometidos com o mesmo alvo: o conhecimento da realidade.

Essas considerações são relevantes para se pensar a infinidade de condicionamentos que atravessam a atividade científica. As inclinações teóricas por parte dos investigadores; a necessidade de interdisciplinaridade, não apenas com as disciplinas científicas, mas com o leque abrangente de todos os saberes humanos; as condições políticas e institucionais dos centros universitários; tudo isso consiste no amplo espectro do fazer científico permeado não somente com “ciência”.

Para Dascal as controvérsias se integram neste debate se constituindo sempre enquanto uma atividade humana. Por mais que, aparentemente, o seu conteúdo

verse sobre teorias, abstrações, conceitos, estes serão sempre articulados por um ser humano vivo e, em virtude disso, atravessado por uma série de fatores para além de uma lógica racional. É neste território “humano, demasiadamente humano” que se constitui o seu caráter eminentemente “dialógico”.

Há uma interrelação concreta de uma série de fatores que condicionam a elaboração científica. A intensidade desta dinâmica inviabiliza uma demarcação mais concreta dos assuntos envolvidos que, obedecem a uma série de condições muitas vezes de naturezas antagônicas: “o caráter variável ou ad hoc dos argumentos empregados nela (dependendo do oponente, da etapa da controvérsia, etc.), o caráter dinâmico e não estático da definição do ‘problem situation’ no curso da controvérsia, as mudanças temáticas inevitavelmente inesperadas que sofre, etc” (DASCAL, 1994, p.78).

Dascal traça três marcadores que envolvem essa família dos “fenômenos discursivos dialógicos polêmicos”: a Discussão, a Disputa e a Controvérsia. Há aqui um esforço de demarcar um quadro estrutural em que as controvérsias se realizam.

Uma **DISCUSSÃO**: é uma polêmica cujo objeto é um tema ou um problema bem circunscrito. Ao desenvolver-se, os contendentes tendem a reconhecer que a raiz do problema é um erro relativo a algum conceito ou procedimento importante num campo bem definido (mesmo que diverjam a respeito da natureza do erro em questão e de quem o comete). Discussões permitem soluções, que consistem em corrigir o erro graças à aplicação de procedimentos aceitos no campo (como prova, cálculo, repetição de experimentos, etc).

Uma **DISPUTA**: é uma polêmica que também parece ter por objeto uma divergência bem definida. Porém, em nenhum momento aceitam os contendentes sua definição como baseada em algum erro. Se revela melhor como derivada de uma diferença de atitudes, sentimentos ou preferências. Não há procedimentos mutuamente aceitos para decidi-las, ou seja, não tem soluções. No fundo, podem ser dissoltas. Porém, em geral, as divergências subjacentes a elas tendem a recorrer em disputas sobre outros tópicos específicos. Alguns contendentes vêem na posição dos seus oponentes sintomas de uma enfermidade frente a qual a única atividade apropriada é a terapêutica.

Uma **CONTROVÉRSIA**: é um tipo polêmico que ocupa uma posição intermediária entre a discussão e a disputa. Pode começar com um problema específico, porém rapidamente se expande a outros problemas e revela divergências profundas. Estas envolvem tanto atitudes e preferências opostas como desacordos sobre métodos vigentes para solucionar os problemas. Por essa razão, não se percebe a oposição como simplesmente questão de erros, nem existem procedimentos aceitos para decidi-las, o que causa o

prolongamento das controvérsias e às vezes sua recorrência. Contudo, não se reduzem a meros conflitos insolúveis de preferências. Os contendentes acumulam argumentos que crêem aumentar o peso de suas posições frente às objeções do adversário, tendendo assim, se não a decidir a questão, pelo menos a inclinar a “balança da razão” ao seu favor (DASCAL, 1994, p.79 – **grifo meu**).

As definições acima mencionadas, embora extensas, são bastante relevantes para as demarcações necessárias ao nosso debate. O que autor entende como uma “Discussão” possui uma dimensão mais objetiva quanto aos assuntos envolvidos e bem mais suscetíveis a solução. Nesta abordagem as respostas são mais estanques e podem ser submetidas à prova, ao cálculo, ao experimento, etc.

Nestes termos, o embate pela compreensão sobre a nossa corporeidade por parte do humanismo e do pós-humanismo não pode ser avaliada nos moldes de uma Discussão. Não há uma resposta última de verificação clara do que seria os corpos humanos nem por parte de uma corrente de pensamento nem por outra.

A questão fundamental que toca o embate gira em torno da complexa relação entre fisiologia humana e tecnologia. Toda a história da espécie humana se deu na interdependência construída entre natureza e técnica de tal forma que, pensar uma terminologia para a definição de corpo que se assente exclusivamente em uma compreensão orgânica ou tecnológica é simplificar uma relação que é por natureza complexa e interdependente.

Todo corpo funciona enquanto um organismo que, eventualmente para continuar funcionando, necessita de incursos tecnológicos responsáveis por potencializar o seu funcionamento. Tomando o termo “técnica”, inclusive dentro de uma lógica mais abrangente, toda experiência humana é construída nesta interdependência de uma vida orgânica em simbiose com uma “techne”, onde se elabora um conjunto de saberes construídos a partir de habilidades humanas passíveis de serem ensinadas, seja de ordem teórica ou prática.

A cultura é por si só uma “tecnologia” que visa elaborar em torno das nossas vivências concretas uma dinâmica de abstrações necessárias à vida em sociedade. “Nesse sentido, um ofício manual como a carpintaria é uma techne, mas também o são ciências como a medicina e a aritmética” (OXFORD, 1999, p. 904 – tradução nossa)¹¹¹. Nossa fisiologia é assumida nas construções culturais, assim como as

¹¹¹ “A human skill based on general principles and capable of being taught. **In this sense, a manual craft such as carpentry is a techne, but so are sciences such as medicine and arithmetic.**”

condiciona, evidenciando a clara interdependência deste sistema da experiência humana.

Organismo e técnica vão intercalando os seus significados de tal forma que o embate apontado não pode ser respondido através de uma lógica que vise desvencilhar essa interdependência em nome de um conceito puro e provado de corporeidade seja de que matriz for.

A “Disputa” por sua vez, também possui certa clareza concernente aos embates teóricos envolvidos. No entanto, diferentemente da Discussão, essa clareza não é de ordem objetiva, passível de transparência teórico-metodológica. Dito de outro modo, ela não aponta claramente o cálculo ou a prova a ser realizada para a resolução do embate, mas os argumentos envolvidos estão profundamente relacionados com preferências pessoais, intenções subjetivas, sentimentos.

Em determinadas situações, os conflitos teóricos aqui observados são incomunicáveis entre seus interlocutores. A intensa passionalidade que os agentes se comprometem com as suas ideias inviabilizam a racionalidade adequada à construção teórica, consistindo isso no que autor chama do elemento “não racional” pertencente ao processo.

Compreender o presente embate em torno da corporeidade humana nos termos de uma Disputa, diz respeito a, assim como no que concerne a abordagem da Discussão, planificar o debate em torno das suas polarizações, tendo possivelmente de um lado: os que advogam em torno de um conceito fundamentalista de natureza humana dotado de uma construção semântica simples e gramatical, assim como, no polo oposto, os que concebem a técnica e a ciência como uma ideologia. As condições que permeiam estas duas perspectivas são excessivamente subjetivas e passionais, sendo quase impossível elaborar alguma avaliação crítica entre elas.

Tomar a técnica e a ciência como uma ideologia consiste como um dos lócus fundamentais do discurso sobre o pós-humano. Há nesta perspectiva as “velhas” compreensões positivistas que se autocompreendem enquanto saberes neutros. Em

According to Plato (Gorgias 501a), a genuine techne understands its subject matter and can give a rational account of its activity. Aristotle (Metaphysics I.1) distinguishes techne from experience on the grounds that techne involves knowledge of universals and causes, and can be taught. Sometimes ‘techne’ is restricted to the productive (as opposed to theoretical and practical) arts, as at Nicomachean Ethics VI.4. Techne and its products are often contrasted with physis, nature (Physics II.1)” (OXFORD, 1999, p. 904 – **grifo meu**).

virtude da sua lógica formal, a ideologia técnico-científica acredita deter um acesso privilegiado a verdade frente a todos os outros saberes humanos.

A institucionalização deste tipo de razão técnica, denominada pelos seus entusiastas enquanto “institucionalização do progresso científico” produziu um tipo de sociabilidade onde seres humanos e “coisas” compartilham de certo intercâmbio de significados. Para o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas, tomar a racionalidade técnica a este ponto é alienar-se do real mecanismo de progresso civilizacional, que se origina da interação dos indivíduos no mundo da vida e desenvolve-se enquanto sistemas de integração social, que tem nas noções de direito, papéis sociais, cargos, suas expressões e conexões com o mundo intersubjetivo do indivíduo¹¹². Para este autor:

A eficácia peculiar desta ideologia reside em dissociar a autocompreensão da sociedade do sistema de referência da ação comunicativa e dos conceitos da interação simbolicamente mediada, e em substituí-lo por um modelo científico. **Em igual medida, a autocompreensão culturalmente determinada de um mundo social da vida é substituída pela autocoisificação dos homens, sob as categorias da ação racional dirigida a fins e do comportamento adaptativo** (HABERMAS, 2009, p 74 – grifo meu).

O pós-humanismo ancora suas compreensões neste tipo de abordagem que envolve a ciência e a técnica. Tal fato pode ser observado em declarações como as que se encontra no site “Pós-humanismo Incipiente”: “Eu não quero meu deleite de estar vivo cortado tão brevemente, portanto, dêem-me extensões vitais físicas (saúde ilimitada), dêem-me transferências cerebrais para robôs ou dêem-me um upload para uma realidade virtual”¹¹³.

As definições apresentadas não possuem um repertório teórico-metodológico adequado para a análise do problema em questão. Uma deseja objetivar uma discussão dentro de uma clareza não existente e a outra detém um tipo de fechamento semântico que inviabiliza a comunicabilidade das intenções envolvidas. A primeira possui uma visão “mitológica” relacionada ao saber científico e a

¹¹² “Para o filósofo, a sociedade é dividida sob o desenvolvimento destas duas estruturas: a partir da integração social, constituída pela dinâmica do mundo da vida, e pela integração sistêmica, desenvolvida a partir das noções do sistema. Estas duas formas de integração são alvos da racionalidade moderna e compõe um processo de evolução social, consistindo em um mecanismo regido por formas de coordenação de ação dos indivíduos” (SILVA, 2018, p.25).

¹¹³ Cf: <http://www.incipientposthuman.com/immortal.htm>.

segunda, inconsciente dos seus marcadores pessoais de preferências teóricas, encerra os debates em uma disputa política e pessoal.

A melhor forma a ser abordada consiste em utilizar um arcabouço epistêmico que possa “equilibrar a balança da razão” (DASCAL, 2005) entre a precisão objetiva da lógica formal e as disputas excessivamente subjetivas, de tal forma que seja possível entre os atores envolvidos acumular: “argumentos que crêem aumentar o peso de suas posições frente as objeções dos adversários, tendendo assim, se não a decidir a questão, pelo menos a inclinar a ‘balança da razão’ ao seu favor” (DASCAL, 1994, p.79).

O lugar da Controvérsia é o âmbito ocupado entre a Discussão e a Disputa, ou seja, ela fica entre a tentativa objetiva de se esclarecer mais factualmente os embates envolvidos, ainda que leve em consideração toda gama de elementos não racionais neles pertencentes. Muito embora as teorias em disputa não se reduzam a questões de preferências pessoais, não há, contudo muita clareza quanto aos erros a serem corrigidos.

Em virtude disso, seu espectro discursivo se torna mais amplo e, muito facilmente, se estende para além dos demarcadores conceituais originários. Essa vasta espessura teórico-metodológica lhe permite ampliar as querelas em torno de um eixo inter/transdisciplinar de natureza complexa e dinâmica, apontando algumas certezas objetivas, assim como o conjunto de irracionalidades próprias aos embates.

Ainda que os embates não sejam solucionados o enquadramento teórico de fundo é bem mais ampliado proporcionando compreensões mais aprofundadas e até, possíveis soluções:

Mesmo quando não permitem nem sequer inclinar a balança em favor de uma das posições, contribuem, no plano cognitivo ou epistêmico, de várias maneiras: esclarecimento do problema, reconhecimento de dificuldades ou divergências conceituais ou metodológicas, reorientação do esforço de pesquisa, ou simplesmente ‘compreensão’. No seu conjunto, essas contribuições são decisivas para preparar o terreno para a inovação radical, que muitas vezes se cristaliza numa alternativa distinta das posições mantidas pelos adversários na controvérsia (DASCAL, 1994, p.83).

A argumentação aqui exposta caminha em torno deste tipo de interação reflexiva entre os saberes científicos e religiosos, reiterando que pensar uma crítica da compreensão abstrativa da realidade que se estende da bifurcação moderna à

proposta crítica do corpo enquanto tal por parte do movimento pós-humanista é pensá-la, em termos satisfatórios, quase que exclusivamente dentro desta abordagem.

Como afirma o autor às controvérsias não se confinam em suas divergências iniciais, mas se estendem à medida que percebem a natureza abrangente dos embates envolvidos. Como fora apontado na introdução deste trabalho a extensão que dimensões teóricas como humanismo, pós-humanismo e corporeidade humana alcançam vão desde, uma série de embates de ordem antropológica à pontos encontrados em quase todas as ciências humanas.

No decorrer da tese alguns territórios teóricos específicos, nesta vasta gama de interlocuções, foram ressaltados demonstrando como a crítica que fora feita não se confina única e exclusivamente dentro do conceito de corpo. Há um “status questiones” que lhe é anterior e posterior e que, decididamente interferem no embate por conter e carregar pressupostos fundamentais dos embates envolvidos que serão mutuamente questionados.

As divergências disputadas no que concerne ao conceito de natureza, por parte de Whitehead e os modernos, iniciou a presente proposta com a finalidade de apresentar o repertório teórico encontrado naquilo que as ciências humanas compreenderam como sendo a “natureza”, ou seja, tudo aquilo que esteja fora da mente humana.

Dada a condição sensorialmente objetiva pertencente ao nosso corpo, o pressuposto fundamental para se entender mais precisamente as controvérsias conceituais que foram apresentadas fora o de compreender em que consiste minimamente essa externalidade corpórea que nos é própria.

No afã de propor uma compreensão satisfatória dos pressupostos teóricos fundamentais sobre a corporeidade humana por parte do movimento pós-humanista, fora inevitável recuar-se ao território responsável pelo seu surgimento: as ciências da informação, mas precisamente dentro do conceito de Cibercultura.

Tanto as pré-discussões como as pós-discussão, todas estas sempre permeadas por consideráveis extensões teóricas inter/transdisciplinares, caracterizam a proposta de tese em tela e a inclui de uma forma fundamental ao caráter das Controvérsias. É quase impossível ao se tratar do debate humanismo e

pós-humanismo em torno do que seja a corporeidade humana não se remeter a um repertório de saberes que transcendem os principais conceitos indicados.

Essa dinamicidade teórica chega ao seu ápice ao seu propor às discussões apresentadas à linguagem da teologia da criação cristã para pensarmos o que seja o corpo. Este olhar fundamental e ao mesmo tempo dinâmico da narrativa religiosa colocou importantes questões a serem levadas em consideração ausentes nas duas abordagens envolvidas.

A dimensão criativa que é própria ao saber religioso compreende a nossa corporeidade enquanto tal dentro de uma totalidade criada, não bifurcada, e como uma dádiva divina, construindo, inclusive, a partir das suas próprias limitações todo o universo referente à dignidade humana que forjou aspectos significativos da cultura ocidental.

A linguagem religiosa empregada é defendida nesta tese como um terreno adequado para não incorrerem em reduções nos níveis de Disputa e Discussão que, dentro de esquema Dasaliano, se constituem como formas planificadas e insuficientes de se pensar os embates em torno da corporeidade humana.

O vínculo proposto por Michel Henry, que aqui fora expandido dentro da discussão crítica sobre o pós-humano, entre a corporeidade humana e a Vida, confere uma semântica renovada as nossas extensões carnis recolocando o saber religioso nos pressupostos em destaque e no debate acadêmico sobre a dignidade e o futuro da nossa espécie.

Com isto, a presente proposta de tese apresentou a sua crítica a compreensão sobre o corpo pós-humano e endossou também perspectivas epistemológicas relevantes para os estudos de religião. Demonstrou-se a necessidade por uma inteligibilidade em torno do conceito de corpo que permaneça aberto a tensão.

Apontou-se também a importância da elaboração teórica em torno das controvérsias com a finalidade de ampliar de uma forma mais satisfatória as possíveis configurações que o presente embate pode ensejar, assim como a clarificar melhor as divergências:

[...] por meio das controvérsias, argumentos sejam apresentados pelas partes em contenda a fim de que o “equilíbrio” da razão (isto é, que a “razoabilidade” se movimente entre seus polos de sentido) tenda para um dos lados, sem falsear frontalmente o outro, ou que os conflitos assumam outra configuração aceitável pelas

argumentadoras, ou em último caso, que a natureza das diferenças seja melhor iluminada” (PONDE, 2001, p.20).

O caráter “pós-secular” da epistemologia científica se abre ao saber religioso costurando as linhas teórico-metodológicas fundamentais às Ciências da Religião. A abordagem das Controvérsias forja esse caminho ao proporcionar ao pesquisador essa busca por uma “cultura epistemológica” (PONDE, 2001)¹¹⁴.

¹¹⁴ “[...] o campo científico de estudos do fenômeno religioso é um caso “clínico” típico de controvérsia, e se tratado como tal poder-se-á, talvez, esclarecer (no sentido de torná-las mais iluminadas) algumas das mais importantes questões epistemológicas (e metodológicas) em questão na nossa prática” (PONDE, 2001, p.17).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda e qualquer reflexão sobre o significado do fenômeno humano será sempre uma reflexão incompleta. Essa fora uma das primeiras considerações feitas no início da presente tese que, desde logo se comprometeu com uma definição do significado humano nos termos de uma “estrutura de conhecimento abrangente aberta à tensão”. Do primeiro ao último capítulo todo o texto fora construído seguindo estas orientações basilares.

Desde início, ficou claro que o método abordado não visava defender um tipo de abordagem simples quanto à questão, mas de natureza “controvérsia”. Não há outro tipo de metodologia adequada que, de uma forma mais precisa, aponte uma proposta de tese que vise discutir as “disputas” em torno do significado da corporeidade humana por parte das narrativas científicas e religiosas.

Neste contexto, já se antecipou na introdução as conclusões sobre o tema: há uma incompletude no debate teórico que nos exigirá um olhar atento para o que fora mencionado de “paciência do conceito”, ou seja, há um caminho mais demorado no esquema em torno da assunção de certezas. Tais procedimentos foram minimamente observados a partir da historicidade envolvida em todos os capítulos aqui desenvolvidos.

A predileção pelo universo concreto consistiu em outro importante direcionamento. Em todo momento houve o esforço em demonstrar a natureza concreta e, por vezes abstrata, de determinados conceitos operativos fundamentais para os intentos aqui abordados, assim como o forte apelo interdisciplinar necessário para se refletir o futuro da espécie humana frente ao hibridismo tecnológico.

No início deste desenvolvimento, uma primeira reflexão fora proposta: a nossa condição enquanto seres encarnados. O desenvolvimento teórico se inicia em um curso de “espiral ascendente” que tem em seu centro a externalidade natural defendida sobre o conceito de corpo, culminando nas experiências históricas encontradas no conceito de humanismo. Com base nas discussões expostas, a ideia foi mostrar o fio lógico que liga o vasto esquema humanista da experiência humana à existência da corporeidade enquanto tal.

Como fora desde o início defendido: em todo o percurso histórico que pode ser observado na história das ideias do humanismo ocidental, o corpo enquanto tal

nunca fora interpretado como um impedimento a ser removido no desenvolvimento da existência humana. Sendo por vezes estimado ou não, ele é consideravelmente incorporado em torno de uma dialética que de, tempos em tempos realce ou não o seu valor, o torna participante desta trajetória.

Essas reflexões resgatam uma importância à corporeidade humana muitas vezes despercebida entre os historiados da cultura humanista. O corpo não está “fora de mim” para ser “objeto” como qualquer outra coisa do mundo exterior. Ele é “meu corpo próprio”, vínculo imprescindível da nossa existência no mundo, exercendo claramente um protagonismo epistêmico perante as humanidades.

O homem grego, a fim de ser educado em torno das coisas excelentes; o cristão medieval, na sua ascese por santificação; e ao homem moderno, enquanto lugar de lutas e ideais históricos, a corporeidade humana é o condutor desta odisséia da reflexão e do comportamento, em torno do modelo adequado para a nossa espécie.

A partir da absorção cultural das modernas teses da bifurcação da natureza, uma nova forma de pensar o universo corpóreo passa a ser configurado na história do ocidente. Compreender a natureza humana em torno de uma bifurcação que preconiza uma estrutura detentora de qualidades “extensas” e outra de ordem “intelectiva”, sendo a primeira quase que puramente de ordem funcional, fora o mote cartesiano que antecipou a compreensão pós-humanista do corpo enquanto “máquina”.

De importância inferior para a nossa condição enquanto “ser pensante” e não podendo estabelecer nenhum vínculo com a “verdade”, posse exclusiva da “alma” humana (PLATÃO), o corpo passa a ser alvo de uma infinidade de perspectivas que visa sua modificação, se constituindo enquanto um empecilho a ser substituído.

Quanto ao que fora esboçado na definição do que seja “pós-humanismo”, a compreensão de Santaella consiste nas melhores e mais simples que já foram formuladas entre os pesquisadores do tema: o fim da distinção entre vida natural e artificial. A pergunta sobre em que momento específico uma compreensão que celebra o “pós-natural” pôde atravessar a construção cultural humanista é irrespondível em termos conclusivos, no entanto, alguns apontamentos foram realizados.

Dois contextos específicos são inseparáveis da possibilidade pós-humana, o primeiro, com aquilo que se denominou de cultura pós-moderna e o segundo, com o advento da cibercultura. A pós-modernidade é uma visão de mundo desvincilhada de “lugares fixos”. As certezas que alimentaram os principais referenciais na história das ideias ocidentais, que é também a história do humanismo, foram questionados e substituídos, restando ao fenômeno humano uma desorientação epistêmica.

A expressão: “não há fatos, só argumentos” é uma das máximas próprias a esse período que visava restabelecer o pensamento crítico frente a todos os fracassos já realizados. Esta desnuclearidade da verdade no contexto intelectual marcou também a significação da subjetividade humana e os seus mecanismos de sociabilidade. A cibercultura se apresenta neste momento como o *zeitgeist* ideal, dotado de mobilidade e conexões dinâmicas.

Mais uma vez a abordagem de Santaella marca consideravelmente o debate mediante duas constatações centrais para a emergência do pós-humano no que diz respeito à cibercultura: “As telas dos computadores estabelecem uma interface entre a eletricidade biológica e tecnológica” (SANTAELLA, 2003, p.82).

Ao mencionar a nova forma de se relacionar com os meios de comunicação de massa, a autora pontua que os “consumidores” se transformaram em “usuários”, estabelecendo um vínculo diferente com as telas de computador. Como consequência disso, um novo capítulo entra na história do humanismo: “a necessidade de simultaneamente acelerar e humanizar a nossa interação com as máquinas” (SANTAELLA, 2003, p.82).

Em linhas gerais, o movimento visa endossar o fim da “experiência direta” do indivíduo. Tal ruptura se dá, não só com o universo material que lhe é mais distante, mas com o próprio corpo em si, tornando-se indispensável pensar o desenvolvimento da vida humana sem a mediação técnica.

Dito isso, reitero o que fora defendido: muito embora filósofos como Peter Sloterdijk advogue em torno da constante “eugenia” que o humanismo sempre elencou em sua trajetória cultural, há por parte do movimento pós-humanista algo nunca antes observado anteriormente como parte das suas propostas sobre a elevação da condição humana: a compreensão que aponta o corpo como algo a ser superado.

Aos poucos, o corpo e as experiências compreendidas a partir da sua condição, vão se tornando obsoletas e instrumentalizadas em termos de uma “vida melhor”. Essa é a lógica que alimenta a ingestão de psicotrópicos ao discurso que postula uma existência nas “nuvens”, como a melhor forma de permanência da consciência humana frente a um corpo mortal. Todas estas intenções fazem “vibrar” o cordão da “técnica” no território das experiências humanas colocando a elas novas “metas” e novas preocupações no âmbito da melhor forma de “vir a ser humano”.

Essas foram às problemáticas fundamentais em torno do debate atual sobre a corporeidade humana. As respostas que sugeri a tais questões não são de natureza unívocas com a finalidade de produzir uma crítica total ao esquema pós-humanista. No entanto, elas são capazes de ensejar um conjunto de reflexões mais criteriosas, trazendo, sobretudo, os saberes religiosos sobre a corporeidade humana, para se pensar a controvérsia em tela.

Dado o fato, como fora bastante endossado no texto: “O olhar da fé pode, também, como o olhar da razão dar inteligibilidade às coisas”, uma primeira resposta que apresentei à controvérsia fora inserir o discurso religioso no debate. Para tanto fiz um breve esboço em torno dos conceitos de “religião” e “ciência” com a finalidade de esclarecer os contextos históricos fundamentais para a compreensão de cada uma destas atividades, compreendidas historicamente de forma muito diferentes.

Atualmente, estes dois empreendimentos podem ser pensados em termos dialógicos podendo o discurso religioso apresentar uma semântica rica e com forte poder explanatório sobre a realidade que nos cerca, mas especificamente sobre a nossa corporeidade. Tal constatação fora basilar para a exemplificação apresentada no último capítulo.

O pressuposto fundamental da tese do corpo perfeito repousa na: “compreensão abstrativa da realidade que se estende da bifurcação moderna para a proposta crítica do corpo enquanto tal”. Para se refletir mais criticamente sobre esse ponto as argumentações propostas visaram responder a seguinte pergunta: “Qual será a relação do Deus judaico cristão com o universo corporalmente estabelecido?”

Sendo a fé cristã o contexto religioso que fora utilizado, se fez necessário encontrar a linguagem necessária que a partir desta crença nos viabilizasse a discussão. As duas fontes que foram apresentadas: a tradição e a bíblia possuem

em seu bojo o capital cultural necessário para as compreensões. Essas duas fontes foram o horizonte de partida que permitiram as propostas que se seguiram.

A relação do Deus judaico-cristão com o universo corporalmente estabelecido pode ser observada, inclusive, na própria reflexão sobre a natureza do ser divino. O que permite o exercício da teologia, em todo o seu desenvolvimento histórico, é a possibilidade de se refletir sobre Deus estando neste mundo humano de reflexões. Mundo este que segundo a narrativa bíblica não veio a existir por si só, mas teve um criador.

Ou seja, um dos primeiros atributos divinos, apreendido desde as formas mais elementares da catequese infantil e que se estende as faculdades de teologia é que Deus é o criador de todas as coisas. Entender que a natureza (tudo aquilo que está externo ao pensamento) é obra das mãos divinas consiste em uma aproximação simples ao entendimento do Deus judaico cristão com o universo material que ganhará sua expressão mais elevada na concepção da encarnação do Verbo divino.

Pela tradição cristã, se entende a existência de um universo espiritual que também fora criado por Javé, no entanto, todo o foco semântico que alimenta a palavra “criador” está relacionado com a formação da matéria, das águas, dos astros, dos corpos animais e humanos. Essa criação realizada é “boa” e sem nenhuma referência a separação de qualidades extensas e intelectivas nos objetos criados. A natureza criada é “inteira” e deve ser assim percebida em seus objetos particulares.

Fracionar a percepção do mundo natural pode ser um empreendimento científico sobre ele, mas não a melhor e mais “científica” compreensão do mundo que nos cerca. Uma infinidade de entes corpóreos foram criados nos seis dias da narrativa dos gênesis e todos eles eram dotados de propriedades qualitativas: “E viu Deus que era bom”. Tal constatação ganha linhas teóricas mais profundas quando se reflete sobre o motivo da criação: totalmente radicada no relacionamento intratrinitário das pessoas divinas.

A tese da bifurcação da natureza pode ser questionada mediante uma abordagem que a investigue: sem predileção pelo pensamento em detrimento do fenômeno. Ou seja, se faz necessário entender que a natureza e as dimensões conceituais que podem ser construídas a partir dela, consistem em um exercício de intelecção dinâmica, mas de ordens diferentes.

A linguagem religiosa da criação contorna essa controvérsia realçando essa perspectiva ao afirmar que: a natureza não fora criada pelas mãos humanas e as realidades nelas encontradas não são fruto da sua idealização. Deus não criou funções corpóreas passíveis de replicação algorítmica, mas Deus criou “corpos”. Suas diferentes propriedades estão intercaladas em síntese, sem qualquer menção fundamental a uma cisão bifurcacional.

O universo materialmente criado ganhará na constituição do homem e da mulher o seu distintivo fundamental: “Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”. E por meio de dois seres encarnados a história da humanidade fora decidida: Adão e Jesus Cristo.

Possui um corpo humano é está entre Adão e Jesus, assumindo uma natureza humana limitada que se “envergonha do corpo”, como acontecera no Éden, assim como se beneficiando do que nos fora “falado” a partir do túmulo vazio: “Jesus é as primícias dos que dormem”.

É na dialética existente entre um “corpo limitado” e a possibilidade de um “corpo ilimitado” que os saberes do corpo se ancoraram. É nessa tensão que a corporeidade humana deve se manter para não se tornar uma corporeidade sem vínculos e sem “Vida”. Essa é a constatação de um olhar crítico que não toma a “natureza pelo pensamento” e sabe identificar as contradições próprias da realidade.

A teologia esboçada sobre o corpo é uma síntese possível e de ordem criativa que não se arvora de uma leitura abstrata com pretensões de planificar as contradições naturais do universo material. É nesta perspectiva que a presente tese se fundamentou mediante toda crítica que propusera.

O corpo enquanto tal e, enquanto obra da criação divina, é um corpo que está engendrado na “Vida” Henryana, esta condicionando o aparecimento da realidade e, o corpo nos condicionando na realidade enquanto seres humanos. Essa ligação encontrará no Verbo divino encarnado a semântica própria ao humanismo, construído em cima de toda dignidade que os indivíduos encarnados passaram a buscar.

O corpo se abre a uma relação concreta com o sagrado superior as propostas de “salvação técnica” para a nossa corporeidade. Tal abordagem liga a Palavra de Vida à palavra do mundo, ambientando a presente discussão para o debate nas Ciências da Religião, responsável por fecundar compreensões religiosas e seculares

sobre a realidade em torno da experiência do sagrado engendrada na experiência humana.

Toda essa discussão amplia o quadro do debate em torno dos conceitos “humanismo” e “pós-humanismo” nos indicando a possibilidade de o pensarmos nos termos de uma epistemologia das controvérsias em que o saber religioso possui um lugar especial neste embate. Lugar esse que lhe permite enquadrar esta disputa entre a tentativa de planificá-la em torno de conceitos lógicos do que seja a corporeidade, assim como entre abordagens pessoais e ideológicas impossíveis de serem cientificamente analisadas.

O discurso religioso trás a corporeidade humana para outro território semântico. Território este que confere dignidade aos nossos corpos resguardando-o dentro da tensão que sempre o compôs seja enquanto condição evolutiva, seja enquanto condição de criatura.

REFERÊNCIAS

DICIONÁRIOS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**; tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti – 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AUDI, Robert (ed.) **Dicionário Akal de Filosofía**; traducción de Huberto Marraud y Enrique Alonso. Madrid: Ediciones Akal, S.A, 2004.

AUDI, Roberto (org.) **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. 2 ed. Cambridge University Press, 1999.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes; tradução de Desidério Murcho... et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BRUGGER, Walter. **Diccionario de filosofia**; tradução de José Maria Véles Cantarell. Barcelona: Editorial Herder, 1969.

VEYRARD-COSME, Christine. Alcuin. In: GOUVARD, Claude; DE LIBERA, Alain; ZINK, Michel. **Dictionnaire du Moyen Âge**. 2 ed. Paris: PUF, 2006.

LIVROS

ALQUIE, F. **Galileu, Descartes e o Mecanicismo**. Lisboa: Gradiva, 1986.

ANDRADE, Eloísa Benvenuto de. **Corpo e Consciência**: Merleau-Ponty, crítico de Descartes [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

ARCHER, Gleason L. **Panorama do Antigo Testamento**; tradução de Gordon Chown. São Paulo: Edições Vida Nova, 2012.

ARRENDT, H. **Eichman em Jerusalém**. SP: Editora Schwartz S.A., 2013.

ASIMOV, Isaac. **No mundo da ficção científica**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

AU, Wagner J. **Os bastidores do Second Life**. São Paulo: Idéia e Ação, 2008.

BARBOUR, Ian G. **Quando a ciência encontra a religião**: inimigas, estranhas ou parceiras?; tradução de Paulo Salles. São Paulo: Cultrix. 2004

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998a.

- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.
- BERNAL, J.D. *The world, the flesh & the devil*. **Bloomington**: Indiana University Press, 1969.
- BERNARDO DE CLARAVAL. Sermones sobre el cantar de los cantares. In: **Obras Completas de San Bernardo**. Livro II. Madri: Autores Cristianos, 1955.
- BHASKAR, Roy. **A Realist Theory of Science**. Londres: Verso, 1997.
- BHASKAR, Roy. **Reflections on meta-reality**: Transcendence, emancipation and every life. Lomdom: Sage, 2002.
- BÍBLIA SAGRADA**. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil, 2ª ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
- BILLANOVICH, Giuseppe. **Petrarca e il primo umanesimo**. Pádua: Antenore Editrice, 1996.
- BOWLBY, John. **Apego e perda**, vol. 1-3. São Paulo: Martins Fontes, 2002-2004.
- BRAGUE, Rémi. **Mediante a Idade Média**: Filosofias Medievais na Cristandade, no Judaísmo e no Islã. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- BRETON, David Le. **Adeus ao corpo**: antropologia e sociedade; tradução de Mariana Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 2013.
- BRETON, David Le. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- BRINCKMANN. Donald (1955). **El Hombre y La técnica**. Buenos Aires: Galatea Nueva Visión, 1955.
- CAMBI, Franco. **História da pedagogia**; tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.
- CARNAP, Rudolf. **The Unity of Science**; tradução de M. Black. Bristol: Thoemmes Press, 1995 [1931].
- CARPEAUX, Otto Maria. **O Renascimento e a Reforma por Carpeaux**. (História da Literatura Ocidental; v.3). São Paulo: Leya, 2012.
- CARVALHO, Olavo de. **A dialética simbólica**: estudos reunidos. Campinas, SP: Vide Editorial, 2015.
- CARVALHO, Olavo de. **Visões de Descartes**: entre o gênio mal e o espírito da verdade. Campinas: Vide Editorial, 2013.
- CASSIN, Barbara. **Googléame**. Buenos Aires: FCE, 2008.
- COBB, J. B. **Whitehead Word Book**: a glossary with alphabetical index to technical terms in Process and Reality. 2. ed. Anoka: Process Century Press, 2015.
- CRARY, Jonathan.; KWINTER, Sanford. Foreword, in: **Incorporations**, New York, Longman, 1992.

- DAMÁSIO, António R. **O Erro de Descartes**: emoção, razão e o cérebro humano; tradução de Dora Vicente; Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- D'ANCONA, Matthew. **Pós-verdade**: a nova guerra contra os fatos em tempos de fake news. Barueri: Faro Editorial, 2018.
- DASCAL, Marcelo. The balance of reason. In: D. Vanderkeven (org.) **Logic, Thought and Action**. Dordrecht: Springer, 24-47, 2005.
- DAWKINS, Richard. **O gene egoísta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DAWSON, Christopher. **Criação do Ocidente**: A religião e a Civilização Medieval. Trad. Maurício G. Righi. São Paulo: É realizações, 2016.
- DELUMEAU, Jean. **A civilização do renascimento (Vol.1)**. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1984.
- DENNETT, Daniel. C. **Consciousness explained**. New York: Black Bay Books, 1991.
- DERRIDA, Jacques. Videor (1990), In: RENOVE, Michel e SUDERBURG, Erika. **Resolutions**: contemporary vídeo practices. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- DESCARTES, René. **As paixões da alma**; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 213-294. (Os Pensadores).
- DESCARTES, René. **Meditações**; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DESCARTES, René. **Princípios da filosofia**; tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.
- DICK, Philip K. **Si ce monde vous déplaît**. Paris: L'Eclat, 1998.
- EHRENBERG, Alain. **L'individu incertain**. Paris: Calmann-Levy, 1995.
- FAMERÉE, Joseph. O corpo, caminho de Deus. A problemática. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (org.). **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- FERNANDES, A. Teorias Pós-Humanas e Estudos Literários. In: ARAÚJO, H. P. & FARIA, L. L. (coord.) **Tecnologia e Sociedade**: Tecnologia, Humano e Pós-Humano. Lisboa: Universidade Católica Editora. 2007.
- FIKER, Raul. **Ficção científica**: ficção, ciência ou uma épica da época? Coleção Universidade Livre. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- FORSTER, Edward Morgan. **A máquina parou**; tradução de Teixeira Coelho. São Paulo: Itáu Cultural: Iluminuras, 2018.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1987.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 30; organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

- GABRIEL, Markus. **Eu não sou meu cérebro**: filosofia do espírito para o século XXI; tradução de Lucas Machado. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- GALOUYE, Daniel. **Simulacron-3**; tradução de Ronaldo Sérgio de Biasi. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 2015. (Col. Galáxia 2000).
- GAZOLLA, Rachel. **Platão**: O Cosmo, o Homem e a Cidade: um estudo sobre a alma. Petrópolis: Vozes, 1993.
- GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (org.). **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- GIBSON, William. **Neuromancer**. London: Harping Collins, 1984.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**; tradução Eduardo Brandão. – São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GIORGINI, Pierre; MAGNIN, Thierry. **Entrando na civilização dos algoritmos**: desafios éticos em perspectiva de ciência e fé; traduzido por Luiz Gonzaga Scudeler. Aparecida: Editora Santuário, 2023.
- GISEL, P. Corps et Esprit: **Les Mystères de l'incarnation et de la resurrection**, Genebra: Labor et Fides, col. "Entrée libre", t. XXIII, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como ideologia**; tradução de Artur Morão. – Lisboa: Edições 70, 2009.
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização**: Sobre razão e religião. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007b.
- HALLACY, D.S. **Cyborg**: Evolution of the Superman. New York: Harper & Row, 1965.
- HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus**: uma breve história do amanhã; tradução Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- HARAWAY, Donna. **Simians, Cyborgs and Women**: The Reinvention of Nature. New York: Routledge, 1991.
- HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari. **Antropologia do Ciborgue**: as vertigens do pós-humano – organização e tradução de Tomaz Tadeu – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- HARRISON, Peter. **Os territórios da ciência e da religião**; tradução de Djair Dias Filho. Viçosa, MG: Ultimato, 2017.
- HARVEY, David. **A condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

- HAYLES, Katherine. **How we Became Posthuman**. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- HAYWARD, Phillip. Situation Cyberspace. The popularization of virtual reality, in: HAYWARD, P; WOLLENT, T. (eds.). **Future vision: New technologies of the screen**. Fakenham, Norfolk: BFI Publishing, 1993.
- HEIM, Michael. **The metaphysics of virtual reality**, Oxford University Press, 1993.
- HENRY, Michel. **Encarnação: uma filosofia da carne**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HENRY, Michel. **Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura**. Covilhã: Luso Sofia: press, 1992.
- HENRY, Michel. **Palavras de Cristo**; tradução de Florinda Martins. Lisboa: Edições Colibri, 2003.
- HERVIEU-LÉGER. Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Tradução de João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HODGE, A.A. **Confissão de Fé de Westminster comentada por A.A Hodge**. São Paulo: Editora Os Puritanos, 1999.
- HOLANDA, A. F. (1998). **Diálogo e psicoterapia: correlações entre Carl Rogers e Martin Buber**. São Paulo: Lemos Editorial.
- HOMERO. **A Ilíada**; tradução de Fernando C. de Araújo Gomes. RJ: Ed. Tecnoprint.
- HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. São Paulo: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica**. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA et al. **Padres Apostólicos**. 1ª ed. (1995), São Paulo: Paulus, 7ª reimpressão, 2015.— (Coleção Patrística – Vol. 01).
- JACOB, François. **La logique du vivant**. Paris: Gallimard, 1970.
- JAEGER, Werner. **PAIDEIA: a formação do homem grego**; tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JAMESON, Fredric. **Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism**. London: New York, 1991.
- JOÃO PAULO II. **Homem e mulher os criou: catequeses sobre o amor humano**. São Paulo: EDUSC, 2005.
- JUDT, Tony. **Reflexões sobre um século esquecido, 19001 – 2000**; tradução Celso Nogueira. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**; tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KERKHOVE, Derrick. **A pele da cultura**. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

- KIDNER, Derek. **Gênesis**: introdução e comentário; tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1979.
- LASCH, C. **Cultura do narcisismo**: a vida americana numa era de esperanças em declínio. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- LEACHA, Gerald. **Les Biocrates**: manipulateurs de la vie. Paris: Éditions du Seuil, 1970.
- LECLERCQ, Jean. **Cultura umanistica e desiderio di Dio**. Studio sulla literatura monastica Del Medioevo. Milano: Saggi/Sansoni, 2002.
- LECOURT, Dominique. **Humano pós-humano**: a técnica da vida. São Paulo: Loyola, 2005.
- LEDURE, Yves. Si Dieu s'efface: **La corporéité comme lieu d'une affirmation de Dieu**. Paris: Desclée, col. "Théorème", 1975
- LEMONS, André. **Cibercultura**: tecnologia e vida social na cultura contemporânea. Porto Alegre: Sulina, 2013.
- LÉVINAS, Emanuel. **Humanismo do Outro homem**; tradução de Pergentino S. Pivatto e outros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- LÉVINAS, Emanuel. **Totalidade e infinito**; tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições70, 1980.
- LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Rio de Janeiro: Editora 34 Letras, 1999.
- LIMA VAZ, Henrique de. **Escritos de Filosofia VII**. Raízes da modernidade. São Paulo: Loyola, 1992.
- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 8. ed. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.
- LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. Tradução: Ricardo Correia Barbosa. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- MARITAIN, Jacques. Santo Tomás y la persona humana. In: **Coleccion Jacques Maritain**, Buenos Aires, 1993.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDU/EDUSP, 1974.
- MAZLICH, Bruce. **The fourth discontinuity**: the co-evolution of humans and machines. New Haven, Yale University Press, 1993.
- MCGRADE, A.S. **Filosofia Medieval**; tradução de André Oídes. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.
- MCGRATH, Alister. **A ciência de Deus**: uma introdução à teologia científica; tradução de Thaís Semionato. Viçosa, MG: Ultimato, 2016.
- MCGRATH, Alister. **A gênese da doutrina**: fundamentos da crítica doutrinária; tradução de A.G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- MCGRATH, Alister. **Fundamentos do diálogo entre ciência e religião**; tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

- MCGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica**: uma introdução à teologia cristã; tradução de Marisa K. A de Siqueira Lopes. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. L'union de l'âme et du corps chez Descartes, In: **L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson**. Paris, Vrin: 2002c.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- MITCHAM, Carl. Prefácio. In: VERKERK, Maarten [et al.]. **Filosofia da tecnologia**: uma introdução; tradução de Rodolfo Amorim Carlos de Souza. Viçosa, MG: Ultimato, 2018.
- MITCHAM, Carl. **Thinking through technology**: the path between engineering and philosophy. Chicago: Chicago Press, 1994.
- MIKLOS, Jorge. **Ciber-religião**: a construção de vínculos religiosos na cibercultura. Aparecida: Ideias & Letras, 2012.
- MILLER, Geoffrey. **A mente seletiva**: como a escolha sexual influenciou a natureza humana. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- MORAVEC, Hans. **Une vie après la vie**. Paris: Hacob, 1992.
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- MUTSCHLER, Hans-Dieter. **Introdução à filosofia da natureza**; tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- NEGROPONTE, Nicholas. **Being Digital**: Vintage Books, New York: 1995.
- NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da Transdisciplinaridade**. 3. Ed; tradução de Lucia Pereira de Souza. São Paulo: Triom, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**, 2ª. Ed; tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.
- NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismos**: introdução à antropologia filosófica. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- NUMBERS, Ronald Leslie. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos de ciência e religião**; tradução de Aline Kaehler. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.
- NUNES, Ruy A. da Costa. **História da educação na antiguidade cristã**. São Paulo, SP: EPU: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.
- OLIVEIRA, Lucio Antônio. **Crença sem Corpo**: levando Olavo ao L'Abri. Instituto Aletheia. 2020.
- PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia**: tensões e convergências de uma busca comum; tradução Nélio Schneider. – São Paulo: Paulinas, 2008.

PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia Sistemática (Vol. II)**; tradução de Ilson Kayser. Santo André; São Paulo: Editora Academia Cristã Ltda, Paulus, 2009.

PELIKAN, Jaroslav. **A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina: a reforma da igreja e o dogma (1300-1700)**, vol.4; tradução de Helena Aranha, Regina Aranha. São Paulo: Shedd Publicações, 2016.

PERNOUD, Reginé. **O mito da idade média**; tradução de Maria do Carmo Santos. – Lisboa: Publicações Europa-América, 1978.

PINKER, Steven. **Como a mente funciona**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

PLATÃO. **Fédon**; tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLUCKROSE, Helen; LINDSAY, James. **Teorias cínicas**; tradução de Carlos Szlack. São Paulo: Faro Editorial, 2021.

PONDÉ, Luís Felipe. Em busca de uma Cultura Epistemológica. In: Faustino Teixeira. (Org.). **Ciência(s) da(s) Religiões**. São Paulo: Paulinas, 2001.

POSTER, Mark. **The second media age**, Cambridge, Polity Press, 1995.

RAMOND, C. “Sur quelques problèmes poses para la conception mécaniste du corpshumain au XVII siècle”, in: **Le corps**, org. J.-C. Goddard, Paris, Vrin, 2005.

RATZINGER, Joseph. Interpretação bíblica em crise: Sobre a questão dos fundamentos e a abordagem da exegese hoje. In: POTTERIE, I. D.L., (Org.). **Exegese Cristã Hoje**. Petrópolis: Vozes, 1996.

RATZINGER, Joseph / Pontífice Bento XVI. **Jesus de Nazaré, primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007.

RHEINGOLD, Howard. **The virtual community**. Homesteading on the eletronic frontier, New York, Harper Perennial, 1993.

ROBERTS, Adam. **Science Fiction**. New York: Routledge, 2000.

ROBERTS, J. M. **The Triumphofthe West**. Boston: Little, Brown, 1985.

ROBSON, Ronald. **Conhecimento por presença: em torno da filosofia de Olavo de Carvalho**. Campinas, SP: Vide Editorial, 2020.

ROSNAY, Joel. **O homem simbiótico**. Petrópolis, Vozes: 1997.

RÜDIGER, Francisco. **As teorias da cibercultura: perspectivas, questões e autores**. Porto Alegre: Sulina, 2013.

RÜDIGER, Francisco. **Cibercultura e pós-humanismo: exercícios de arqueologia e criticismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

RUIZ, Castor M.M. Bartolomé. **As encruzilhadas do humanismo: a subjetividade e alteridade ante os dilemas do poder ético**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

- RYLE, Gilbert. **The Concept Of Mind**. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2009.
- SAN JUSTINO (1954), Apologias, in: **Padres Apologistas Griegos** (s. li), ed. Daniel Ruiz Bueno, Madrid, La Editorial Católica (B.A.C., 116).
- SANTAELLA, Lucia. **Cultura das Mídias**, São Paulo: Experimento, 2000.
- SANTAELLA, Lucia. **Culturas e Artes do Pós-Humano: Da Cultura das Mídias à Cibercultura**, São Paulo: Paulus, 2003.
- SANTO AGOSTINHO. **Confissões; De Magistro**; tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. – São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**, 1º tomo; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SCRUTON, Roger. **O rosto de Deus**; tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2015.
- SCRUTON, Roger. **Sobre a natureza humana**; tradução de Lya Luft. Rio de Janeiro: Record, 2020.
- SÉRIS, Jean-Pierre. **La technique**. Paris: PUF, 2000.
- SIEGEL, Lee. **Against the machine**. Nova York: Spiegel & Grau, 2008.
- SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano: uma resposta a carta de Heidegger sobre o humanismo**; tradução de Jose Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- SMITH, Wolfgang. **A sabedoria da antiga cosmologia**; tradução de Adriel Teixeira, Bruno Gerardin e Cristiano Gomes. Campinas, SP: Vide Editorial, 2017.
- SMITH, Wolfgang. **Cosmos e transcendência: rompendo a barreira da crença cientificista**; tradução de Percival de Carvalho. Campinas, SP: Vide Editorial, 2019a.
- SMITH, Wolfgang. **O enigma quântico: desvendando a chave oculta**; tradução de Raphael de Paola. Campinas, SP: Vide Editorial, 2019b.
- STEIN, Ernildo. **Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.
- STERCAL, Claudio. **Bernardo di Clairvaux: intelligenza e amore**. Milano: Jaca Book, 1997.
- TADEU, T. Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano. In: TADEU, T. (Org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 7-15.
- TERTULLIANO, **La resurrezione dei morti**, I, 1, traduzione, introduzione e note a cura di C. MICAELLI. Roma: Città Nuova Editrice, 1990.
- TESTART, Jacques (org.). **Le magasin des enfants**. Paris: Folio, 1990.
- TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 5.ed. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **As Virtudes Morais**, 5, 1, C. São Paulo: Ecclesiae, 2012.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica** (Vol. 1 – Questões: 1-43); Tradução de Gabriel C. Galache e Fidel Garcia Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica** (Vol. 2 – Questões: 44-119); Tradução de Gabriel C. Galache e Fidel Garcia Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica** (Vol. 3 – Seção I – Parte II – Questões: 1-48); Tradução de Gabriel C. Galache e Fidel Garcia Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

VERKERK, Maarten [et al.]. **Filosofia da tecnologia**: uma introdução; tradução de Rodolfo Amorim Carlos de Souza. Viçosa, MG: Ultimato, 2018.

VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**; tradução de José Viegas Filho. Brasília: Editora UNB, 1982.

VOS, Geerhardus. **Teologia Bíblica**; tradução de Alberto Almeida de Paula. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

WEBER, Max. **A Ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

WHITEHEAD, Alfred. North. **O Conceito de Natureza**; tradução de J. B. Fisher. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

WIENER, Nobert. **Cibernética e sociedade**: o uso humano de seres humanos. Tradução de José Paulo Paes. 4ª ed. São Paulo: Cultrix, 1954.

WIENER, Nobert. **Cybernetics**: Or control and communication in the animal and the machine, New York, John Wiley, 1948.

WRIGHT. N.T. **The New Testament and the People of God**. Londres: SPCK, 1992.

ARTIGOS EM PERIÓDICOS

ANGIONI, Lucas. Sobre a definição de natureza. In: **Revista de Filosofia Kriterion**, nº 122, p.521-542. Belo Horizonte, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/6vhqFxc9CSxr9Td39hqb8hv/?lang=pt>. Acesso em 25 mar. 2021.

BRODERICK, Damien. “New Wave and backwash: 1960-1980.” In: JAMES, Edward & MENDLESOHN, Farah (ed). **The Cambridge Companion to Scienc Fiction**. London: Cambridge University Press, 2003, p.48-63.

CALAZANS, Diego. Condição Pós-Humana como Condição Pós-Corpórea. **Revista Tomo** (Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe – UFS), n. 19, p. 185-203, 2011.

DASCAL, Marcelo. Epistemologia, Controvérsias e Pragmática; tradução de Alfredo Tiomno Tolmasquim. **Revista da SBHC**, n.12, p.73-98, 1994. Disponível em: https://www.sbh.org.br/arquivo/download?ID_ARQUIVO=247. Acesso em: 11 Ago. 2022.

DUQUE, João Manuel. Utopias neognósticas do pós-humanismo na cibercultura: para uma leitura filosófico-teológica. In: **Revista Perspectiva Teológica**, n.1, v.48, p.163-182 (2016). Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3487/3586>. Acesso em: 16 ago. 2021.

FAITANIN, Paulo. Acepção teológica de pessoa me Tomás de Aquino. In: **Aquinate**, n.3, p. 47 – 58 (2006). Disponível em: <http://www.aquinate.com.br/textos/acepcao-teologica-de-pessoa-em-tomas-de-aquino/>. Acesso em: 03 fev. 2023.

FOUCAULT, Michel. **O que é iluminismo?** Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/iluminismo.pdf>. Acesso em 17 mar. 2021.

GAZOLLA, Rachel. O “realismo” platônico: uma resposta possível no Fédon ou sobre a imortalidade da alma. In: **Revista Letras Clássicas**, n. 2, p. 127-140. São Paulo: Editora da USP, 1998. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/73734/77400>. Acesso em: 11 nov. 2021.

GESCHÉ, Adolphe. **Notas: Société théologique de Louvain**, 110 (2003).

GOTO, Tommy Akira; QUEIROZ, Bruno dos Santos. A filosofia da Religião de Michel Henry como uma “Fenomenologia Radical da Religião”. In: **Quadranti – Revista Internazionali di Filosofia Contemporanea**, v.8, n.1-2, p.262-292. (2020).

GROSSI, Esther. A contribuição da psicologia na educação. In: **Em Aberto: Contribuições das Ciências Humanas para a educação: a psicologia**, v. 9, n. 48, p.45-50. (1990). Disponível em: <http://emaberto.inep.gov.br/ojs3/index.php/emaberto/article/view/2111/1850>. Acesso em: 18 jan. 2021.

HAKER, Hille. O corpo perfeito: as utopias da biomedicina. **Concilium**, Petrópolis, v.2, n.295, p.8-18, 2002.

KRUGER, Michael J. The Definition of the Term “Canon”: Exclusive or Multi-dimensional? **Tyndale Bulletin**, 63 (2012) 1-20.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. Humanismo hoje: tradição e missão. In: **Revista Síntese**, 28, (92), p.157-168 (2001). Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/553/976>. Acesso em 07 jul. 2020.

LORENZ, Hendrik. Ancient Theories of Soul. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edward N. Zalta (ed.). 2009. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>. Acesso em: 11 de Jan. 2023.

MARTINS, Rafael Ferreira. A bifurcação da natureza: história, exemplificação, definição e crítica na filosofia whiteheadiana. In: **RECIMA21 - Revista Científica Multidisciplinar**, v.2, n.4, 2021 – ISSN 2675-6218. Disponível em: <https://www.recima21.com.br/index.php/recima21/article/view/224/234>. Acesso em 09 ago. 2021.

MITCHAM, Carl. Types of Technology. In: **Research in Philosophy & Technology**, Vol. 1, 1978, 229-294. Disponível em: <http://www.compilerpress.ca/Competitiveness/Anno/Anno%20Mitcham%20Types%20of%20Tech%201978.htm>. Acesso em: 19 de Jan. 2023.

MORE, MAX. On Becoming Post human. **Extropian Journal**, 1994.

OLIVEIRA, Fátima Régis de. Ficção científica: uma narrativa da subjetividade homem-máquina. In: **Revista Contracampo** (Revista do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense – UFF), n.9, 2003 – ISSN: 2238-2577. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/contracampo/article/view/17364/11001>. Acesso em: 30 de nov. 2021.

POSSENTI, Vittorio. Transcendência imanente: sobre a relação entre Deus e o mundo. In: **Revista Síntese**, Belo Horizonte, v.34, n.110, 2007. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/161>. Acesso em: 20 de Jun. 2022.

ROSA, Gabriel Artur Marra, SANTOS, Benedito Rodrigues dos; FALEIROS, Vicente de Paula; Opacidade das fronteiras entre real e virtual na perspectiva dos usuários do Facebook. **Psicologia USP**, vol. 27, n.02, 2016, p.263-272. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3051/305146816013.pdf>. Acesso em: 05 de jul. 2021.

RÜDIGER, F. Breve história do pós-humanismo: elementos de genealogia e criticismo. **E-Compós**, [S. l.], v. 8, 2007. DOI: 10.30962/ec.145. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/145>. Acesso em: 5 jan. 2022.

SANTAELLA, Lucia. Cultura Tecnológica e o corpo cibernético. In: **Margem 8: Tecnologia e Cultura**, n. 8, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1998.

SILVA, Luís Henrique Eloy. A Leitura Canônica do texto bíblico à luz de seu *medium hermeneuticum* e de seu escopo soteriológico. In: **Didaskalia** (Lisboa), v. 44, p. 105-121, 2014.

VARGAS, Walterson José. A Forma e a Função do Gênero Literário em Santo Agostinho, especialmente do Gênero Homilético nos “*iohannis evangelium tractatus*”. **Revista de cultura teológica**, v.16, n. 63, p. 149-171, (2008). Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/viewFile/15618/11647>. Acesso em: 30 jul. 2020.

DISSERTAÇÕES E TESES

BARBOSA, Fabrício Veliq. A relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé no pensamento de Joseph Ratzinger. **Dissertação (mestrado)** – Faculdade Jesuíta de

Filosofia e Teologia (FAJE), Departamento de Teologia, 2014. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/a-relacao-entre-o-jesus-historico-e-o-cristo-da-fe-no-pensamento-de-joseph-ratzinger/>. Acesso em: 07 jun. 2023.

COUTINHO, João Pereira. Política e Perfeição: um Estudo sobre o Pluralismo de Edmund Burke e Isaiah Berlin. **Tese (doutorado)** – Universidade Católica Portuguesa (UCP), Instituto de Estudos Políticos, 2008.

SILVA, Emerson da. Religião e Esfera Pública na Sociedade Pós-secular: o diálogo entre religião e razão em Jürgen Habermas. **Dissertação (mestrado)** – Universidade Católica de Pernambuco, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, 2018. Disponível em: http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/1104/5/emerso_silva.pdf. Acesso em: 04 abr. 2021.

FRANCO, Pedro Damazio de Barroso. Mitologia e ideologia: contribuições de Eric Voegelin à ciência da história e da política. **Dissertação (mestrado)** – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), Departamento de História, 2019. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/39020/39020.PDF>. Acesso em: 20 abr. 2020.

LIMA, Rodrigo José de. Sobre o uso da matemática na Física segundo Tomás de Aquino: possibilidades e limites de uma descrição matemática do mundo. **Dissertação (mestrado)** – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH), 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/25387?mode=full>. Acesso em: 03 fev. 2023.

MEUDAL, A.-M. Le merveilleux littéraire au cinéma: Alice au pays des merveilles. **Dissertação (Mestrado)**, Université du Maine, Le Mans, 2005.

MISSAGGIA, Juliana Oliveira. Redução, Intencionalidade, Mundo: a fenomenologia Husserliana como superação da oposição entre Realismo e Idealismo. **Tese (doutorado)** – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), Departamento de Filosofia, 2015. Disponível em: <https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/7480/1/000472472-Texto%2bCompleto-0.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2021.

MORAIS, Carlos Willians Jaques. Kant e Habermas: a relação sujeito-objeto e a construção do conhecimento. **Dissertação (Mestrado)** – Universidade Estadual Paulista, Departamento de Educação, 2006. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/96368/morais_cwj_me_mar.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 04 mai. 2021.

NETO, Ricardo Borgatti. Perspectivas da complexidade aplicadas à gestão de empresas. **Tese (Doutorado)** – Universidade de São Paulo, Escola Politécnica, Departamento de Engenharia de Produção, 2007. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/3/3136/tde-03062008-100514/en.php>. Acesso em: 12 de Jan. de 2023.

ARTIGOS EM SITES / SITES:

An open Letter to the United Nations Convention on Certain Conventional Weapons. Disponível em: <https://futureoflife.org/open-letter/autonomous-weapons-open-letter-2017/>. Acesso em: 29 de Nov. de 2022.

BUSH, G.H.W. Presidential Proclamation 6158. In: **Project on the Decade of the Brain**. 1990. Disponível em: www.loc.gov/loc/brain/proclaim.html. Acesso em: 23 mar. 2021.

CARRASCO-BARRIGA, Manuel D. A experiência mais bonita da física quântica. In: **BBC News Brasil**. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-59739367#:~:text=O%20experimento%20das%20duas%20fendas%20para%20luz&text=O%20experimento%20das%20duas%20fendas%20%C3%A9%20uma%20exper%C3%Aancia%20realizada%20no,luz%20era%20composta%20por%20part%C3%ADculas>. Acesso em: 04 de Jan. 2023.

EXTROPY.ORG: <http://www.extropy.org/>. Acesso em 18 de Ago. de 2021.

FREYERMUTH, Gundolf. S. Die Avantgarde der Evolution. Die Extropianer. In: **Telepolis**, 1996. Disponível em: <https://www.heise.de/tp/features/Die-Avantgarde-der-Evolution-3412559.html>. Acesso em: 18 de Ago. de 2021.

GEBRU, Timnit; BENDER, Emily M (et al.) “Papagaios Estocásticos”: o pedido de moratório para a IA e os riscos em jogo. In: **IHU/UNISSINOS**, 2023. Disponível em: <https://www.ihu.unissinos.br/categorias/627588-papagaios-estocasticos-o-pedido-de-moratoria-para-a-ia-e-os-riscos-em-jogo>. Acesso: 02 de mai. 2023.

INCIPIENT POST HUMAN: <http://www.incipientposthuman.com/immortal.htm>. Acesso em 10 de Jul.2021.

MORAVEC, H. Die Evolution postbiologischen Lebens. In: **Telepolis**, 1996. Disponível em: <https://www.heise.de/tp/features/Die-Evolution-postbiologischen-Lebens-3445847.html>. Acesso em: 18 de Ago. de 2021.

MORE, Max. The Extropian Principles 3.0 – **a Transhumanist Declaration** (1998). Disponível em: https://mrob.com/pub/religion/extro_prin.html. Acesso em: 18 de Ago. de 2021.

MUNOZ-LÓPES, Francisco; FERNÁNDEZ, Francisco Pérez. O que aconteceu com o gato filosófico de Schrödinger, a experiência mais famosa da física quântica. In: **BBC News Brasil**. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-59740905>. Acesso em: 04 de Jan. 2023.

Pause Giant AI Experiments: An Open Letter. Disponível em: <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/>. Acesso em: 02 de mai. 2023.

DOCUMENTOS:

CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997.

Declaração Transhumanista. Disponível em: <https://universoracionalista.org/declaracao-transhumanista/>. Acesso em: 05 de Jan. de 2022.

PAPA JOÃO PAULO II. **Discurso aos participantes do IX Congresso Tomístico Internacional**, n. 2. Cidade do Vaticano, 29 de setembro de 1990.

ARTIGOS EM JORNAIS

KURZWEIL, Raymond. Ser Humano versão 2.0, in: Caderno Mais. **Folha de São Paulo**, São Paulo, domingo 23 de março de 2003. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2303200304.htm>. Acesso em: 05 de Jan. de 2022.

“O novo zoológico do homem”, 1999: Folha de São Paulo, **Caderno “Mais!”**, 10 de outubro. Disponível em: Acesso em: 07 de Jul. de 2021.

Robô Sophia: “Os humanos são as criaturas mais criativas do planeta, mas também as mais destrutivas”. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/06/tecnologia/1523047970_882290.html. Acesso em: 29 de Nov. de 2022.

VÍDEOS

OLIVEIRA, Luiz Alberto de. **A redefinição do humano: impactos da tecnologia.** Youtube, 22 mar. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8zCMv9IsBul&ab_channel=institutocpfl. Acesso em: 07 de Jun. de 2023.

PONDÉ, Luiz Felipe. **O limite entre o homem e a máquina.** Youtube, 25 out. 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XQtQRWEHfm4&ab_channel=Territ%C3%B3rioConhecimento. Acesso em: 02 de Jun. de 20