

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA – FATEO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA**

OSCAR ROBERTO CHEMELLO

**RESSURREIÇÃO DA CARNE:
SALVAÇÃO PARA AS (DE)FORMAÇÕES
DO CORPO EM TEMPOS
DE PÓS-HUMANO**

Prof.: Dr. Luiz Carlos Susin

Orientador

Porto Alegre
2010

OSCAR ROBERTO CHEMELLO

A RESSURREIÇÃO DA CARNE: SALVAÇÃO PARA AS
(DE)FORMAÇÕES
DO CORPO EM TEMPOS DE PÓS-HUMANO

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Dr. Luiz Carlos Susin

Porto Alegre
2010

OSCAR ROBERTO CHEMELLO

A RESSURREIÇÃO DA CARNE: SALVAÇÃO PARA AS
(DE)FORMAÇÕES
DO CORPO EM TEMPOS DE PÓS-HUMANO

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Dr. Luiz Carlos Susin

BANCA EXAMINARORA

Aprovada em 16 de dezembro de 2010 , pela Comissão Examinadora

Luiz Carlos Susin
(Orientador)

Nythamar H. F. de Oliveira Jr.

José Roque Junge

RESUMO

O tema da dissertação de mestrado apresentada pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul é a “Ressurreição da carne: esperança para as (de)formações do corpo em tempos de pós-humano. O ambiente criado pelas inovações tecnológicas causa uma mutação profunda no conceito de humanismo e em todas as dimensões do ser humano. A tecnologia mais que instrumentos para a auxiliar na vida humana, forma uma nova antropologia que está em grande debate ético na atualidades. As tecnologias virtuais, as comunicações aceleradas, formas artificiais de reprodução e manutenção da vida, as novas relações sociais e políticas, a clonagem, as descobertas e manipulações do genoma, desenvolvimento da robótica faz o ser humano repensar seus conceitos. Particularmente aborda-se a atuação da tecnologia no corpo humano. O corpo, neste ambiente, está no fio divisor entre o aperfeiçoamento e potencialização de suas capacidades e o risco e na sua objetivação e dominação indiscriminada. A tecnologia possibilita o ser humano modificar profundamente seu corpo, sua estrutura, afastar-se e dominar seu corpo biológico, vencer as limitações, as deficiências, as doenças e mesmo a mortalidade. A tecnologia tem uma proposta de salvação para o corpo humano. O novo corpo performático, híbrido e tecnologizado resulta num movimento filosófico que pode-se chamar de pós-humano. O novo corpo resulta o humanismo híbrido da tecnologia e do metal com o humano carnal. A religião cristã, por causa da encarnação de Jesus num corpo humano, interessa-se pelo debate sobre a corporeidade na tecnologia. A pesquisa quer compreender as implicações teológicas e éticas da nova antropologia. Percebe-se que a tecnologia também causa deformações no corpo, condenações aos corpos frágeis e vulneráveis. Com leituras de autores que refletem sobre o pós-humanismo como Lucia Santaella, Adauto Novaes e teólogos como Juan Luis de la Peña e Jürgen Moltmann confronta-se modelos de salvação tecnológicas e teológicas e suas consequências práticas para o viver humano. A esperança na salvação divina é uma alternativa para o debate difícil que se apresenta, e ajuda para fortalecer a ação criativa do ser humano sobre a natureza, mas reforça a responsabilidade e o cuidado devidos ao corpo humano.

Palavras-chave: Ressurreição da carne, biotecnologia, pós-humano, salvação, esperança, antropologia.

ABSTRACT

The theme of the essay proposed by *Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul* is "Resurrection of the flesh: hope for the (de) formations of the bio-cybernetic body". The environment created by technological innovations causes a profound change in the concept of humanism and in all dimensions of the human being. More than simply tools to assist human life, technology develops a new anthropology, a subject that has created intense ethical debate in the present time. Virtual technologies, accelerated communications, forms of artificial insemination and maintenance of life, new social and political relations, cloning, discoveries, genome manipulations, and development of robotics makes the human being rethink their concepts. It is particularly addressed the role of technology in the human body. In this environment, the body is in the dividing threshold between improvement and enhancement of its capacities and risk, and its objectification and indiscriminate domination. Technology allows the human being to profoundly change the body and its structure, stand back and master it, overcome limitations, disabilities, diseases and even mortality. Technology brings forward a proposal of salvation for the human body. The new performing body, hybrid and technologized, is the result of a philosophical movement that can be called post-human. The new body is the outcome of the hybrid humanism of technology and metal associated with human flesh. Because of Jesus' incarnation in a human body, the Christian religion has a special interest in corporeal technology. The research seeks to understand the theological and ethical implications of the new anthropology. It is noticed that technology may also cause deformations in the body, as well as condemnation of fragile and vulnerable bodies. Through readings of authors who reflect on post-humanism, such as Lucia Santaella, Adauto Novaes and theologians such as Juan Luis de la Peña and Jürgen Moltmann, models of technological and theological salvation and their practical consequences for human living are come face to face. The hope in divine salvation comes as an alternative to this debate and helps to strengthen the creative action of human beings on nature, while enhancing the responsibility and care to the human body.

Key-Words: Resurrection of the flesh, biotechnology, post-human, salvation, hope, anthropology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 O CORPO NO CONTEXTO BIOTECNOLÓGICO: TEMPOS DE PÓS-HUMANO?	14
1.1 UMA HERMENÊUTICA DO CORPO: DIVERSAS PAISAGENS DO IMAGINÁRIO CORPÓREO.....	18
1.1.1 Dualismos antropológicos: lutas e reducionismos.....	18
1.1.2 Corpos simbólicos: segunda pele da carne.....	23
1.1.3 O corpo: suspeitas e reivindicações.....	25
1.2 TECNOTEOLOGIA: ENTRE A SALVAÇÃO E A CONDENAÇÃO DO CORPO.....	28
1.2.1 Ser humano: naturalmente artificial.....	29
1.2.2 A salvação tecnológica.....	34
1.3 ANTROPOLOGIA DO CIBORGUE.....	37
1.3.1 Da mitologia ao cinema: ideologia do ciborgue.....	40
1.3.2 “Somos todos ciborgues”: viva o pós-humano!.....	42
1.3.3 Ameaça pós- risco de extinção humana.....	47
1.4 PÓS-HUMANO EM DEBATE.....	54
2 RESSURREIÇÃO DA CARNE: SALVAÇÃO PARA O CORPO BIOCIBERNÉTICO	61
2.1 O CORPO HUMANO NA CRIAÇÃO.....	64
2.1.1 Os termos bíblicos para a criação do ser humano.....	65
2.1.2 O ser humano: corpo e alma.....	68
2.1.3 A vocação humana: ser de linguagem, transcendência e cultura.....	70
2.1.4 A vulnerabilidade humana: fonte de cuidado e salvação.....	73
2.2 JESUS CRISTO: SENHOR DO CORPO E DA RESSURREIÇÃO.....	76
2.2.1 Encarnação: caminho redentor do corpo humano.....	77
2.2.2 A ressurreição de Jesus: primícias da nova criação.....	82
2.3 A RESSURREIÇÃO DA CARNE: EIXO DA SALVAÇÃO.....	87
2.3.1 A relação entre ressurreição dos mortos e da carne.....	88
2.3.2 A ressurreição da carne: esperança para o ser humano.....	90
2.4 CRER NA RESSURREIÇÃO EM TEMPOS BIOTECNOLÓGICOS.....	96
2.4.1 Tempos tecnológicos: em busca de linguagem.....	97
2.4.2 Salvar as salvaçãoes: reconciliação entre graça e potencial humano.....	98
2.4.3 Pensar a morte: castigo ou dom divino?.....	101
2.4.4 O corpo: canteiro da redenção.....	104
CONCLUSÃO	107
REFERÊNCIAS	112

INTRODUÇÃO

Basta observar com atenção os noticiários, as reportagens publicadas nas mais diversas revistas, científicas ou não, para perceber que algo está diferente na humanidade. As reportagens mostram o descobrimento do código genético, a clonagem, os tratamentos e os remédios que prolongam a vida das pessoas, além de equipamentos médicos que vasculham o corpo humano em busca de imperfeições. No campo tecnológico, há robôs mais aperfeiçoados e que se assemelham a humanos, na sua interatividade com o meio em que habitam. A cada publicação, novas surpresas ganham os noticiários, revelando a rapidez das inovações tecnológicas. Ou até, pode-se dizer que não existem mais surpresas na inovação tecnológica. Já faz parte do cotidiano da nossa consciência que uma nova tecnologia apareça no mercado substituindo um equipamento recém-lançado.

Em outros campos de revistas e livros, que tratam de moda ou comportamento, também aparece a cultura do corpo perfeito. São as mais diversas formas de dietas, exercícios físicos para manter a máquina do corpo humano sempre ativa e saudável. O corpo não pode parar nunca, deve ser sempre movimentado, fortalecido e jovem. Toma conta da cultura o pavor pelo corpo envelhecido ou doente, com defeitos, marcas da idade. O corpo perfeito é o critério para a satisfação das necessidades humanas.

No cinema ou em feiras tecnológicas, as imagens futuristas, inimagináveis até há pouco tempo, iniciam o tempo do fim da estranheza na vida humana. As máquinas, os robôs, as próteses e a hibridização do homem com a máquina formam um cenário que está modificando o conceito tradicional de humanismo. Metais e fios acoplados à carne humana afastaram do homem a ideia de naturalidade corpórea. A imaginação de construir seres híbridos, homens e mulheres mais poderosos, com equipamentos no corpo, toma forma material na evolução tecnológica. Seres que fogem da pura naturalidade corpórea começam a habitar o mesmo espaço com o ser humano natural.

Esse cenário evidencia que o ser humano passa por um processo de reinvenção do seu conceito de humanidade. A tecnologia gera a reinvenção dos conceitos tradicionais de humanidade. As modificações no corpo humano alteram toda uma elaboração conceitual de ser humano, moral, relações sociais, de gênero e soteriológicas. A tendência valorativa do

corpo é encantadora, pois oferece bem-estar e satisfação da pessoa consigo mesma. É uma busca pela superação da fraqueza e da dor, que compõe o ser humano, mas que o agride na necessidade humana de saúde perfeita. A racionalidade humana parece ter encontrado o caminho de plenificação do potencial humano e eliminação das imperfeições. Atira-se “de cabeça” na esperança de, enfim, conquistar a perfeição do corpo humano.

O trabalho que ora se apresenta quer refletir sobre o contexto histórico das inovações e interferências que a tecnologia altera na Antropologia. O poder tecnológico promoveu uma releitura da própria evolução técnica ao longo dos tempos e de sua importância fundamental para o processo de humanização. Desde a criação de instrumentos rudimentares como pedras, machados, galhos de árvores, passando por equipamentos mecânicos ou a vapor, a técnica evoluiu para o aperfeiçoamento humano, mas também foi agente influenciador na forma de pensar humana. A técnica é produto/objeto, e sujeito/produtor de novos humanismos. É assim que, nesse contexto, a tecnologia passa por uma qualificação inédita: de sua interação com o organismo vivo; de manipular a estrutura humana; unir-se à carne, formando o ciborgue, homem/máquina... e nasce uma nova humanidade. As novas características da atualidade são de transformações profundas na forma de vida dos seres humanos. A mudança, influenciada de forma particular pela tecnologia, recebe uma nomenclatura, embora ainda indefinida, de pós-humanidade.

O contexto biotecnológico é extremamente amplo e complexo. Abrange as dimensões humanas e refaz as noções e os conceitos. As relações sociais são transformadas pela rapidez dos meios de comunicação; as relações familiares e de gênero e a formação da sexualidade passam por mutações devido ao domínio e afastamento do corpo biológico. O corpo já não é fator determinante para a personalidade e a sexualidade. As relações políticas levam em consideração o prolongamento da vida humana, o que faz pensar na sustentabilidade dos aposentados, em número maior e com mais expectativa de vida. Políticas internacionais são desenvolvidas para que os países possam ter leis comuns para refletir sobre os riscos da Biotecnologia, que afeta toda a humanidade: clonagem, alimentos transgênicos, distribuição das conquistas tecnológicas com povos empobrecidos.

Nesse leque de temas, a pesquisa aborda de forma mais especial o pensamento salvacionista, exercido pela tecnologia, para curar o corpo humano de suas enfermidades. O pós-humanismo fez despertar a interpretação da importância da técnica para nosso processo

de humanização. A técnica é fundamental para o desenvolvimento da vida humana e sua sustentação sobre a natureza. O ser humano, como ser frágil biologicamente, desprovido de meios próprios para sua sobrevivência, como acontece com os animais, é o ser que precisa da técnica para vencer os meios hostis a sua vida. A técnica manteve a vida humana possível sobre a natureza e foi elemento indispensável de elaboração de diversos humanismos ao longo do tempo. Pela sua importância, a técnica ganha ares religiosos: atribui-se à tecnologia propriedades soteriológicas e apocalípticas.

O tema desenvolvido pesquisa sobre a mentalidade, operacionalidade e as consequências da Biotecnologia para o ser humano. Frente ao corpo humano mortal e frágil, com imperfeições, doenças e limitações físicas das mais diversas: membros do corpo, audição, visão, problemas genéticos, cardíacos, e uma infinidade de riscos que a vida atravessa por causa da precariedade da vida, a tecnologia oferece cada vez mais meios de sanar estas enfermidades. O poder tecnológico está formatando uma humanidade, que se percebe está conseguindo vencer sua vulnerabilidade. É a novidade do nosso tempo: ter o poder de dominar e manipular a vida humana. A capacidade de vencer a dor, a morte, de manipular os segredos genéticos da vida humana, de dominar o corpo possibilita a transição para uma nova forma de pensar o humanismo.

Em contrapartida, a teologia cristã aponta para a força de Deus que atua sobre a vida humana para vencer o poder da morte. A Teologia não reprime os processos de humanização, mas acrescenta a dinâmica divina nos processos humanos. A providência divina atua com seu espírito na dinâmica da vida humana e, no fim dos tempos, com a transfiguração da criação na nova criação. A fé cristã afirma que a salvação vem de Deus pela encarnação e páscoa de Jesus Cristo na força do Espírito Santo. Na encarnação, já temos o início da salvação; na ressurreição, a esperança da nossa ressurreição. O corpo frágil do ser humano recebe a salvação pelo espírito que habita o corpo frágil e mortal de Jesus Cristo.

Ocorre a aproximação e o afastamento dessas concepções no contexto biotecnológico. Quem pode salvar o corpo humano mortal e fragilizado? O domínio tecnológico com seu poder de curar as enfermidades ou a esperança futura da ressurreição? A esperança humana está no progresso tecnológico ou em Deus? O desenvolvimento permite perceber que cada conceito de salvação (tecnológico ou divino) traz a formação de uma antropologia. Trata-se de conceitos de salvação e de humanização. Quais são as consequências em apostar nas

promessas tecnológicas ou nas promessas divinas, para a organização da vida humana, para a forma de encarar a vida e a morte? Seguindo linhas salvacionistas diferentes, como atuo sobre meu corpo?

A confiança na tecnologia gera modificações na reflexão humanista, modifica comportamentos, ações, políticas, bem como a confiança na ressurreição, na salvação divina também produz influência na formação do humanismo. Assim dialoga-se com as influências de que a esperança, na tecnologia e na ressurreição, resulta em comportamentos humanos com o próprio corpo, com a vida, com o morrer, com sua saúde, etc. Desenvolvem-se pontos positivos e negativos; aproximações e afastamentos da relação entre tecnologia e religião.

Para dialogar com a esperança tecnológica, escolheu-se o tema da ressurreição da carne, esperança fundamentada na ressurreição de Jesus, que alarga seu espírito glorificador para o ser humano. A *carne* designa a pessoa integral e não apenas uma dimensão biológica do ser humano. Parte-se da afirmação do Credo cristão da ressurreição da carne. Em tempos difíceis de compreender o que significa a corporeidade para a vida do ser humano, a antropologia bíblica trata do termo *carne*, ajuda a meditar sobre a importância do corpo para a vida, para a ciência e para Deus. O evento escatológico da ressurreição pode resultar numa alternativa antropológica e fator de construção de uma antropologia que consiga credibilidade no diálogo com a Ciência. Ela deve afirmar a dignidade humana, a busca de solução para suas debilidades respeitando os limites necessários para que a biotecnologia não atrepele a sacralidade do corpo.

O tema delimita-se na esperança que a ressurreição traz para a vida do ser humano e suas consequências para seu viver. Deixam-se de lado questões particulares da escatologia: o momento da ressurreição, logo após a morte ou na *Parusia*; a ressurreição histórica de Jesus ou apenas teofânica; e outras questões que podem surgir não dizem respeito ao tema proposto. Busca-se a antropologia bíblica sobre o corpo, para fundamentar a correta noção de ressurreição do corpo. A visão integral de corpo e alma contrapõe-se à antropologia dualista de determinadas filosofias. A antropologia cristã impede a desvalorização ou divinização do corpo, o que acontece nas tendências do pós-humano.

A Ressurreição da Carne revela que Deus salva o ser humano na sua fraqueza, na mortalidade e integralidade da vida. A salvação acontece pela carne; salva a integridade da

vida. Isso ilumina a crítica dessa característica ocidental de dualismos que privilegia a alma em detrimento do corpo. As biotecnologias correm o risco de manipular o corpo como sendo mais um objeto de pesquisa e domínio humano. O corpo, está no banco dos réus, por sua fraqueza, vulnerabilidade, causa de doenças e do pecado. A proposta que emancipa o ser humano do seu corpo constrói-se, fabrica o seu corpo sem os limites éticos inerentes à dignidade corpórea. O ser humano que faz a sua existência a partir de si mesmo, totalmente responsável pela sua salvação, busca aprimorar-se sempre no caminho da perfeição terrena. O pensamento teológico propõe a revisão de alguns conceitos basilares no contexto biotecnológico.

O tema torna-se relevante por situações problemáticas que surgem com o progresso biotecnológico. O corpo é um *lugar* de debate ético na atualidade. O debate intenso sobre a clonagem de seres humanos, sua manipulação genética, a dignidade inerente do ser humano são pontos de discussão sobre os limites da ação sobre o próprio humano. A modificação no corpo resultou no questionamento sobre o humano e seu futuro. O pós-humanismo está na linha divisória entre o aprimoramento do ser humano pela técnica e no risco de extinção do ser humano. O que dizer sobre o futuro da humanidade? Ainda podemos ser humanos? Esse é um debate que, nas entrelinhas do encantamento das promessas do progresso, não pode isentar-se de discutir com toda a humanidade sobre os próprios limites da vida humana. Por mais realizações e benefícios, surgem questões importantes para a ética, que precisam ser levadas em consideração para o próprio bem da pesquisa científica. Fazer ciência inclui a justa medida sobre suas conquistas.

A motivação da pesquisa surge das perguntas inquietantes entre o pensamento cristão e o progresso tecnológico. A tecnologia e o momento atual não devem ser demonizados; pensa-se em mais um momento importante da História humana, de grandes mutações é verdade, mas de luzes e enormes conquistas para a felicidade humana; é poder legitimar teologicamente esse assumir humano da construção, da responsabilidade em administrar a criação de Deus. Empolga também a discussão sobre temas polêmicos que perpassam esse ambiente, a necessidade de uma ética que responda aos novos desafios da tecnologia. São tantas perguntas, que, num trabalho delimitado de mestrado, nem todas são indicadas, mas que inquietam pelo confronto com o ensinamento cristão. Que corpo realmente é salvo? O que falar da lei natural? O corpo pode receber da religião a defesa de uma dignidade inerente, que, pelas leis biológicas e naturais, é fonte de limites para as ciências. Desde casais e suas dúvi-

das sobre métodos anticoncepcionais e reprodução artificial, até o risco de um apocalipse tecnológico, é um terreno fértil para um debate que não tem data para se resolver. As discussões sobre a vida humana, o preciso dom e meta salvífica de Deus, está no centro do debate. A vida, por ser tão preciosa, deve fazer com que a Teologia se ocupe em compreender o que significa falar de vida humana nestes tempos. Para a Teologia e a pastoral, é um assunto candente tratar da saúde do ser humano.

Para desenvolver esse tema, estruturaram-se duas partes interligadas. A primeira parte busca compreender elementos de identificação do surgimento do pós-humano. A pesquisa procurou contar com livros e revistas, os mais recentes possíveis, para trazer as últimas novidades da discussão sobre o pós-humano. Destacam-se autores como Lucia Santaela, com as obras: *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*; *Corpo e comunicação: sintoma da cultura*. Outro autor, Adauto Novaes, organizou livros com diversos autores, que tratam da mudança corporal de nosso tempo. Os livros *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações* e *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo* retratam a plasticidade do corpo humano entre suas *performances*, mutações e obsolescências. Do filósofo Dominique Lecourt: *Humano pós-humano: a técnica e a vida*, e de Gottfried Brakemeier: *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*, contribuem para entender a linguagem religiosa da tecnologia, entre a redenção e o apocalipse da tecnologia. Todos contribuíram muito para motivar e refletir sobre o círculo de debates na Unisinos quanto ao tema da pós-humanidade.

Entre outros livros e revistas, fez-se uma pesquisa de comparação dos textos para redigir uma síntese dos tópicos do pós-humano e sua filosofia de tratar o corpo. O corpo foi revisitado nas suas interpretações que surgem ao longo da História. Sua hermenêutica, os dualismos entre corpo e alma; o corpo e seu pessimismo, como lugar de pecado e fonte de morte; o corpo que está insatisfeito com a manipulação, que revela e “reclama” sua dignidade. Aborda-se a relação fundamental entre a técnica/tecnologia/Biotecnologia com o corpo. A vida humana sempre esteve diretamente necessitada do artificial para a sobrevivência e o aperfeiçoamento. A primeira parte conclui com pontos de debate ético sobre o pós-humano.

A segunda parte traz a iluminação bíblico-teológica para posicionar-se frente às inovações tecnológicas. Para esse confronto, elegeu-se o teólogo alemão Jürgen Moltmann com os livros *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente* e *Deus na cria-*

ção: *doutrina ecológica da criação*, para buscar a antropologia integral da visão judaico-cristã e evitar o dualismo grego da obsolescência do corpo. A Ciência trabalha muito com a visão dual do ser humano e, para compreender a ética cristã e sua soteriologia, necessita da correta antropologia integral. E o espanhol Juan Luis Ruiz de la Peña, em *La pascua de la creación*, apresenta o tema da ressurreição dos mortos e a nova criação, como iniciativa e dom divino. Auxilia para meditar sobre a ressurreição como esperança para o ser humano mortal. A tecnologia não abarca toda a expectativa de vida do ser humano, sendo que a escatologia formata a esperança e um modo de comportamento saudável perante as promessas e os riscos da tecnologia. Contribui muito o livro *Imagem de Dios: antropologia teológica fundamental*, para reforçar a unidade do ser humano entre corpo e alma. A segunda parte busca fundamentar a visão de corpo na criação de Deus, sendo a integralidade entre corpo e alma fundamental para compreender a ressurreição da carne. O corpo de Jesus Cristo, encarnado e ressuscitado, no seu corpo oferece a salvação para o corpo humano. Também reflete-se sobre o dom da ressurreição para o ser humano. A ressurreição de Jesus estende a ressurreição sobre toda a humanidade, que vive na esperança do corpo glorificado, sendo o fim de toda a morte. A vitória sobre a morte, o pecado, a vulnerabilidade vem plenamente com a graça de Deus.

Por fim, o texto trata de pontos que podem ser repensados pela influência da esperança cristã para viver em meio a tantas conquistas tecnológicas. A fé na ressurreição se concretiza em atitudes peculiares de confiança diante da fraqueza humana; forma peculiar de enfrentar a mortalidade e o cuidado com o corpo, sem o seu endeuzamento ou a sua condenação.

O trabalho quer contribuir nesse momento de encruzilhada da História. O ser humano percebe-se no dilema do avanço responsável das tecnologias. Progredir na busca de soluções para potencializar nosso corpo, sem contrapor-se que a tecnologia volte-se contra o seu criador e nos extinguir. O futuro está incerto. Necessita de um amplo debate de toda a humanidade sobre seus conceitos, esperanças e busca de salvação. O corpo biológico fundamentou a ética até então; que ética e humanismo nasceram de nossos novos corpos cibernéticos

1 O CORPO NO CONTEXTO BIOTECNOLÓGICO: TEMPOS DE *PÓS-HUMANO*?

O corpo humano, no contexto da biotecnologia, começa a ser colocado no centro das reflexões contemporâneas e analisado nos seus aspectos biológicos, culturais e históricos. A interface da relação entre o ser humano e a tecnologia faz rever o local do corpo nas mais diferentes realidades culturais, para compreender seu significado em cada época. O poder tecnológico de modificação do corpo, em nosso tempo, é tão surpreendente, que está fazendo o ser humano olhar para seu corpo de um jeito diferente. O ser humano depara-se com algo ainda estranho, uma relação que parecia pacífica, mas revela-se extremamente complexa. O corpo se tornou objeto de estudo das ciências naturais, mas também das humanas, da cultura, da informática; aumentam as edições de livros e revistas sobre o corpo, que discutem como obter o corpo ideal, a melhor dieta, a melhor forma física, cirurgias, tatuagens, roupas, moda, pinturas, nova sexualidade e nova formação de identidade... uma infinidade de temas que colocam o corpo num bombardeio de assuntos. A humanidade busca compreender o corpo para poder compreender-se a si mesma.

Nessa busca, o corpo é colocado na esteira dos pensadores, para ser visto em todos os seus aspectos. Percebe-se primeiro que o corpo sempre esteve inscrito no processo de humanização, na formação cultural, social e religiosa. O ser humano sempre interferiu no seu corpo, inscrevendo nele uma forma cultural. “No corpo inscrevemos nossa experiência social, revelando nosso pertencimento”.¹ Falar sobre o corpo não é apenas tratar de sua carne, da dimensão biológica, mas de pensar o corpo como símbolo e expressão cultural existente. As impressões corporais como tatuagens, ritos de passagem, circuncisão, corpos crucificados ou mutilados expostos em praças públicas,² revelam que o corpo possui dimensões que ultrapassam sua carnalidade e expressam dimensões políticas, religiosas, que, desde os primórdios, foram alvo das mais diversas modificações.

¹ KEMP, K. *Corpo modificado, corpo livre?* São Paulo: Paulus, 2005. (Questões fundamentais do ser humano, 4), p. 5.

² Cf. BAVCAR, E. O corpo, espelho partido da história. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 175-180. O autor destaca que os corpos mutilados, enforcados ou punidos eram expostos com intenções sociais. Era para punir injustiças cometidas e servir de exemplo para que ninguém ousasse descumprir normas estabelecidas, nem se revoltasse contra governos ou insuflasse rebeliões. O corpo sofredor atinge a forma de conduta social.

A manipulação corpórea não é novidade dos tempos remotos, mas, na opinião de diversos autores, como Marzano- Parisoli, “o corpo humano jamais foi aparentemente tão *mimado* como hoje”.³ Nas diversas manipulações e atuações sobre o corpo, sofridas ao longo dos tempos, o modelo atual da cultura carrega uma obstinação na atenção dada ao corpo nunca vista. O corpo é tratado como alvo de um padrão de beleza e saúde que afeta cada vez mais as pessoas que buscam sua perfeição. Ocorre uma rejeição de toda fraqueza corpórea, vulnerabilidade, flacidez, doença, para poder atingir, com muito sacrifício e disciplina um corpo ideal, saudável e perfeito. O corpo simboliza toda a fraqueza e mortalidade da pessoa, e, nos padrões estéticos e de saúde, passou a ser combatido com as mais diversas tecnologias, farmacologias, academias e dietas, para vencer a mortalidade e manter a juventude. O ser humano, neste século XXI, inicia uma luta da pessoa para salvar-se do corpo mortal e frágil.

O fenômeno do culto ao corpo parte de um estágio em que o corpo é demonizado, escondido, fonte de vergonha e pecado e culmina com o corpo das academias e sua explosão de músculos, atingindo seu grau máximo de ilustração com a emergência e a multiplicidade das estratégias de *body-building*, as cirurgias estéticas, os implantes e a profusão de técnicas médicas, químicas, cosméticas e de vestuário.⁴

Homens e mulheres entregam-se de uma forma inédita aos padrões culturais e às manipulações do seu corpo. Ainda sem entrar nas questões políticas e de gênero, buscam atuar sobre seu corpo, para superar as deficiências da carne vulnerável. Graças aos grandes avanços biotecnológicos, o ser humano deseja alcançar a salvação para o corpo mortal. A busca de uma eterna juventude, seguir o modelo de um corpo ideal, constrói um novo imaginário para o corpo. Ele deixou de ser um elemento dado naturalmente, entregue ao acaso da natureza, sem possibilidades de mudanças na sua estrutura biológica e genética, para ser cada vez mais plástico e performático. O destino imutável da natureza é invertido pela ação de um poder tecnológico que faz o ser humano “reescrever” seu curso de vida. Outorgou para si o domínio do curso da sua vida.⁵

³ MARZANO-PARISOLI, M. M. *Pensar o corpo*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 23.

⁴ FONTES, M. Os percursos do corpo na cultura contemporânea. In: COUTO SOUZA, E.; GOELLNER VILODRE, S. (Org.). *Corpos mutantes: ensaio sobre novas (d)eficiências corporais*. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2009, p. 77.

⁵ Cf. PAIVA, L. L. Corpos amputados e protetizados: ‘naturalizando’ novas formas de habitar o corpo na. In: COUTO SOUZA, E.; GOELLNER VILODRE, S. (Org.). *Corpos mutantes: ensaio sobre novas (d)eficiências corporais*, p. 160.

Nesse sentido, homens e mulheres lotam academias e centros de cirurgia plástica para modificar seu corpo; corrigir as imperfeições geradas por uma natureza às vezes falha. Nas academias, tonificam o corpo, superando a ideia dos padrões de beleza antigos. Corpos sarados significam, agora, corpos saudáveis, perfeitos e dominados. Destaca-se a mulher que deixa de ter o corpo mais gordo, das imagens do Renascimento, ou do corpo sensível e frágil, para corpos musculosos, resultando numa nova identidade e padrão de beleza feminina. “Não se trata mais da imitação de Cristo, mas de imitação de Schwarzenegger. Não se aconselham mais exercícios espirituais, como os recomendados por Santo Inácio, mas exercícios em academias de musculação”.⁶

O corpo não pode mais estar entregue à naturalidade, para seguir seu curso natural de desenvolvimento. O corpo deixado ao natural representa um corpo desleixado, descuidado, entregue às paixões. Corpos manipulados representam pessoas disciplinadas, cuidadoras de si, e que, graças ao seu esforço, podem ser admiradas, amadas e felizes. Couto comenta da incidência da tecnologia no corpo, no século XXI, com o objetivo de libertar o corpo da pessoa das imperfeições, falhas e de tudo o que desagrade, para manter uma juventude vigorosa e feliz. O uso de tecnologias, medicamentos e manipulação genética serve para livrar a pessoa do peso mortal de sua carne.⁷

Em meio a tantos recursos para a remodelagem só é feio, fora de forma, flácido, enrugado e envelhecido quem quer, quem não se ama, não se cuida, não se pavoneia. O culto ao corpo se tornou um estilo de vida, mas de uma vida tecnocientífica. A promessa fascinante de um ganho suplementar de saúde, juventude e beleza conquistou um espaço inédito nos meios científicos e artísticos, na mídia, em todas as esferas do nosso cotidiano.⁸

A mudança radical é responsabilidade do ser humano, ao recriar seu próprio corpo, criado uma primeira vez “falho” e mortal por Deus. O corpo se torna objeto de uma reinvenção e um domínio prometêutico, que é capaz não apenas de modificar sua estrutura externa, mas alterar aquilo que era o seu lugar secreto _ seu código genético. Os genes podem ser corrigidos para evitar doenças futuras; aperfeiçoar as capacidades naturais, ou determinar

⁶ ROUANET, S. P. O homem-máquina hoje. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*, p. 54.

⁷ Cf. COUTO SOUZA, E. Uma estética para corpos mutantes. In: COUTO SOUZA, E.; GOELLNER VILODRE, S. (Org.). *Corpos mutantes: ensaio sobre novas (d)eficiências corporais*, p. 44.

⁸ *Ibidem*, p. 44.

a cor dos olhos, do cabelo, o sexo. Seja na dimensão externa do corpo, seja na interna, ele é cada vez mais plástico e dominável. O uso de próteses, marcapassos, óculos ou, na sua dimensão interior, com a atuação no código genético, o corpo é artificializado com intensidade nunca vista. O processo de naturalização do corpo artificial chama a atenção neste século. É cada vez mais natural o corpo ser artificial, na intenção de obter corpos com maior resposta aos nossos desejos de saúde perfeita e correção das falhas corpóreas. Segundo Couto, o sonho de potencializar o corpo humano, superar suas fraquezas é antigo, desde a mitologia, e chega aos nossos tempos com um grau de realização desse sonho, que chega a pensar na própria superação da morte.⁹

A interface do corpo com a tecnologia está produzindo um novo pensamento antropológico. Se sempre houve modificações técnicas externas, agora, com a tecnologia, as modificações abrangem a própria estrutura do corpo, que se relaciona de uma forma “acolhedora” às inovações tecnológicas. As tecnologias da informática, da robótica; as nanotecnologias provocam e desafiam a antropologia a repensar seus conceitos sobre o humanismo e a corporeidade. O corpo natural não está mais entregue a si mesmo, mas, num diálogo com a tecnologia, produz um ser humano híbrido. A carne e o metal conseguem relacionar-se harmonicamente. São duas realidades distintas que, agora, fazem parte de um novo corpo ciborgue, que gera uma nova antropologia e uma nova humanidade. A tecnologia provoca a reinvenção do humano. É um projeto tecnológico que promete uma nova forma de humanidade, sendo chamada por alguns de pós-humanismo; é a promessa de vencer as quedas da carne biológica e as atrocidades do humanismo ocidental. O desafio é pensar que futuro terá o humano com as intervenções tecnológicas.

Villaça mostra que o corpo não é neutro, vive, hoje, entre uma euforia prometeica e a tragédia de sua fragilidade. Fazer experiência corporal é viver as promessas das infinitas potencialidades do corpo e de sua finitude, dos sofrimentos e da morte. A tecnologia faz a humanidade perceber que o corpo é mutável, metafórico, “o corpo se multiplica”, recebe a intervenção, mas também expressa a cultura da época. Cada período histórico concebeu um

⁹ Cf. COUTO SOUZA, E. Uma estética para corpos mutantes. In: COUTO SOUZA, E.; GOELLNER VILODRE, S. (Org.). *Corpos mutantes: ensaio sobre novas (d)eficiências corporais*, p. 46-48.

imaginário corpóreo que nos ajuda hoje a compreender como o ser humano chegou a essa nova corporeidade nos tempos biotecnológicos.¹⁰

1.1 UMA HERMENÊUTICA DO CORPO: DIVERSAS PAISAGENS DO IMAGINÁRIO CORPÓREO

Aborda-se nesse primeiro capítulo as diferentes imagens que o ser humano realizou de sua corporeidade. Faz-se um estudo mostrando como o corpo foi sendo tratado na compreensão humana. Houve uma descoberta da corporeidade humana; o ser humano percebe que sua materialidade não é apenas carnal, mas o corpo possui a capacidade de expandir para além de sua matéria. O corpo é simbólico, expressão de sentimentos, da identidade de cada pessoa ou da forma de pensar da sociedade. O corpo seguiu caminhos de desprezo e suspeita da sua importância até momentos de hiper-valorização. No caminho da hermenêutica se descobre as diferentes paisagens sobre o corpo humano.

1.1.1 Dualismo antropológico: lutas e reducionismos

Recai sobre a filosofia ocidental uma suspeita ao seu caráter dualista. Essa concepção nasce desde a filosofia grega, estende raízes no Cristianismo e continua atuando no pensamento moderno e pós-moderno. O dualismo ocidental marca a primazia da alma para os gregos, da mente para os modernos ou da informação na era virtual, em relação à matéria, sendo o corpo desprezado e tratado como pesado à existência humana. Em cada tempo, encontra-se uma dificuldade de resolver o enigma do corpo. O dualismo antropológico vem legitimando a luta do ser humano contra a fraqueza e a vulnerabilidade corpórea.

Embora, encontram-se algumas vozes que se levantam para questionar os possíveis exageros desse dualismo ocidental. Steil quer desmistificar a ideia de que no ocidental existe a primazia da razão que fundamenta todo seu pensamento e o restante do mundo, como sen-

¹⁰ Cf. VILLAÇA, N. *Em pauta: corpo, globalização e novas tecnologias*. Rio de Janeiro: Mauad: CNPq, 1999, p. 19-24.

do o lugar de destaque para o corpo. Na opinião desse autor, o dualismo antropológico de corpo e alma não deve ser extremo, pois encontra-se valorização do corpo mesmo em textos platônicos. Na sua intenção de atacar a ideologia da supremacia ocidental civilizada, em relação ao Oriente primitivo e mítico, ele questiona a dicotomia entre mente e corpo, que foi imposta como uma forma de dominação e legitimação de explorações sobre outros povos não europeus. Diz o autor que o corpo sempre esteve presente no humanismo ocidental.¹¹

Reale também contribuiu para moderar o dualismo platônico que serve de base para o pensamento ocidental e para a própria ciência moderna. Analisando as obras platônicas, o autor confirma a primazia da alma sobre o corpo, mas não de forma absoluta. O corpo não foi apenas tratado como túmulo e prisão da alma, mas como projeto a ser realizado pelos “deuses criados”.¹²

No campo teológico, Nadeau questiona o dualismo encontrado no Cristianismo. Ele oferece um novo olhar sobre a relação alma/corpo. “Fundada na ressurreição e na encarnação, a tradição cristã talvez seja a que mais valor atribuiu ao corpo, criado, ressuscitado, determinante para a salvação e a relação com Deus”.¹³ Na verdade, a suspeita sobre o Cristianismo deve-se às fontes cartesianas e à herança metafísica grega, que contaminaram o olhar sobre o corpo. A ética estoica e sua promoção da ascese e mortificação do corpo, para que alma boa pudesse chegar até Deus, também mancharam a interpretação sobre o Cristianismo.¹⁴

¹¹ Cf. STEIL, C. A. Corpo e cultura: questões de antropologia cultural. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIA DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 50-59. O autor comenta que o corpo sempre esteve presente no pensamento ocidental: o corpo sagrado e intocável ou dissecado pela anatomia moderna; o corpo que serve para criar identidade, subjetividade, retirando o sujeito do anonimato do corpo social e mítico. As tatuagens e os ritos de passagem impressos no corpo serviram para dar identidade às pessoas, separando-as do corpo mitológico.

¹² Cf. REALE, G. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção filosofia), p. 16. Reale analisa as obras de Górgias, Fédon, Fedro, Timeu e Crátilo, para buscar um sentido mais completo sobre o dualismo platônico. No Fédon, n. 64-68, a purificação acontece com a separação da alma do corpo. O corpo aparece atrapalho para a busca da sabedoria. No Górgias, n. 492, encontramos que a verdadeira vida do filósofo é morrer, quando enfim encontramos a verdadeira vida liberta do corpo. Na sequência, n. 493, o corpo é a tumba, é a parte da alma onde ficam as paixões.

¹³ NADEAU, J.G. Dicotomia ou união da alma e do corpo? As origens da ambivalência do cristianismo em relação ao corpo. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 295, 2002, p. 63.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 64-65. No seu artigo, defende a valorização do corpo na história do Cristianismo e sua íntima ligação com a alma. O dualismo no Cristianismo é fruto das fontes gregas e cartesianas. O autor justifica que é pela união da alma/corpo, que o corpo foi tão cuidado no Cristianismo contra o pecado, pois a salvação da alma está ligada ao que acontece com o corpo. Se realmente ocorresse a dicotomia corpo/alma, não importaria o quanto o corpo estivesse no pecado, a alma sempre estaria salva.

Apesar dessas vozes, ainda recai sobre o Ocidente uma crítica violenta sobre a antropologia dualista, que configura a forma privilegiada do espírito sobre a matéria. A concepção dualista grega da imortalidade da alma, que se liberta do corpo na morte, para enfim viver a plena vida, fundamenta o projeto ocidental para a manipulação do corpo, visto com estranheza em sua mortalidade e vulnerabilidade. O corpo, na tendência contemporânea, assume a culpa pela vulnerabilidade humana que busca a salvação da pessoa pela utilização dos recursos tecnológicos. É a tendência platônica da imortalidade da alma, e a verdadeira vida está em libertar-se do corpo para refugiar-se na realidade perfeita e imaterial.¹⁵

O corpo tornou-se suma de mortalidade, de transitoriedade, de fraqueza. Dessa experiência cresceu a saudade pela salvação da alma do corpo. No mundo das possibilidades técnicas modernas, esta saudade originalmente religiosa foi traduzida no programa da superação das doenças, de prolongamento da vida humana e da construção de um organismo humano mais perfeito, criado através da introdução de máquinas no corpo e da ligação do cérebro ao computador.¹⁶

Viver dessa forma é a constante busca da imortalidade da alma e não a existência corpórea. A vida humana passa a ser considerada uma luta contra o corpo inferior, a mortificação das suas paixões, o domínio contra a mortalidade humana. A antropologia dualista da imortalidade da alma e a mortalidade do corpo funda raízes, para a desconfiança do Ocidente na dignidade do corpo. As realidades virtuais, a busca da saúde perfeita, a manipulação genética continuam a tendência grega de instrumentalização do corpo mortal. Continua-se com meios biotecnológicos e com o conceito de vida como libertação do túmulo carnal. O verdadeiro bombardeio sobre o corpo de remédios, cirurgias, modificação genética, academias, dietas e toda a domesticação representa novas roupagens para o desprezo do corpo.

Na esteira da antropologia ocidental, encontra-se um novo marco do dualismo que favorece a implantação do projeto biotecnológico. Em novas categorias, apresenta-se, na modernidade, a primazia do sujeito pensante em detrimento do corpo, como apenas uma extensão do sujeito. Com Descartes, marca-se uma transição da compreensão do mundo e do corpo. Nesse período, ocorre uma dessacralização do mundo e da natureza. Perde-se a visão sacramental da matéria, a presença divina na natureza para passar tudo ao domínio do ser

¹⁵ Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 353-354.

¹⁶ *Ibidem*, p. 354.

humano. Exorciza-se da natureza, do corpo a presença divina que torna quase intocável a manipulação da natureza para ser tudo entregue à reconstrução pela ação humana. O corpo desencantado é visto como máquina, que pode ser tratado sem pudores pela tecnologia que invade o corpo para refazê-lo.¹⁷

Na modernidade, nasce o ideal de que o ser humano poderá dominar tecnicamente a natureza e a sociedade. Nessa perspectiva, temos uma nova visão de corpo, bastante diferente daquela proposta pelos antigos, mas igualmente incompleta, quando o que está em jogo é a “completude” do ser humano.¹⁸

Descartes¹⁹ identifica a primazia do “eu pensante” sobre o corpo. Se para Platão importava a imortalidade da alma, continua na modernidade uma realidade abstrata, pensante, afastada do mundo material. A espiritualização do sujeito e o desprezo do corpo mantêm a lógica para a manipulação do corpo como máquina, pois tudo pode ser modificado e trocado.

Para Descartes, a alma é o Sujeito pessoal pensante para quem o corpo humano se apresenta diante de nós como uma coisa extensa não pensante, como aliás todos os outros objectos. Como objecto extenso não pensante o corpo humano é para ser visto como máquina, sobretudo como um mecanismo de relojoaria, desde logo as máquinas modernas. A alma é como um marinheiro com o corpo preso num navio, isto é, apenas accidental. [...] Eu sou um sujeito pensante e Eu tenho um corpo extenso. A redução do corpo humano como de todos os outros objectos a uma realidade extensa significa a sua mensurabilidade matemática. Cor, odor e olfato são apenas impressões subjetivas.²⁰

A transformação do corpo numa “máquina ruidosa” instiga a ciência a concertar os defeitos dessa máquina quando estraga. Sendo assim, órgãos podem ser substituídos, e pode-se ir mais a frente, e dizer que o próprio ser humano pode ser substituído. Na visão de

¹⁷ Cf. RUETHER RADFORD, R. Refletindo sobre criação e destruição: reavaliação do corpo no ecofeminismo. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 295, 2002, p. 49-50.

¹⁸ CONTALDO, S. M. Modernidade, pós-modernidade e corporeidade: uma visão filosófica, In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Corporeidade e teologia*, p. 93.

¹⁹ Em Descartes, a segunda meditação, 7º parágrafo, temos um fragmento da igualdade entre pensamento/ ser/ existir. Apenas o pensamento não se separa do eu. Lê-se a primazia do pensamento em relação ao corpo.

²⁰ MOLTSMANN, J. O que é a vida humana? Antropologia e desenvolvimento biomédico. *Humanística e Teologia*, Porto, tomo XXVIII, fasc. 1/2, dic. 2007, p. 71 e 73. A citação pula a página 72, escrita em língua alemã.

Novaes, essa matriz do pensamento cartesiano tem seu paralelo nos tempos contemporâneos, com o reducionismo psicofisiológico do ser humano. Trata-se de encontrar na estrutura biológica a sede dos afetos e do comportamento humano. Mesmo em dimensões espirituais, julgamentos e raciocínios, a ciência busca naturalizar o humano reduzindo tudo ao biológico.²¹

Hoje olhamos para o corpo como máquina, mas isso não é mais visto como metáfora. Mudar o funcionamento de órgãos, prolongar a vida por meio artificiais, confundir o corpo humano com suas extensões mecânicas, tudo isso tornou-se tão banal que nem mesmo sabemos que ao usar a palavra humano não mais nos referimos a uma realidade reconhecível por meio de nossos instrumentos conceituais.²²

A antropologia platônica e cartesiana possibilita suporte para a problemática do corpo, na sua relação com a tecnologia. No posterior desenvolvimento da ciência moderna, o corpo foi objetivado a ponto de o ser humano tornar-se senhor de si mesmo e construtor do seu destino. Os problemas que o ser humano precisa resolver estão localizados no corpo. Conhecer o corpo e dominá-lo representa ao ser humano a possibilidade de conseguir uma felicidade proporcionada pela medicina. O projeto Genoma promete descobrir doenças, corrigir e tratar falhas, aprimorar as qualidades da vida humana; a farmacologia promete resolver os problemas comportamentais, aumentar a inteligência ou potencializar a força física.²³

Assim, baseada nessa antropologia, a ciência mostra o funcionamento do ser humano e o explica a partir de seus processos químicos, de seus estados de saúde ou das doenças. São as drogas, os sais minerais, os hormônios e até o mapeamento genético que determinam a vida humana. Especialmente a neurociência procura explicar a vida humana a partir do que é produzido pelo cérebro. O espírito, a consciência, as decisões éticas e comportamentais são produzidos pelos processos neurológicos.²⁴

²¹ NOVAES, A. A ciência no corpo. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*, p. 11.

²² BIGNOTTO, N. A contingência do novo. In: NOVAES, A. (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Sesc, 2009, p. 226-227.

²³ RIBEIRO, R. J. Novas fronteiras entre natureza e cultura, In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*, p. 15-33. O artigo como um todo reflete sobre o reducionismo da ciência moderna, que reduziu tudo a estado natural de tudo. Comenta sobre o reducionismo biológico, e aponta uma crítica: esse acontecimento ameaça a antropologia mais integral.

²⁴ Cf. BRAKEMEIER, G. *Ciência ou religião: quem vai conduzir a história?* A urgência de um novo pacto. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 75-76.

A antropologia dualista, que provocou reducionismos e legitima a intervenção tecnológica no corpo, é um dos prismas para compreender as potencialidades e os riscos da atuação sobre o corpo. O leque de visões sobre o corpo é amplo, pois, ao mesmo tempo que encontra-se o biologismo, percebe-se uma “culturalização” do corpo. A manipulação no corpo não se dá apenas no âmbito da biologia, mas também no da cultura, e pode-se incluir a cibercultura. Por isso, o próximo passo é analisar a culturalização do corpo, quando sai do nível da centralidade biológica para a centralidade cultural.

1.1.2 Corpos simbólicos: a segunda pele da carne

A compreensão de Tucherman,²⁵ de que o corpo simbólico é uma segunda pele que reveste a carne de significados diversos conforme a cultura, expressa muito bem o novo momento da corporeidade. O corpo criado por Deus a sua imagem e semelhança, dotado de dignidade própria, e sacralizado pela metafísica ocidental, chega no momento à encruzilhada. A atual crise do corpo denuncia o esgotamento do humanismo que, até agora, não conseguiu mais dar conta das interfaces do corpo com a tecnologia. O corpo no humanismo medieval, sagrado, essencialista, e mesmo o corpo no humanismo moderno, subjetivo e individualista, não resistem às novas concepções de corpo tecnológico, virtual, corpo conectado e tantas outras expressões que colocam este questionamento: O que é o corpo? Como atualmente relacionar corpo e identidade? A relação do eu com o corpo? Eu tenho um corpo ou eu sou um corpo?

Com o advento das novas tecnologias, da biotecnologia, novas questões são colocadas. A antropologia precisa dar conta das mudanças provocadas pelas modificações na natureza humana. O corpo deixou de ser visto como natureza dada, estável, para ser problematizado pelas promessas da tecnologia. A nova antropologia precisa encarar as promessas de seres criados em laboratório, de ciborgues, inteligência artificial, hibridismo humano-máquina, mudança genética, imortalidade corporal, transplantes de órgãos.²⁶

²⁵ Cf. TUCHERMAN, I. *Breve história do corpo e de seus monstros*. Lisboa: Vega, 1999. A autora defende que o corpo histórico revestiu a pele de suas várias fantasias conforme o momento histórico vivido. Em cada época, o corpo foi vestido de símbolos e novos significados: exemplo na p. 105.

²⁶ Cf. NOVAES, A. Entre dois mundos. In: NOVAES, A. (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*, p. 9-14.

Com o corpo simbólico, pode-se pensar um corpo mutável que não é rígido e fixo numa natureza biológica, mas se torna um corpo cheio de metáforas. Com essas mudanças da tecnologia, a antropologia se encarrega deste repensar: O que é o ser humano? A interferência na carne, com a promessa de sanar nossas fraquezas pelas promessas biotecnológicas, gera a noção de que estamos superando a humanidade e começando a viver a pós-humanidade. O corpo não é mais tratado como carne, puramente biológica e sem muita importância, para ser um corpo carregado de símbolos, que podem sofrer mutações culturais a todo instante. Todo o humanismo e os conceitos-chave, como natureza, lei natural, dignidade intrínseca do humano, que foram forjados sobre a ideia de um corpo natural, podem ser revistos.

Os novos corpos podem ser simbolizados como máquinas, e seus órgãos podem ser trocados quando danificados; corpos codificados, tratados como informação, e que podem ser codificados e terem mudadas suas informações genéticas; corpos híbridos, que simbolizam o ciborgue, humano e cilício, revelam a harmonia do humano com a tecnologia; corpos virtuais, que não possuem carne, sendo absorvidos pelas realidades virtuais, pelos ciberespaços, os quais adquirem nova corporeidade, sem doenças ou morte, assumem novas identidades. O corpo está intimamente ligado ao conceito de humanismo e, com novos corpos, depara-se com a possibilidade de um pós-humanismo. Todo esse conjunto deve ser visto na dimensão ética, pois vive-se entre euforia e catastrofismo, entre a esperança de vencer e potencializar o corpo humano e os riscos éticos consideráveis, haja visto, os horrores já provocados pelo mau uso da tecnologia. O fato é que o corpo passou a ser reinventado, recriado conforme os rumos da cultura. Percebe-se que o corpo é “culturalizado”, é fabricado a todo instante pelo ser humano, que se torna deus criador de si mesmo. A promessa tecnológica é vencer a mortalidade natural do corpo, retirando a carne, fazendo do corpo um símbolo leve, perfeito e imortal.

O corpo foi visto historicamente apenas na sua expressão biológica, como algo opaco e sem destaque para a reflexão. O questionamento das mudanças tecnológicas no corpo abre para uma análise de perceber a simbologia corpórea que sempre esteve presente em cada época; para a passagem do corpo no período medieval e seu novo significado a partir da modernidade. A elaboração de um corpo sem essência e habitado pelo Espírito de Deus

passa para um corpo artificializado, experimentado, aberto e dissecado: o corpo sem alma que se tornou objeto da ciência moderna.²⁷

O corpo medieval era habitado por uma alma divina com a qual o artista, o cientista e o intelectual, fazendo-se análogos de Deus, acreditavam fundir-se ao produzir suas obras. Para isso, renunciavam ao princípio da subjetividade e subordinavam-se a uma lei heterônoma na qual o indivíduo se vê compreendido. O Renascimento des-sacralizou esse corpo, juntamente com a natureza, o espaço e o tempo.²⁸

Na modernidade continua o desprezo ao corpo visto pela filosofia antiga. A Revolução Industrial tratou de domesticar e disciplinar o corpo modificando seu ritmo natural, um corpo disciplinado para o trabalho²⁹ ou para as academias e a dietas sem descanso e sem estar entregue a si mesmo. Esse corpo sempre precisa responder com eficácia, para não ser responsabilizado pela falta de trabalho, saúde e competência humana. O corpo sofre o impacto da cultura dualista, que tratou com dificuldade a dignidade do corpo. As novas tecnologias herdaram o combate ao corpo, e buscam a excelência da vida afastando-se da matéria.

1.1.3 O corpo: suspeitas e reivindicações

O corpo inserido na revolução tecnológica passa por uma reelaboração de seu estatuto. O corpo, envolvido na idealização da saúde perfeita; na realização da plenitude da humanidade e de todas as potencialidades de juventude; no desejo de alcançar padrões estéticos e de beleza, vive a euforia da promessa tecnológica de salvação para sua vulnerabilidade. Mas a pergunta levantada é: Qual é o futuro do corpo e da humanidade com a busca desses padrões de beleza e saúde? Existe uma membrana frágil separando a contribuição da ciência para recuperar corpos deficientes; aprimorar e aperfeiçoar o corpo do risco de desapa-

²⁷ Cf. BRANDÃO LEITE, C. A. O corpo do renascimento. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*, p. 293-294.

²⁸ Ibidem, p. 293.

²⁹ Cf. KEHL, M. R. As máquinas falantes. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*, p. 257-258. É mais uma autora que analisa o corpo disciplinado do Ocidente, imposto a um estilo de vida, de disciplina, seja na indústria, na educação, na política, seja nas relações de gênero.

recimento, da sua instrumentalização, da sua transformação em produto de consumo e sem dignidade. A humanidade caminha no fio da navalha entre glória e destruição.

O corpo se apresenta para os entusiastas da tecnologia como um peso, fardo que deve ser superado o mais breve possível. Ele é um obstáculo para alcançar a plenitude da glória da humanidade. A humanidade perfeita, livre do peso da morte e das deficiências, é uma humanidade livre do corpo, que alguns chamam de pós-biológica.³⁰

O desenvolvimento tecnológico mostrou toda a fragilidade do corpo humano. O corpo natural, comparado com a rapidez, a força, a inteligência e a precisão da máquina, mostra-se desprezível pela sua lentidão, fragilidade e imprecisão no trabalho. O corpo é uma máquina imperfeita superada por novas máquinas muito mais eficazes. As tecnologias do pós-humano atuam sobre a natureza humana na modificação biológica do ser humano, mas desenvolvem tecnologias virtuais, como reflete Lê Breton sobre a imersão do corpo no ciberespaço e seu desaparecimento no mundo virtual. É a nova forma de desprezo do corpo, marcante no Ocidente.³¹

O mundo construído no ciberespaço mergulha o ser humano num mundo sem carne. É um espaço perfeito, sem dor, sem cheiro, sem morte, no qual a pessoa pode brincar com sua identidade e assumir diferentes papéis, comportamentos, sem sentir culpa nenhuma pelo que faz. O mundo virtual sem a carne mostra um mundo sem o cuidado com a fragilidade; portanto, onde não existem corpos carnis não existe ética. O ciberespaço liberta o corpo de seu peso e o torna livre de todas as coerções e responsabilidades de seus atos. Atinge até mesmo a imortalidade de sua existência.³²

³⁰ Cf. LE BRETON, D. Adeus ao corpo. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*, p. 123-126. O termo pós-biológico aparece em vários autores; aqui neste artigo, Le Breton cita Moravec, e também Sibillia fala da humanidade pós-biológica, como sendo a condição futura da humanidade.

³¹ Cf. *Ibidem*, p. 123-126.

³² Cf. *Ibidem*, p. 127-131.

Pessoas deficientes ou gravemente doentes têm a oportunidade de mover-se à vontade, sem temer obstáculos físicos, ou de comunicar-se sem temer serem estigmatizadas. O peso do corpo é eliminado, não importa a idade, a saúde, a conformação física; os astronautas encontram-se em um plano de igualdade justamente pelo fato de o corpo ser colocado entre parênteses.³³

Mas se percebe que o corpo reage contra sua instrumentalização pelas mais diversas tecnologias. As promessas de perfeição corpórea, idealização e imortalidade do corpo, mesmo com todos seus benefícios para a saúde humana, revestem-se de questionamentos sobre o corpo que reivindica sua dignidade. Lembra Marzano-Parisoli que “[...] a vida de um ser humano é sempre marcada por seu corpo [...]”.³⁴ O corpo reduzido à materialidade biológica ou ao virtual reclama seu estado de corporeidade.

Marzano-Parisoli defende a ideia do corpo ligado à pessoa; por isso, com dignidade própria. Isso impede sua total utilização pelas ciências. A autora aprova a utilização do corpo para buscar benefícios a nossa qualidade de vida, mas com a necessidade de encontrar limites para esta utilização. Diz ela: “[...] Gostaríamos enfim de mostrar a possibilidade ética de uma utilização limitada do corpo que nos permite salvaguardar ao mesmo tempo a liberdade individual e o respeito ao corpo, considerado como o substrato carnal da pessoa”.³⁵ Para a autora, o corpo fetiche, produto do consumo e idealizado pelos padrões de beleza não existe. O corpo ideal não existe, é apenas uma projeção cultural e social do padrão de beleza e saúde de nosso tempo, desligando a pessoa do seu corpo frágil, doente, com odor e carnal. Segundo ela, não faltam sinais da reação do corpo a essa desvalorização. A bulimia e anorexia são apontadas como sinais de reivindicação da dignidade do corpo. Um corpo idealizado, “culturalizado” e sem sua natureza não resiste passível ao regime de sacrifício e fome imposto a ele. São sinais de que o sonho de perfeição manifesta seu lado perverso.³⁶

O Ocidente separou o Eu do corpo. Kehl elabora a crítica do distanciamento em relação ao corpo, a identificação do sujeito e da existência como pensamento, colocando a ma-

³³ LE BRETON, D. Adeus ao corpo. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*, p. 131.

³⁴ MARZANO-PARISOLI, M. M. *Pensar o corpo*, p. 16.

³⁵ *Ibidem*, p. 22.

³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 23-63. O primeiro capítulo do livro trata da crítica da autora à ilusão do corpo ideal. Esse corpo fetiche da cultura não existe concretamente, é abstrato. Na página 61, ela reforça que a bulimia e anorexia são os sinais da crise do modelo contemporâneo de tratar o corpo e sua consequente noção de medicina, que não aceita a limitação da doença. Há um dualismo no controle e na perda do corpo, que manifesta uma patologia nos ideais de felicidade e perfeição de nosso tempo.

téria no nível das coisas manipuláveis.³⁷ O corpo precisa habitar num ambiente menos dominador e manipulador, com mais confiança para sua dignidade própria. O corpo liga o Eu com o mundo: uma realidade material, psicofísica ligada ao existir da pessoa.

O corpo problematizado e redefinido do contexto atual precisa de uma nova antropologia para responder aos desafios. Neste capítulo, o corpo foi revisitado pela necessidade de compreender a forma de pensamento que resultou no processo biotecnológico. Segue uma nova releitura, que procura compreender o desenvolvimento da humanidade nas interações do corpo com a técnica. O poder tecnológico de intervenção no corpo provoca uma releitura da relação do ser humano com a tecnologia. Para pensar uma nova antropologia, precisa-se reler a importância da técnica no processo de humanização ou desumanização do ser humano. Assim, surgem mais elementos para compreender a importância da tecnologia na formação de uma nova antropologia.

1. 2 TECNOTEOLOGIA: ENTRE A SALVAÇÃO E A CONDENAÇÃO DO CORPO

Os avanços tecnológicos, iniciados a partir da metade do século XX,³⁸ provocam hoje um questionamento sobre a hibridização do homem com a tecnologia. As novas tecnologias surgidas não são apenas instrumentos externos utilizados pelo ser humano, como estão criando uma nova relação com a natureza, com o espaço/tempo e sendo cada vez mais internalizadas no corpo. O humano e a técnica recriam-se mutuamente, de tal forma, que aparece a dúvida sobre o que é mesmo ser natural: Existe um humano puro? A tecnologia está provocando novas fronteiras entre o real e o virtual, humano e não humano e revisando a importância histórica dos instrumentos técnicos para a humanização. O pensamento pós-humanista chama a atenção para a técnica como parceira no surgimento da humanidade. Quanto mais técnica desenvolvida, mais humano, e isso gerou um ciclo de mútua elabora-

³⁷ Cf. KEHL, M. R. As máquinas falantes. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*, p. 243.

³⁸ Cf. BIGNOTTO, N. A contingência do novo. In: NOVAES, A. (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*, p. 221-223. Nesse trecho, o autor mostra a esperança que os avanços tecnológicos ocasionaram na metade do século XX, para reconstruir a humanidade depois dos horrores da guerra. Os avanços seguem uma marcha sem volta, de modificação dos conceitos existentes e sem saber exatamente aonde a humanidade chegará.

ção. Por isso, pode-se afirmar que o ser humano natural puro não existe. Abrem-se as fronteiras para a mescla do humano e do artificial.

Por isso no curso da história humana a fabricação de ferramentas foi tão essencial na medida em que ao fabricar coisas que duram no tempo, e não são imediatamente consumidas pelos organismos em busca de energia vital para sobreviver, criamos um espaço propriamente humano, no interior da natureza, que aplica suas leis de forma indistinta a todos os seres vivos. De alguma maneira, fabricar coisas duráveis é uma etapa necessária na afirmação de nossa particularidade enquanto espécie, uma vez que permite nos distanciarmos do ciclo contínuo de reprodução da vida biológica.³⁹

Além desse fato, a biotecnologia promove o sonho da superação dos limites da mortalidade no corpo humano. Com uma nova ideia de natureza, recriada pelo ser humano com a manipulação genética, o corpo começa a livrar-se do peso da morte. Graças a essas mudanças, os conceitos de mortalidade e imortalidade não são mais absolutos. Na visão pós-humana, a técnica ganha ares de uma “esperança messiânica escatológica”, de uma restauração da humanidade decaída e mortal. A tecnologia aparece como a salvação para o corpo mortal. Pela reengenharia da natureza humana, busca-se a superação da morte, dos males, das doenças e das deficiências que podem ser vencidas. A vitória oferecida por Deus, no fim dos tempos, acontece agora pela ação secularizada do humano, que não espera a realização do humano integral da criação, mas opera tecnologicamente uma esperança do Adão integral do gênese.⁴⁰

1.2.1 Ser humano: naturalmente artificial

As modificações no corpo humano fazem pensar sobre o papel da tecnologia na construção da humanidade. Ela promete solucionar os problemas das doenças, dominar a loteria da reprodução natural, controlar as emoções e potencializar as qualidades humanas de força física, inteligência. Um projeto aparentemente justo de solucionar os sofrimentos da vida humana. Mas também levantam críticas sobre o futuro da humanidade. As suspeitas

³⁹ BIGNOTTO, N. A contingência do novo. In: NOVAES, A. (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*, p. 233.

⁴⁰ Cf. WESTPHAL, E. R. *Ciência e bioética: um olhar teológico*. São Leopoldo: Sinodal, 2009, p. 67-71.

sugerem que a tecnologia, no seu estágio atual, provocaria o fim da humanidade e o advento da pós-humanidade. As críticas aumentam pelos acontecimentos históricos que degradam a ciência: bombas atômicas, eugenia – especialmente lembrando o nazismo – objetivação da vida humana. Para não ficar em dois extremos de otimismo ou catastrofismos científicos pelos seus resultados, é preciso uma revisão da relação humano/técnica.⁴¹

A visão pós-humanista oferece uma grande diferença na visão tradicional humanista de interpretação sobre a técnica. Para esta, a técnica aparece apenas como instrumento separado do humano e que serve para exaltar a sua distinção da natureza. O humanismo coloca a técnica como emanção do seu conhecimento, para manter a pureza humana que se afasta do não humano. O pós-humanismo, a técnica, recebe nova interpretação. Ela abre feridas no humano que se torna híbrido com o não humano. O ser humano não utiliza a técnica para a exaltação do humanismo puro sem contaminação com o não humano, mas a técnica é parceira na formação do ser humano. O humano e o não humano se misturam para formar novos conceitos de humanidade, natureza e essência.⁴²

Com essa configuração, começa-se a sair do esquema catastrofismo/otimismo tecnológico, entre as promessas de potencialização humana ou risco de seu desaparecimento, para entender que a técnica sempre fez parte da História. A visão pós-humanista abre os olhos para a dimensão técnica que sempre foi parceria para seu desenvolvimento humano. Ser técnico é uma característica essencial do humano desde seus primórdios. A novidade de nosso tempo é o poder alcançado pela tecnologia que coloca em risco o futuro da humanidade. O fato de, hoje, sermos artificiais, não deve ser considerada novidade, pois a evolução humana sempre foi artificializada. É evidente que “a técnica antiga não era inquietante, porque não era capaz de ultrapassar a ordem da natureza [...]”,⁴³ mas, hoje, precisa-se pensar na naturalização da técnica e na tecnologização do corpo, que são cada vez mais híbridos e indispensáveis um para o outro.⁴⁴ A questão de fundo que se apresenta são os limites dessa in-

⁴¹ Cf. LECOURT, D. *Humano pós-humano: a técnica e a vida*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 11-22.

⁴² Cf. MARCHESINI, R. Uma hermenêutica para a tecnociência. In: NEUTZLING, I.; ANDRADE, P. F. de C. (Org.). *Uma sociedade pós-humana: possibilidades e limites das nanotecnologias*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 154-160.

⁴³ GALIMBERTI, U. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 31.

⁴⁴ Um aspecto fundamental para a diferença da tecnologia atual da técnica dos antigos diz respeito ao conceito de natureza. Esse é um tema tangente da pesquisa, mas que possui uma importância para a nova antropologia. A técnica como parceira do humano, mas no conceito de natureza fixa, resistente e segue caminhos próprios. A biotecnologia, a robótica e as realidades virtuais trabalham com o novo conceito de natureza plástica, instável, que possibilita a harmonia com a tecnologia inédita.

tervenção, que são inéditos na História. A antropologia tradicional não percebeu a importância híbrida da técnica na humanização.

A perspectiva pós-humana, com a biotecnologia e as tecnologias da informação, repercute na hibridização humano-tecnológica, e hoje chega a um nível inimaginável. Esse processo, porém, já tinha começado na saída do pré-humanismo para o advento do humano. O ser humano começa a se tornar humano à medida que se artificializa, supera sua simples condição natural. Portanto, quando surge o tema do pós-humano e a naturalização da técnica, na verdade, a humanidade segue o caminho que sempre percorreu desde seus primórdios. O humano entregue ao seu estado natural desumaniza-se, continua sua vida de animalidade, mas, quando supera-se pela técnica, alcança o estado de humano.⁴⁵

O novo estatuto do nosso corpo e mente, na sua fusão com as tecnologias, nas suas interfaces do biológico e o maquínico, na sua constituição híbrida de organismos cibernéticos, orgânicos e protéticos, é fruto de um longo e gradativo processo que já teve início quando a espécie humana ascendeu à sua posição bípede, de um ser que gesticula e fala.⁴⁶

Galimberti propõe uma longa reflexão sobre a relação do humano com a técnica. A técnica possibilita a diferenciação do ser humano das divindades e que, com seus instrumentos, domina a natureza e os animais, para seguir o seu curso de humanização. O humano sai de seu estado pré-humano quando diferencia-se dos deuses e dos animais, para fazer da ação um estado de humanização e impostação de um ambiente humano na natureza. A técnica não se reduz a meros instrumentos que diferenciam o humano do restante do mundo, mas também ocorre uma transformação do próprio humano com a técnica inventada por ele. “A técnica não é neutra, porque cria um mundo com determinadas características com as quais não podemos deixar de conviver e, vivendo com elas, contrair hábitos que nos transformam obrigatoriamente”.⁴⁷

A teoria do autor é que a técnica surge por causa da incompletude humana, da sua carência biológica, que precisa da técnica, da ação como um remédio à sua insuficiência. O

⁴⁵ Cf. SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção comunicação), p. 211-212.

⁴⁶ Ibidem, p. 211.

⁴⁷ GALIMBERTI, U. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*, p. 8.

ser humano não sendo divino e não agindo pelo instinto animal, o que lhe concede completude, precisa da técnica para alcançar culturalmente o seu espaço na natureza. Para Galimberti, “a técnica é a essência do ser humano”, pois não teria sobrevivido às ameaças do mundo sem os instrumentos técnicos que garantiram o surgimento e a evolução do ser humano.⁴⁸

Para essa nova interpretação do fim das fronteiras entre biológico e técnica, apresenta exemplos de superação da pura naturalidade humana. As tecnologias fazem perceber que a condição humana para existir precisa do artificial para se desenvolver. O ser humano sempre foi técnico, artificial e, em certo sentido, sempre foi pós-humano. Superar a própria humanidade é o primeiro passo para humanizar-se. Os autores apresentam a fala, a escrita e o simbolismo como exemplos dos artifícios usados pelos humanos para superar a pura naturalidade. A simbiose do biológico com a técnica não é novidade destes tempos, já aconteceu na passagem do pré-humano para o humano. “[...] as tecnologias estão, isto sim, nos permitindo ver o que não podíamos ver antes, a saber, que a condição humana é, de saída, mediada por sua constituição simbólica, técnica e artificial”.⁴⁹

A fala não faz parte do aparato natural do ser humano. O funcionamento dos órgãos respiratórios, a deglutição, a faringe e a laringe não possuem a capacidade de emitir a fala por si. O pós-humanismo interpreta o ser humano não como animal que se comunica naturalmente, mas que a fala é um meio artificial e híbrido na estrutura biológica do ser humano. A naturalidade seria a emissão de sons como fazem os animais e não a artificialidade da fala humana.⁵⁰

Santaella ainda comenta o crescimento do neocórtex para fora da caixa craniana. Nas interações com o ambiente, o cérebro se desenvolve até chegar à “extrasomatização”, ou seja, o cérebro se expande para fora do corpo por meio da escrita, cultura, dos símbolos e artefatos que modificam o ambiente mediante o desenvolvimento de cultura. Ela modifica a natureza deixando-a maleável, plástica, ao mesmo tempo, que modifica o próprio ser humano. A natureza nunca foi natural no sentido puro do termo, mas artificializada, modificada pela técnica humana. Assim, segundo Santaella, o processo de “ciborguização”, que está re-

⁴⁸ Cf. GALIMBERTI, U. *Psiche e tecnhe: o homem na idade da técnica*, p. 9.

⁴⁹ SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*, p. 212.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, p. 211.

cebendo as designações de pós-humano, pós-biológico, dessa hibridização do natural e cultural, é a continuidade da evolução humana iniciada pela criação da escrita e da fala. A natureza sempre foi maleável pela cultura. Qualquer dualismo que separa cultura e natureza é fruto de um humanismo tradicional. No pós-humano, desaparecem as fronteiras da natureza e cultura.⁵¹

O advento da ciência moderna modificou a relação humano/técnica. Na Antiguidade, o ser humano era sujeito, e os instrumentos, mediadores do homem com a natureza imutável. O humano distanciava-se da natureza, aumentando seu antropocentrismo, mediante seu domínio técnico. A perspectiva moderna apresenta uma nova concepção de ser humano e técnica. A relação antropológica com a natureza desenvolve o fim dos dualismos entre natureza e cultura e o fim da primazia antropocêntrica sobre o não humano. O ser humano não é senhor da técnica, porque percebe que seu mundo humano não existe sem ela.⁵² “A técnica que, vem em sua versão antiga, era o mediador na relação homem-natureza, na sua versão moderna torna-se o *horizonte* dentro do qual o homem e a natureza são dispostos pelas demandas que as possibilidades técnicas promovem”.⁵³

A diferença qualitativa da técnica antiga para a moderna é a passagem do “senhorio do homem para a técnica”. Ocorre um “despotenciamento do homem”, que não se compreende mais isolado da técnica, mas cada vez mais a compreende como um meio para sua humanização. A técnica não é mais instrumento, mas interage com o mundo humano, contamina seu antropocentrismo e a tentativa de um humanismo puro.⁵⁴ Cada vez mais o ser humano se compreende a partir da tecnologia.

⁵¹ Cf. SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*, p. 216-222.

⁵² Cf. GALIMBERTI, U. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*, p. 382-393. O capítulo 37 comenta a mudança da técnica do período antigo para o moderno. É uma saída o senhorio absoluto do humano sobre a técnica para tê-la como parceira na formação da subjetividade humana. Sem a técnica não se formam os predicados humanos.

⁵³ *Ibidem*, p. 389.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, p. 390-392.

1.2.2 A salvação tecnológica

Na pesquisa sobre o pós-humano, encontra-se uma série de autores, que aponta uma dimensão religiosa para o aparato tecnológico. A realidade técnica não se reduz apenas aos instrumentos materiais, mas reveste-se de uma linguagem religiosa de salvação ou condenação do ser humano pela técnica. Evidentemente, que essa teoria não é unânime,⁵⁵ e é inegável que a tecnologia ganha um fetichismo, um grau de esperança que ela possa dar salvação ao corpo mortal do ser humano e as todas suas deficiências corporais. A tecnologia não se trata apenas de aparelhos e máquinas, mas de uma espiritualidade que busca a retomada do ser humano integral do início da criação.

Os discursos sobre as novas tecnologias se revestem de uma denotação religiosa: para os eufóricos, ela representa a “tarefa sagrada” de salvação para o ser humano decaído pelo pecado e reintegra-o à felicidade perfeita do paraíso perdido de Adão; para os catastróficos, a tecnologia é a condenação do ser humano ao inferno e à danação. A discussão sobre o surgimento de uma nova humanidade, reelaborada pela engenharia genética, aproxima a ciência do discurso religioso de promessas salvíficas para o ser humano.⁵⁶ Compreendendo a fé nesse projeto tecnológico, percebe-se o motivo pelo qual ele resiste a tantas críticas e questionamentos éticos, avança firme em seus propósitos. O tom salvífico da tecnologia vem ao encontro das pessoas que esperam uma vida sem males, dores, com saúde perfeita. O sonho de uma nova humanidade sempre fez parte das mais diversas culturas, e a criação de seus “mitos messiânicos” mantém a promessa de um futuro melhor.⁵⁷

E realmente esse sonho correspondia a uma certa interpretação dos textos sagrados. Um sonho teológico, um sonho milenarista que prometia ao homem um retorno ao estado paradisíaco de antes da Queda, graças à tecnologia, que poderia ser chamada originalmente de tecnoteologia. [...] A sua fé na tecnologia é, como veremos, uma verdadeira fé. Eles anunciam não o fim do mundo ou da humanidade, mas sim a en-

⁵⁵ Citam-se dois autores que não parecem concordar com a dimensão religiosa da tecnologia. Umberto Galimberti, no livro *Psiche e techne*, mostra que o tempo da técnica é projetural, diferente do tempo cíclico da natureza. O tempo da técnica é o tempo da mediação entre o objetivo e os recursos, para se realizar algo, não sendo uma projeção de esperança salvífica do futuro, segundo p. 39. Santaella, no livro *Cultura e artes do pós-humano*, também parece mostrar a ilusão de uma volta ao estado primordial da natureza, fruto de uma “saudades sonhadora e materna”, p. 228.

⁵⁶ Cf. LECOURT, D. *Humano pós-humano: a técnica e a vida*, p. 19-20.

⁵⁷ Cf. MOSER, A. Biotecnologia: enfim o admirável mundo novo? *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 345, set. 2001, p. 426.

trada triunfal da nossa espécie na era da “pós-humanidade”, graças à inteligência artificial.⁵⁸

Surpreende a revisão que a perspectiva pós-humana apresenta para a dimensão salvadora da tecnologia. Em linhas gerais, atribui-se à Idade Medieval o tempo da Cristandade, como sendo o período da cultura cristã, e a modernidade como sendo a autonomia antropológica em relação a Deus. Mas, na interpretação de Galimberti, acontece a inversão dessa lógica. O pensamento antigo, grego, da contemplação da natureza, é uma renúncia e uma desobediência humana em não fazer a vontade divina de dominar a natureza. A contemplação dos antigos é estéril, é uma infidelidade ao mandamento de Deus, e uma questão moral: a humanidade entregue à preguiça. Os antigos vivem na soberba de querer conhecer a natureza apenas pela mente humana, impor à natureza sua imagem intelectual; os modernos, com humildade, descobrem que nas leis da natureza, há a marca do Criador e assumem o compromisso adâmico de dominar a Terra.⁵⁹

Segundo esse autor, a passagem da compreensão de verdade grega, *alétheia*, para a concepção judaico-cristã de verdade, *emet*, que significa construir a verdade, fazer a verdade que Deus ordenou para o ser humano é fundamental para entender a confiança de que a tecnologia é ação salvadora para o ser humano. Na concepção judaico-cristã, a verdade é fazer a vontade de Deus no tempo e no espaço, é um primado do fazer sobre o contemplar. Nessa mudança de perspectiva, o projeto moderno recebe as bênçãos de Deus, e o ser humano deixa a esterilidade contemplativa para lançar-se ao fazer técnico cumprindo ordem divina. “A técnica, que oferece as condições para o exercício desse direito, se inscreve no horizonte teológico, onde Deus é o fundamento que justifica a bondade do operar técnico e a obrigatoriedade da sua execução”.⁶⁰

A proposta da ciência moderna, segundo Bacon, é uma dimensão de reconstrução do Adão perdido do paraíso. A técnica tem a missão salvífica de buscar o Adão perfeito da criação, “como sendo aquele que preside toda obra criadora. Ele é o primeiro a entrar no templo maravilhoso da criação de Deus e ele mesmo é o sacerdote desse culto”.⁶¹ O primei-

⁵⁸ LECOURT, D. *Humano pós-humano: a técnica e a vida*, p. 44.

⁵⁹ Cf. GALIMBERTI, U. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*, p. 323-325.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 320. A mudança da noção de verdade grega para judaica está nas páginas 319-320.

⁶¹ SOUZA, V. J. *Projeto genoma humano: utopia do homem geneticamente perfeito*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 82.

ro Adão representa a perfeição humana, integralidade, saúde e o domínio da natureza, enquanto o segundo, depois da queda, vive o sofrimento e as penas de cultivar a Terra. Esse Adão decaído sonha em voltar ao paraíso perdido.⁶² Isso afirma o próprio Bacon:

Pelo pecado o homem perdeu a inocência e o domínio das criaturas. Ambas as perdas podem ser reparadas, mesmo que em parte, ainda nesta vida; a primeira com a religião e com a fé, a segunda com as artes e com as ciências. Pois a maldição divina não tornou a criatura irreparavelmente rebelde; mas, em virtude daquele diploma: *comerás do pão com o suor de tua fronte*, por meio de diversos trabalhos (certamente não pelas disputas ou pelas ociosas cerimônias mágicas), chega, enfim, ao homem, de alguma parte, o pão que é destinado aos usos da vida humana.⁶³

Com sua influência, o projeto moderno gradativamente, buscou o domínio da natureza e, mais tarde, especificamente do corpo; acentuou a importância da medicina, com o propósito de diminuir o sofrimento e evitar qualquer tipo de mal para as pessoas. O culto pela integralidade e saúde do corpo humano foi tomando cada vez mais espaço na medicina e na tecnologia moderna. O sofrimento passa a ser algo sem sentido, não é mais um crescimento espiritual nas mãos de Deus, mas algo a ser combatido e eliminado pela técnica. A tecnologia assume o papel quase salvífico de livrar as pessoas do sofrimento, das doenças e contribuir para a potencialização dos benefícios humanos para a maior glória de Deus. A medicina deve eliminar todos os pesos da realização humana.⁶⁴

São firmadas as bases da ciência que se compreende como salvadora da humanidade decaída pelo pecado. O ser humano entregue a si mesmo, expulso do paraíso, tem a tarefa de buscar a saúde perfeita, o domínio da natureza e conquistar com seu esforço a integralidade e a imortalidade perdidas. A salvação vem da técnica humana, que retira de Deus sua ação salvífica, ou seja, é uma salvação sem Deus. Pela fé, o crente espera o milagre de Deus para ajudar nas suas dificuldades ou doenças. Mas Deus opera milagres de cura quando quer, às vezes passando a ideia de um Deus impassível. O ser humano, com a tecnologia de hoje, não espera mais a providência divina, mas em todo momento busca inovações para salvar as pessoas dos seus males. Ao invés de esperar na graça divina, confia na tecnologia humana que está disponível para recuperar a saúde imediatamente. A tecnologia torna-se

⁶² Cf. SOUZA, V. J. *Projeto genoma humano: utopia do homem geneticamente perfeito*, p. 83.

⁶³ BACON, F. *Nova organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza: nova Atlântida*. São Paulo: Nova Cultura, 1999. (Coleção os pensadores), pg. 218, livro II, LII.

⁶⁴ Cf. SONG, R. *Genética humana: fabricando o futuro*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 122-125.

uma religião, algo sagrado, ou seja, considerada intocável e inquestionável. Todo questionamento a esse processo é uma ofensa, um retrocesso de pessoas que não querem o benefício da saúde para a humanidade.

A mudança da ciência moderna gerou polêmica porque modificou concepções da natureza, que passou a ser entendida como puro objeto de domínio. Existe uma perversidade provinda da salvação tecnológica sem Deus, mas que será abordada no capítulo quarto e na segunda parte do trabalho, quando se refletirá sobre o resgate da salvação divina.

1.3 ANTROPOLOGIA DO CIBORGUE: SÍMBOLO DO TEMPO PÓS-HUMANO

Chega-se ao ponto importante no qual deságuam as novas concepções simbólicas do corpo e o poder conquistado pelas tecnologias. O ciborgue representa as interações do humano com a tecnologia e as concepções políticas e filosóficas que o pós-humano trouxe para o humanismo ocidental. Este subitem trata do surgimento do pensamento pós-humano; da interação da máquina com o ser humano na era pós-biológica; da repercussão política, social e filosófica; dos pontos positivos e fascinantes dessa nova antropologia em relação às falhas da antropologia ocidental, mas também avalia os novos perigos surgidos com as tecnologias do pós-humano.

Começamos seriamente a pensar na ideia e na realização de uma espécie “pós-humana”; uma espécie dotada de novas ferramentas integradas para remediar e remodelar nossa condição imperfeita. Veremos surgir uma eugenia tecnológica que resultará em crianças “ampliadas”, sem a sua concordância, nas quais transplantaremos uma superinteligência artificial, downloads de conhecimento, cyborgs voluntários, enfim, uma tal mutação das consciências que, excetuando a pesquisa dos efeitos fenômenos, a questão do “pós-humano” está se tornando um tema ético, científico e econômico importante para os próximos anos.⁶⁵

O termo *pós*, no sentido mais superficial dá a entender que o humano está sendo superado, passando para algo distinto de si. O *humano* constitui um ponto da evolução e,

⁶⁵ DIBIE, P. Ondulações paranoides de uma época. In: NOVAES, A. (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*, p. 259.

nesse momento, ocorre uma nova evolução que aponta para o pós-humano. É uma ideia ameaçadora do humanismo, do medo da possível extinção da espécie humana. Mas a expressão *pós-humano* revela mais profundidade por questionar conceitos ocidentais, que não conseguem mais dar conta das relações tecnológicas com o ser humano. É uma nova descrição da crise do humanismo, provocada pela inovação tecnológica que borra noções filosóficas de natureza, cultura, dos conceitos patriarcais hierárquicos do passado. O pós-humano representa a construção de um novo corpo que integra informação, componentes não humanos com a carne, o orgânico e os ossos, reinventado novos corpos tecnológicos. Esse novo corpo pós-humano tem no ciborgue seu maior símbolo.⁶⁶

A ideia do ciborgue nasce na década de 60, no contexto das viagens espaciais, na busca de uma interação do homem com a máquina, capaz de elaborar um corpo mais resistente ao ambiente espacial ríspido. Inventado por Manfred Clynes e Natham Kline, o ciborgue apresenta a união de duas palavras: cibernético e orgânico. É uma união híbrida do silício, material seco, com o organismo do corpo úmido. Duas dimensões até então incapazes de se harmonizar, mas que a partir das novas tecnologias, o metal e o orgânico formam uma nova humanidade. As próteses mecânicas eram acopladas no corpo humano, uma parte estranha a ele, mas agora une-se ao corpo de forma híbrida. Em tempos de corpos maleáveis e plásticos, a interação com as tecnologias forma um ser pós-biológico, símbolo de uma filosofia pós-humanista.⁶⁷

Os dois pesquisadores fizeram experimentos em laboratório no Hospital Estadual de Rockland, em Nova Iorque, com um rato. Primeiramente, eles implantaram no seu corpo uma bomba que injetava doses de substâncias químicas para controlar sua fisiologia. A ideia estava no contexto militar das viagens espaciais, na tentativa de adequar um corpo natural, incapaz, a suportar um ambiente hostil. O ciborgue serve para descrever o *homem ampliado*, adaptado para a falta de condições humanas de vida no espaço, o que requer um corpo adaptado e mais resistente que o natural. Eles imaginavam o astronauta com um coração controlado por injeções de anfetaminas, e os pulmões substituídos por uma “célula energética inversa”. Toda uma geração americana cresceu com o sonho do super-homem e do Capi-

⁶⁶ Cf. SANTAELLA, L. *Linguagens líquidas na era da mobilidade*. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção comunicação), p. 31-54. O capítulo primeiro comenta o surgimento do pós-humano com os múltiplos sentidos da palavra. O corpo, como uma nova representação da união do humano com o não humano, com a tecnologia e a informação, gera uma nova forma de pensar o humanismo ocidental.

⁶⁷ Cf. Idem, *Cultura e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*, p. 185.

tão América, apoiando gastos astronômicos na busca de um corpo melhorado pela construção tecnológica.⁶⁸

No sentido literal, o ciborgue consiste na busca do corpo humano aprimorado, híbrido, com a tecnologia – o cibernético e o organismo. Na mensagem metafórica, o ciborgue abre as fronteiras que dividiam o humano do não humano, o cilício e o organismo, a mente e a carne, que historicamente sempre foram divididas. O ciborgue é uma nova identidade que nasce da nova relação do humano com a máquina.

Da hibridização do ser humano com a tecnologia, passou-se também para o ciborgue como função do repensar as relações sociais e políticas. “Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção”.⁶⁹ A tecnologia provocou um repensar do corpo humano, e isso possibilitou a formação de novas identidades, novas relações de gênero; a existência da essência humana e sua singularidade diante dos animais e do não humano. A tecnologia trouxe uma guerra de fronteiras de todos os lados. O ciborgue rasgou as fronteiras entre o humano e o tecnológico e agora, justifica rasgar novas relações políticas, sociais e morais. Por exemplo, a feminista Donna Haraway mostra o ciborgue como sua ontologia, sua política denunciando a dominação através do corpo natural: fim do racismo, da dominação masculina, dos papéis e da sexualidade imposta pela natureza; fim da família orgânica e de qualquer identidade formada a partir de um eu orgânico e natural.⁷⁰ Santaella confirma os diferentes sentidos do ciborgue: “Diferentemente do *ciborg* de Clines e Klines, que foi concebido como uma espécie de super-homem capaz de sobreviver em ambientes extraterrestres hostis, o *ciborg* de Haraway foi utilizado dentro de uma retórica estratégica e de um método político”.⁷¹

Corpos ciborgues, biocibernéticos ou tantas outras qualidades atribuídas ao corpo no tempo de hoje são resultado de uma filosofia que também recebe os mais diversos nomes: pós-humano, pós-biológico, trans-humanismo. Todos esses nomes revelam uma profunda e perturbadora novidade nas relações do seres humanos com a tecnologia. As chamadas tecnologias pós-humanas: inteligência artificial, robótica, nanotecnologia, realidades vir-

⁶⁸ Cf. KUNZRU, H. Genealogia do ciborgue. In: SILVA, T. T. da (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p.133-134.

⁶⁹ HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, T. T. da (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*, p. 40.

⁷⁰ Ibidem, p. 39-45.

⁷¹ SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*, p. 186.

tuais,⁷² que vêm colocando não somente o corpo em questão, mas tudo aquilo que constitui o humano, para sinalizar as novas mudanças antropológicas que estão em processo.⁷³ São tempos de questionamentos sobre a eufórica tecnologia de corpos aprimorados e os riscos do desaparecimento da humanidade. “Seres humanos e máquinas estão se aliando não apenas porque os seres humanos estão convivendo, interagindo e se integrando às máquinas, mas muito mais porque elas, as máquinas, estão ficando cada vez mais parecidas com os humanos”.⁷⁴

1.3.1 Da mitologia ao cinema: ideologias do ciborgue

O estudo de diversos mitos, livros e filmes de ficção científica mereceriam um estudo a parte devido à quantidade e as mensagens transmitidas ao público. Este texto quer apenas dar alguns indicativos da literatura que trata da influência da tecnologia na sociedade; versões sobre a busca de humanização dos ciborgues ou a luta de máquinas contra humanos. Nos autores pesquisados, a ficção científica é um excelente termômetro das mudanças culturais: serve para refletir sobre as preocupações com o futuro da humanidade, e também para apaziguar as consciências e diminuir o impacto com o aparato tecnológico sobre a carne humana.

Quando presenciamos um espetáculo *high tech* ou consumimos ficção científica somos tomados por um certo encantamento porque, por meio da diversão, vivemos o que pode nos acontecer, especulamos gratuita e prazerosamente sobre qual é o nosso eventual destino no âmbito da civilização maquinística. [...] Os fenômenos de indústria cultural são, entre outras coisas, formas através das quais a sociedade treina ou prepara seus sujeitos, nós: as criaturas da indústria cultural, para enfrentar os desafios não apenas do presente, mas do futuro.⁷⁵

Penna reflete que a ficção científica é uma porta para pensar o futuro da humanidade quando esta passa por uma crise de definição. Em tempos onde a humanidade está apre-

⁷² Cf. SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*. Ela faz uma análise baseada no artista Pepperell, para apontar as chamadas tecnologias do pós-humano.

⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 273.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 303.

⁷⁵ RÜDIGER, F. *Cibercultura e pós-humanismo: exercícios de arqueologia e criticismo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 31.

ensiva sobre o debate a respeito do futuro do ser humano, o cinema e livros ajudam a imaginar e antecipar os problemas e propostas da interação do humano com a tecnologia. Hoje, a ficção científica apresenta o futuro ligado à tecnociência, que pode tanto promover a melhora das condições de vida humana e mais felicidade, como pode ser a total decadência da humanidade. Lembra o professor de literatura que, nos mitos gregos, os híbridos assumiam o papel de mostrar o rompimento dos limites humanos numa mistura de libertação e condenação dos deuses. Assim, o imaginário grego e até os mais diversos filmes produzidos nos últimos tempos abordam o processo de transbordamento do humanismo e suas consequências positivas e negativas.⁷⁶

A lista dos filmes⁷⁷ que tratam sobre os novos corpos ciborgues, sobre as esperanças e ameaças tecnológicas sobre a humanidade, a construção dos espaços virtuais ou as possíveis guerras entre humanos e máquinas, está transmitindo para a sociedade um debate que precisa ser feito por todos. São corpos cibernéticos em que a memória humana se sobressai ao corpo metálico; robôs inteligentes que começam a expressar sentimentos e emoções humanas – a humanização das máquinas; a revolta das máquinas contra a humanidade que os criou; espaços virtuais, ciberespaço comandados por um grande cérebro em que cibercorpos se movimentam dentro dele, conectados ao corpo real, etc. As artes do corpo, os filmes e livros de ficção abrem e captam o que está no ar para traduzir de forma acessível para a população um futuro totalmente indefinido.

Os filmes podem promover mais que hibridismo com a tecnologia, revelam a oposição de humanos e máquinas como mostra, por exemplo, *Terminator*.⁷⁸ Porém a produção científica possui uma missão de antecipar o “choque do futuro”, ou seja, as pessoas já podem projetar cenários futurísticos que estão em processo, acostumando-se com a hibridização homem/máquina.⁷⁹ Tucherman reflete muito bem sobre a “banalização da monstruosidade”

⁷⁶ Cf. entrevista com o professor de literatura da UFRJ, João Camillo Penna à revista *Caros amigos* especial, sobre o pós-humano, s/p.

⁷⁷ Seleccionados dois autores, Santaella e Rüdiger fazem estudos sobre a mensagem transmitida nos filmes. A lista dos filmes surpreende e retrata que há décadas os filmes mostram a interação com a tecnologia: “O homem de seis milhões de dólares”, “A mulher biônica”, “Blade runner”, “Robocop”, “Terminator”, “Matrix”, “Eu robô”, “Inteligência artificial”, “O exterminador do futuro”. Esses filmes podem ser estudados para analisar as mais diversas temáticas da preocupação com as consequências da interação humano-tecnologia, bem como a mudança na condição humana provocada por essa hibridização.

⁷⁸ Opinião de Santaella, no livro *Culturas e artes do pós-humano*, p. 189. Ela analisou seriados da década de 70 como: *The six million Dollar Man*, *The Bionic Woman*, *Robocop*, *Matrix*, e percebeu muito mais a luta dos humanos contra a dominação maquínica que a hibridização homem-máquina.

⁷⁹ Cf. RÜDIGER, F. *Ciberculturismo e pós-humanismo*, p. 138.

dade” em que a hibridização com a máquina não escandaliza ou aterroriza mais o ser humano. Próteses híbridas na carne humana formam um novo ser humano, e já não assuntam mais como no passado figuras híbridas dos seres humanos com deuses, animais ou a figura do Frankenstein.⁸⁰ A monstruosidade, as figuras que aparecem na ficção já nos questionam sobre nosso conceito de humanidade. Ele afeta aquilo que a humanidade acreditava ser o normal, o humano puro; agora, as figuras híbridas foram domesticadas e nos questionam sobre que tipo de humanidade somos. A ficção fornece um material precioso para abolir o escândalo da hibridização do ser humano. Já não existe mais o questionamento ético provocado pelo corpo artificial, corpo mecanizado. É uma imagem que já faz parte do cenário vivido hoje. A indignação e o medo, pelo fim de um possível humanismo puro, de um corpo natural, cede lugar para o corpo artificial, potencialmente mais qualificado, que já aponta para a esperança de um humanismo que chega sem criar problemas.⁸¹

1.3.2 “Somos todos ciborgues”: viva o pós-humano!

Por que celebrar o humanismo quando a pós-modernidade demonstrou o fracasso dessa forma de pensamento moldada pela cultura ocidental? Postulado anteriormente, o pós-humanismo é um leque de possibilidades das mais diversas formas de pensar a vida humana influenciada pelas tecnologias. O texto não consegue abranger os pormenores desse universo em expansão, mas pretende-se fazer os apontamentos básicos dessa problemática. Essa forma de pensamento pode ser considerada na sua ameaça ao humanismo, mas também como reivindicação dos erros humanísticos da filosofia ocidental. Na visão de Signore, o pós-humanismo não se reduz ao um anti-humanismo, mas a um acerto de contas com a crise do humanismo.⁸²

Na visão pós-humanista, a crítica recai sobre o antropocentrismo criado pelo Ocidente, que isolou o ser humano das suas relações com o exterior e com o não humano. O pós-humano não é a lógica da superação do humano ou do domínio tecnológico sobre a natureza, mas utiliza a tecnologia para qualificar as relações humanas com o não humano. É

⁸⁰ Personagem de Mary Shelley.

⁸¹ Cf. TUCHERMAN, I. *Breve história do corpo e de seus monstros*, p. 97-101.

⁸² Cf. SIGNORE, M. O sonho da hibridização homem-máquina, *Instituto Humanitas Unisinos*, p. 13-14.

uma admissão da necessidade de relacionamentos para a construção do novo humanismo. Essa é uma crítica ao humanismo separado da natureza, autossuficiente, realizado ontologicamente e destinado ao poder de ser o centro isolado de tudo e a medida de todas as coisas. O pós-humanismo rejeita o isolamento e a autossuficiência humana. Sua forma de pensamento é relacional. A tecnologia não serve para exaltar o humanismo, mas para favorecer a união do humano com o não humano.⁸³

A visão pós-humana constitui uma integração das relações humanas híbridas com o não humano. A ontologia ocidental considerou o ser humano isolado, pronto, e que devia distanciar-se do não humano para buscar o humanismo puro. Nessa nova tendência, o ser humano se constrói no relacionamento, na mútua invasão da tecnologia e do humano. O ser humano se constrói na alteridade, deixando a ilusão do humanismo perfeito, isolado e dominador do passado.⁸⁴

A pós-humanidade apresenta à crítica a noção de identidade formada, especialmente, pelo subjetivismo cartesiano, apontado como a base da antropologia ocidental. As heranças do cartesianismo são colocadas em xeque pela crise do humanismo.⁸⁵ Esse sujeito cartesiano, identificado com o pensamento, foi considerado “como a origem e o centro do pensamento e da ação” e o princípio das teorias políticas, sociais e educacionais do Ocidente. O humanismo racionalista isolado não serve diante da “criatura tecno-humana”, que é feita de fluxos, circuitos, novas hibridizações com a tecnologia. Não mais uma essência racional, tudo se dissolve na dinâmica das relações dos corpos humanos e elétricos, dos *bits* e neurônios; tudo perde fronteira e embaralha o real e o virtual.⁸⁶

O humanismo construído pela modernidade, com caráter universal, abstrato e subjetivo, conquistou com orgulho progresso científico e chega a um nível máximo com a Declaração dos Direitos Humanos. Mas a conquista da individualidade e de tantos direitos também convive com graves crimes contra a humanidade. A modernidade vive esse paradoxo entre a euforia dos direitos humanos e o horror do século XX. O humanismo que elabora tais direitos é o mesmo que gera os horrores nucleares e a crise ecológica. A pergunta inqui-

⁸³ Cf. MARCHESINI, R. O pós-humanismo como ato de amor e hospitalidade, *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, 200, 2006, p. 17.

⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p. 19-20

⁸⁵ Cf. SANTAELLA, L. *Linguagens líquidas na era da mobilidade*, p. 84-85.

⁸⁶ Cf. SILVA, Tomaz Tadeu. Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano. In: SILVA, T. T. da (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*, p. 15-16.

etante é: O que mesmo significa humanidade? Um conceito que parecia acabado e definido, hoje passa por profundos questionamentos.⁸⁷

O pós-guerra e as décadas que se seguiram foram habitados por essa absolutização que rompia com as antigas referências do humanismo histórico, o qual, outrora, era percebido como um acréscimo de bom gosto, um progresso agradável, uma espécie de cortesia moral que substituíra a crueza do mundo. Depois de Auschwitz, nunca mais poderíamos pensar o humanismo desse modo, nem compor com suas mil e uma definições possíveis.⁸⁸

A ciência colocou o conceito de humanidade em questão “a fim de melhor curá-lo... Da biologia às neurociências, da genética às pesquisas cognitivas, toda uma face da inteligência contemporânea trabalha para abalar as certezas às quais ainda estamos agarrados”.⁸⁹ Os avanços biotecnológicos da genética, da clonagem, dos transplantes fazem definir um novo conceito de humanismo e trabalham com a promessa de melhorar a humanidade por meio da tecnologia. Com a redefinição do corpo humano, surge a redefinição de todo o humanismo ocidental, para avaliar tanto os seus terrores quanto seus aperfeiçoamentos, suas limitações, seus comportamentos e o corpo frágil por meio da tecnologia. Um novo corpo tecnologizado, sem fronteiras definidas com o não humano, híbrido e aperfeiçoado, surge como esperança para o humanismo falho, vulnerável, doente e mortal, que existiu até o século XX. O corpo híbrido é uma esperança de imortalidade, do fim das doenças, do envelhecimento e o fim dos males desagradáveis para o ser humano.

Arautos do que se vem chamando de o pós-humano, encontra-se já entre nós todo um pessoal para quem não há mais razão para continuarmos postulando a defesa de um ser que se mostrou imperfeito em suas realizações e que, do ponto de vista evolutivo, chegou ao limite, merecendo a justo título um abandono ou esquecimento em favor de uma nova forma de existência mais avançada. Para eles, a figura do ciborgue, do organismo cibernético, meio homem, meio máquina, é apenas o estágio intermediário de um processo que deve culminar com a montagem de um aparato totalmente maquinístico, para onde deveremos transferir o melhor da memória e da experiência humana.⁹⁰

⁸⁷ Cf. GUILLEBAUD, J.C. *O princípio de humanidade*. Aparecida: Idéias & Letras, 2008, p. 15-18.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 26.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 18.

⁹⁰ RÜDIGER, F. *Cibercultura e pós-humanismo*, p. 35.

As perspectivas pós-humanas trazem a promessa de uma humanidade que, enfim, atingiu o sonho da perfeita felicidade e saúde para o corpo. A tecnologia pode consertar o corpo defeituoso, acrescentar potencialidade e aperfeiçoar a *performance* do corpo, para reconstruir aquilo que não funciona bem. O potencial, vislumbrado com entusiasmo pela tecnologia, de promover uma medicina, com seus recursos nanotecnológicos, genéticos, robóticos e informáticos, pretende resolver as carências humanas e dinamizar os recursos biológicos para uma humanidade sem males.

Isto pode, inclusive, levar à melhoria nos potenciais humanos, no corpo humano: mais durável, mais forte, mais rápido, mais atraente (imagino eu), mais inteligente etc. As pessoas sempre usaram tecnologias médicas para mudarem a si próprias. Essas tecnologias ficarão mais eficazes. Podemos antecipar que as pessoas as usarão para mudarem a si próprias ainda mais; é difícil prever aonde isto levará a humanidade no futuro.⁹¹

A fé irrestrita é de que a tecnologia permitirá ao ser humano parar de envelhecer; atingir o vigor físico; controlar sua agressividade, com o uso de medicamentos e corrigir as falhas corporais. A tecnologia possibilita um salto qualitativo inédito na evolução natural do ser humano. Sua evolução é lenta, mas acelerada tecnologicamente e modifica radicalmente a condição humana. O cérebro e a *performance* corporal ganham impulso com os recursos tecnológicos que não seriam alcançados com a evolução natural, ou, pelo menos, levariam muito tempo para ser atingidos. Por isso, o futuro não pode ser dos humanos, o futuro é pós-humano.⁹²

Os partidários do pós-humano crêem que chegou a hora de se ir além, de se buscar um estágio mais avançado, em que não mais seríamos humanos. O plano de tornar a raça mais forte, mais bela e mais inteligente se baseava na ideia de natureza humana. O projeto de fazê-lo vencer a morte supõe que essa pode ser ultrapassada. Antes, o objetivo mais comum era, ainda que a longo prazo, beneficiar toda a humanidade, a fantasia que agora anima os esforços de parte de nossa vanguarda é chegar à pós-humanidade.⁹³

⁹¹DREXLER, E. Os nanossistemas. Possibilidades e limites para o planeta e para a sociedade. In: NEUTZLING, I.; ANDRADE, P.F. de C. (Org.). *Uma sociedade pós-humana: possibilidades e limites das nanotecnologias*, p. 48-49.

⁹²Cf. RÜDIGER, F. *Cibercultura e pós-humanismo*, p. 142.

⁹³Ibidem, p. 144.

Devido ao ambiente de modificações corporais profundas, no qual a humanidade está inserida, começa um processo de “ciborguização” do ser humano. O símbolo do ciborgue não se trata apenas da quantidade de cilício e próteses acoplados no corpo, mas de todo o ambiente de contato com máquinas e recursos para aperfeiçoar e corrigir o corpo humano, tonificá-lo, torná-lo máquina capaz de atingir alta *performance*. Por todo esse ambiente, somos todos ciborgues! Pode-se ir mais além e questionar: Algum dia realmente fomos humanos verdadeiros? Pelo menos em nossos dias, o ser humano é um ciborgue. Carro, telefone celular, próteses, marca-passos, óculos ou qualquer aparato de correção ou aperfeiçoamento humano em contato com o corpo, nos tornam ciborgues. O ambiente das academias, energéticos, despertam o desejo de um corpo aprimorado, malhado; de atingir a saúde e o corpo perfeito, e a interação híbrida com a tecnologia que modifica a humanidade.⁹⁴

Quanto mais a tecnologia avança para dentro do corpo, mais o conceito de *humano* se modifica; um processo pós-humano, que pode estar em curso desde a modernidade e que chega a ponto da substituição da espécie humana pelo ciborgue; um ser sem a essência, modificado individualmente, desaparecendo o conceito de espécie montado pela bioengenharia, conforme o desejo de perfeição do indivíduo. Com isso, realmente, seria possível desaparecer o conceito de humano? Responder afirmativamente poderia ser um exagero.

O que pode espantar é que construímos a humanidade, a política, a moral e a sociedade, baseados numa noção de corpo que está esfumado. Os conceitos que pareciam bem-fundamentados precisam de uma revisitação, para encontrar nova forma de compreender o homem tecnológico. Parece assustar o fato de o humano se tornar ciborgue, um pós-humano. Será que alguma vez fomos humanos?

As ameaças tecnológicas do fim da natureza humana se mostram exageradas pelo fato de que, desde o surgimento da humanidade, a interação com o artificial sempre fez parte do processo de desenvolvimento daquilo que foi chamado humanização. O humanismo, portanto, é uma construção histórica, feita a partir das mais diversas formas de interação com os artifícios e no exercício de nossa criatividade. O humanismo é uma forma de caracterizar a nossa condição existencial, de seres criativos, que se inventam a todo instante, que recorrem ao artificial, ao técnico, para superar seus limites. O fim da natureza humana não deve as-

⁹⁴ Cf. KUNZRU, H. Você é um ciborgue: um encontro com Donna Haraway. In: SILVA T. T. da (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*, p. 25-26.

sustar porque nunca o ser humano teve tal natureza. Ela foi elaborada por um humanismo que agora é substituído por nova forma de pensar o corpo e o próprio humano.⁹⁵

A verdade é que nosso modo de ser é variado e sempre recorreu ao artifício para, virtualmente, alterar todas as suas condições de existência. O homem não é, portanto, um fato bruto e incondicional, muito menos um dado natural, mas uma entidade relacional, cuja identificação, sempre precária, variável e relativa é função do processo histórico universal.⁹⁶

A hibridização – processo de “ciborguização” – tecnológica com o corpo não representa uma ameaça para tantas pessoas que desejam recuperar o corpo danificado. Ao contrário, a tecnologia significa uma qualidade de vida que não teriam no seu estado natural. Ela representa uma “salvação”, uma doação de saúde que corrige os erros genéticos, aumenta a inteligência, aprimora geneticamente dando mais qualidades humanas ou, mesmo, devolve a dignidade para pessoas que perderam membros em acidentes. Os exemplos se multiplicam: próteses de pernas e braços possibilitam pessoas fazerem as mesmas atividades físicas de pessoas com membros naturais; marcapassos prolongam a vida de cardíacos; a farmacologia resolve a agressividade, o *stress* e a depressão, com o auxílio de medicamentos; a engenharia genética e a eugenia positiva elaboram seres humanos aperfeiçoados, detectam doenças genéticas e corrigem deficiências. Assim, o pós-humano é visto como ação benéfica, sanadora dos males impostos pelas circunstâncias, e o ser humano assume o comando de sua “salvação”.

1.3.3 Ameaça pós – risco da extinção humana

Caracterizados os aspectos positivos que a corrente pós-humanista apresenta, como proposta para ajudar o ser humano a alcançar maior realização, essa mudança híbrida, com a tecnologia que está em andamento, não deixa claro o futuro da espécie humana. Por trás da propaganda dos benefícios tecnológicos para a vida e mesmo da reflexão filosófica apresentada: a humanização pela criação de utensílios técnicos que foram sendo aprimorados até a

⁹⁵ Cf. RÜDIGER, F. *Cibercultura e pós-humanismo*, p. 210-213.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 213.

tecnociência atual; tentam esconder os possíveis riscos que a tecnologia traz para a humanidade. Todo o aparato técnico e maquínico utilizado historicamente nunca representou ameaça de extinção da humanidade. Embora o ser humano sempre tenha sido artificializado para ser mais humano, a tecnologia, hoje, volta-se contra seu criador a ponto de destruí-lo. A novidade gravíssima deste tempo é a possibilidade quase ilimitada de o ser humano se modificar radicalmente a ponto de haver seu desaparecimento.

O corpo está sendo visto como a barreira para a gloriosa realização da humanidade. Neste aspecto, a humanidade perfeita é pós-biológica e tecnológica. Por trás dos benefícios, se esconde, além de uma salvação secularizada, uma visão gnóstica do ser humano. O desprezo do corpo acarreta consequências danosas para o próprio ser humano. “Esses novos gnósticos dissociam o sujeito de sua carne perecível e querem imaterializá-lo em benefício do espírito, único componente digno de interesse”.⁹⁷

O desaparecimento do corpo na cultura pós-humana retira o questionamento ético dos rumos tecnológicos. Lê Breton, em reflexão sobre o ciberespaço, apresenta esse corpo inserido virtualmente num paraíso sem males, sem doença ou morte, sem dor e sofrimento, sem o peso biológico, ou seja, sem carne. Na realidade virtual, lugar de novas identidades, na qual cada um pode assumir novos corpos; criar amigos e relacionamentos afetivos; ter várias “vidas”, acaba também sendo um mundo sem carne, mas sem rosto e responsabilidade. Numa frase resume seu pensamento: onde não há corpo não há ética. O corpo provoca responsabilidade pelo outro. É muito mais fácil dominar quando o outro é reduzido a um cibercorpo dentro do ciberespaço, que não obriga nenhum gesto de cuidado e compromisso.⁹⁸ Basta desconectar que o outro desaparece do meu relacionamento. Pensar o corpo significa promover o debate ético sobre a hibridização do ser humano com a tecnologia, seus limites e responsabilidades. O pensamento pós-humano precisa estar dentro do debate ético, político, filosófico e teológico e não livre e autônomo, como prega uma ciência fetichista e salvacionista e como percebe-se em muitos vestígios hoje.

A intervenção biotecnológica evoca os sonhos da vida sem fraquezas, mas a questão é estabelecer os limites da artificialização e manipulação do corpo humano. O ser huma-

⁹⁷ LE BRETON, D. Adeus ao corpo. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*, p. 123.

⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 127-131.

no caracteriza-se pela superação de si e pelo alargamento de suas fronteiras éticas. A questão apresentada é que a intervenção tecnológica também causa o pesadelo do desaparecimento do humano e a obsolescência do corpo. Até que ponto o corpo suporta a intervenção técnica e ainda ser considerado humano? A remodelagem do corpo atinge aspectos que foram considerados fundamentais para o humanismo: o questionamento sobre a essência da espécie humana e sua singularidade, a nova identidade sem a presença do corpo biológico mediador do sujeito com o mundo, o fim da natureza humana que pretende servir de base para os direitos humanos e à “culturalização” absoluta da natureza humana. A artificialidade do corpo humano inserido nesse pensamento permite que a natureza humana deixe de ser respeitada e intocada, para ser alterada pelos ilimitados recursos tecnológicos. Tornar o corpo apenas cultural significa modificá-lo a todo instante, desrespeitando por completo o dado biológico. É nesse aspecto de desprezo do corpo natural que o pós-humano representa uma ameaça ao próprio humano. O desaparecimento do corpo natural é a própria condenação do humano. O ser humano torna-se totalmente manipulado, objetivado e, entregue aos interesses tecnológicos capitalistas, perde sua singularidade e a dignidade própria.⁹⁹

Pretende-se a perfeita integração entre cérebro e computador, entre humanidade e técnica, que dê origem a uma inteligência artificial cósmica, liberta de todos os limites da materialidade física. Considera-se que o essencial do homem é a capacidade racional, que pode subsistir em qualquer suporte, biológico ou artificial. O corpo não é mais do que o hardware de um software muito mais precioso. Torna-se, por isso, imprescindível garantir o melhoramento deste suporte, acrescentando progressivamente componentes que possam otimizar o desempenho dos diversos elementos corporais, ou mesmo substituindo estes por aqueles. Num futuro pós-humano, o corpo torna-se irrelevante, deixa de ser expressão da identidade individual. Torna-se indiferente a estrutura que serve de suporte às funções de cada indivíduo, sejam elas ao nível de uma artificialização da inteligência, de otimização de funções orgânicas, ou controlo emotivo. Para as utopias cientistas, o corpo foi sempre visto como o impedimento de uma vida harmônica, sem os limites dessa mesma corporalidade.¹⁰⁰

Galantino apresenta a tensão entre a confiança e os riscos do pós-humano, centradas nas diferentes visões do corpo e corporeidade. O corpo não diz tudo o que é o ser humano, que não pode existir sem o corpo. Ele situa a diferença do corpo sendo *Körper* e *leib*. O primeiro significa o corpo físico, orgânico, que é objeto de experimentação das ciências e da

⁹⁹ Cf. COUTINHO, V. Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido, *Humanística e Teologia*, p. 153-157.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 162-163.

medicina. Vale lembrar que a pessoa possui uma corporalidade, vitalidade; é o corpo no sentido psicossocial, lugar da construção da identidade pessoal, mediação do eu com o mundo. O corpo como *leib* expressa a intencionalidade do corpo, provoca diálogo e interação com o ambiente. Na crise metafísica, ontológica e do pensamento essencialista, o corpo pode ser o lugar do debate para nova proposta ética. O ser humano possui uma corporeidade que o torna projeto e construção de si e do mundo, mas não pode “culturalizar” e eliminar sua realidade física que faz parte de sua condição existencial. As limitações do corpo humano são as limitações da humanidade.¹⁰¹

O pós-humano acaba elaborando uma antropologia reducionista do ser humano. As modificações corporais pretendem efetuar a transição para a mudança de todo o conceito de humanidade. O corpo, tratado como um dado de informações que deve ser codificado ou redesenhado na engenharia genética, virtualizado pelo ciberespaço, trocado e substituído por próteses ou órgãos, revela uma realidade cultural que despreza o ser humano na sua unidade orgânica e frágil. Desprezado na dimensão natural e orgânica e buscando o corpo performático, cultural, surge a angústia de não existir uma base de sustentação para a formação da humanidade, da ética e de propostas de sociedade. Tudo precisa ser reinventado sem uma base natural dada, que pode dar estabilidade para a vida humana. No pós-humano, existe eterna insatisfação com o próprio corpo, o medo, a fraqueza e a doença. É a cultura de estar em mutações, vivendo a angústia de reinventar-se na busca o corpo perfeito, sem nunca repousar na estabilidade de uma base da naturalidade humana.

Desaparecendo as fronteiras de humano e não humano, humano e animal, real e virtual, desaparece junto a singularidade do tratamento ético para o ser humano. Tudo se torna híbrido, sem distinções. O ser humano também pode ser tratado como mais um animal, dentre tantos outros seres vivos ou como uma máquina de substituição de peças, sem a preocupação com a dignidade da natureza humana. Os benefícios da biotecnologia para a saúde humana são manchados pela mentalidade de combate ao corpo. O corpo objetivado, usado individualmente sem qualquer preocupação ética, questiona o limite da manipulação tecnológica. Nas diversas civilizações, o corpo sofria as intervenções da cultura e religião, mas com um propósito social. Nesse momento, a inscrição no corpo reflete o pensamento de

¹⁰¹ Cf. GALANTINO, N. Il post-umano: chance ou minaccia? Corpo-corporeità e identità personale. *Rassegna di Teologia. Rivista Bimestrale di Teologia e Scienze Umane*, Napolis, v. 2, mar/apr. 2005, p. 189-191.

desprezo, manipulação individualista e sem propósitos de socialização. O pensamento agora é de superação do humano, o pós-humano, com o novo estágio da evolução. O ser humano tecnologizado é o futuro, porém com o preço da condenação do humanismo e com o que constituiu um de seus fundamentos: o corpo.

Durante séculos, o homem teve de se submeter aos mais variados tipos de rituais, que inscreviam em seu corpo as marcas e obrigações prescritas pela ordem coletiva. Agora parece estar se esboçando em nosso horizonte o aparecimento de um indivíduo experimental, conforme o qual nossa identidade cultural e biológica se predispõe à intervenção tecnológica e maquinística. A condução da vida paulatinamente se deixa pautar por princípios tecnológicos, depois de ter se guiado por normas religiosas, políticas e morais.¹⁰²

O caminho do pós-humano pode levar ao risco da artificialização do humano absorvido pela máquina. O movimento que pretende potencializar o ser humano também rompe fronteiras no sentido de uma substituição do corpo natural pelo artificial. O ser humano puramente natural dá lugar ao ciborgue: a interação do homem com a técnica.¹⁰³ Esse novo estatuto do corpo coloca em risco os tradicionais conceitos de natureza e dignidade humana, sua integridade e inviolabilidade. O declínio de uma antropologia que defenda certa inviolabilidade da natureza humana, a sacralidade do corpo na visão metafísica, sendo substituída pelo ser humano como projeto a ser realizado, retira as bases da ética para limitar os avanços tecnológicos. O pós-humano não obrigatoriamente possui sentido anti-humanista, mas os medos apocalípticos da extinção da espécie humana estão visíveis dadas a virtualização e manipulação do corpo.

Sem o aprofundamento do conceito de natureza humana, que legitima a dignidade dos Direitos Humanos que aqui são tratados de forma tangencial, sua modificação faz repensar a necessidade de nova ética para a defesa do ser humano contra uma cultura de extinção da própria humanidade. O ser humano com nova definição de corpo perde a singularidade diante dos outros seres vivos, dos objetos e da máquina. Na realidade híbrida, somem as fronteiras que separam humano e não humano, acontecendo que o ser humano perde sua dignidade. Na opinião de Santos, a interação híbrida somente é possível porque o ser huma-

¹⁰² RÜDIGER, F. *Cibercultura e pós-humanismo*, p. 155.

¹⁰³ Cf. COUTINHO, V. Artificialização da natureza humana? Biotecnologias à busca de sentido, *Humanística e Teologia*, p. 162.

no e a máquina são considerados hoje como informação.¹⁰⁴ Ambos perdem o peso da materialidade e tornam-se códigos a serem traduzidos e reorganizados.

Quando a visão antropológica integral esfuma-se, os reducionismos sempre acabam em risco para o ser humano. O corpo está no jogo de uma ideologia fantasiosa, tecnológica, e torna-se mercadoria de consumo dos interesses capitalistas. É o mundo da moda, do culto ao corpo perfeito e belo, dos cosméticos e da indústria biotecnológica, sem falar dos tratamentos de beleza, da privatização da saúde, das cirurgias estéticas, dos implantes, das plásticas e de todo um arsenal de opções que lucram com os investimentos sobre esse novo produto.¹⁰⁵ “O que o capitalismo faz é transformar o processo de construção de nossos corpos também em mercadoria”.¹⁰⁶

Na forma capitalista que prima basicamente pelo individualismo, cada pessoa sente a total liberdade de consumir e modificar seu corpo, como mais um objeto que está nas suas mãos. Na lógica do mercado capitalista e individualista, o corpo é fonte de lucro, e isso impede pensar nos limites éticos para a mercantilização da vida humana. O corpo é privatizado, saindo da ideia de espécie, que se aperfeiçoa como humanidade, para ser consumido individualmente, na busca da saúde perfeita, do plano de saúde, da academia, da dieta mais eficiente. A publicidade que incendeia a cultura da beleza vende a ilusão da felicidade sem limites e a resolução de todos os problemas estéticos; da solução de todos os problemas de saúde, com o consumo de produtos e serviços que tornam o corpo perfeito.¹⁰⁷ Quando se consome o corpo, é o próprio ser humano que se torna produto do consumo de si mesmo. É a humanidade que consome a si mesma.

O lado obscuro do pós-humano coloca o corpo dentro de uma ordem de poder e dominação sobre si mesmo. A racionalidade humana, com o desenvolvimento da ciência, pretende de forma inquestionável modificar a estrutura humana sem aceitar as mínimas crí-

¹⁰⁴ Cf. SANTOS, J. F. Não sabemos mais para onde vamos: o pós-humano é apenas um nome para nossa ignorância. *Caros amigos especial*, São Paulo, n. 36, ano 11, nov. 2007, s/p.

¹⁰⁵ Kemp reflete sobre os investimentos da medicina moderna em saúde do corpo e como o corpo, na sociedade do espetáculo, é uma fonte de lucro para nossos tempos. Ela cita, por exemplo, na página 56, exemplo do culto à beleza do corpo, estando ele dentro da lógica do mercado, que aproveita essa cultura. A cultura da beleza intensificada pela indústria determina a vida das pessoas, sua forma de alimentar-se, vestir-se, que se impõe à sociedade. A autora mesma afirma radicalmente: “Consumimos, portanto, o sentido de nossa própria existência”, página 84.

¹⁰⁶ KEMP, K. *Corpo modificado, corpo livre?*, p. 81.

¹⁰⁷ Cf. *Ibidem*, p.54-74, retrata, nessa parte do capítulo II, a interação do corpo-individualismo-consumismo.

ticas sobre as consequências éticas de suas ações. Lê Breton critica a ideia dessa tecnologia, que se torna fetiche,¹⁰⁸ não aceitando impor limites sobre a dominação do ser humano. Apresenta-se como a única voz inquestionável para conduzir a humanidade à perfeição. Essa visão reducionista coloca a tecnologia e o mercado como um regime de poder e dominação sobre o ser humano. Rüdiger percebe que o progresso tecnológico favoreceu o desenvolvimento humano e diminuiu os sofrimentos, mas que também torna-se uma forma de poder político, econômico e violento contra o ser humano e a própria espécie.¹⁰⁹

A pretensão científica de elevar a humanidade à perfeição, superando sua fragilidade justamente acaba sendo a fragilidade do projeto tecnológico. Na ânsia da busca pela perfeição, o ser humano acaba não respeitando seus próprios limites e fragilidades. Este constitui um grande paradoxo do projeto científico: ao buscar a perfeição, a salvação para o corpo, eliminando a vulnerabilidade, acaba condenando-se e mostrando sua fragilidade.¹¹⁰ A biotecnologia deve respeitar a fragilidade humana para não se tornar uma condenação e um risco para o futuro da humanidade. A “natureza biológica” precisa ser respeitada e servir de critério ético para o agir tecnológico. Para elaborar um limite ético para os riscos do futuro humano, a dignidade humana deve ser um parâmetro para a dominação tecnológica. O biológico sempre fez parte da constituição humana, na formação da identidade e do relacionamento com o mundo.¹¹¹ A Teologia não pretende proibir a modificação da natureza humana. A nova concepção da natureza não é mais fixa e intocável, sendo agora compreendida legitimamente como destino da ação humana. Mas o poder orgulhoso da tecnologia compromete essa legitimidade da ação humana criativa sobre sua natureza. Os excessos colocam em risco a superação dos limites, sua própria naturalidade e a busca por uma vida sem sofrimentos, dor e doenças.

A ciência, livre para suas iniciativas, surge como um perigo para o ser humano. Ela não possui a única palavra sobre o sentido da mortalidade e do sofrimento. No afã de resolver os problemas da fragilidade acaba gerando outros sofrimentos para o ser humano. Garrafa sugere a transformação de uma ciência livre para uma ciência responsável e que ela se integre com outras disciplinas para uma visão integral do ser humano. A prudência e o cuida-

¹⁰⁸ Cf. LE BRETON, D. O corpo e as novas tecnologias, *cadernos IHU em formação*, p. 72.

¹⁰⁹ Cf. RÜDIGER, F. *Cibercultura e pós-humanismo*, p. 157.

¹¹⁰ Cf. COUTINHO, V. Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido, *Humanística e teologia*, p. 163.

¹¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 167- 174.

do são aspectos que o ser humano deve ter com a tecnologia, para não ser dominado por ela.¹¹² Entre os dois extremos de fascinação e medo, o caminho tecnológico é inevitável, mas deve-se retomar o cuidado com o ser humano.

1.4 PÓS-HUMANO EM DEBATE

Diante do debate que segue entre a euforia e o catastrofismo do momento presente, podem ser seguidas duas linhas de pensamento: a primeira, é a forma de linguagem usada para expressar este momento novo. O termo pós-humano pode ser substituído pela compreensão de uma antropologia híbrida, marcada atualmente pela transcendência, pelo desejo de superação de limites e pelo diálogo com a tecnologia. Através da técnica, o ser humano procura vencer suas limitações, fragilidades e superar-se, Essa é uma característica do próprio humanismo. Evidentemente, as inovações tecnológicas atuais agravaram as noções de superação humana, mas o termo pós-humano pode ser considerado como uma nova antropologia, mais dinâmica, híbrida com a tecnologia e marcada pela transcendência de si. Essa compreensão retira o medo que o termo pós-humano pode representar: o fim da espécie humana. O ser humano sempre se superou sem deixar de ser humano.

O outro ponto é colocar na discussão global o futuro da humanidade, não seguindo apenas interesses econômicos particulares, que propiciam investimentos financeiros altíssimos em tecnologia, sem permitir o questionamento ético de tais mudanças. A salvação e os benefícios tecnológicos serão para todos? O que acontecerá com os corpos frágeis que não podem ser ampliados pelos recursos tecnológicos?

Na compreensão de Santaella, a forma de pensamento pós-humano compreende o humano como um estágio transitório da evolução. O pós-humano significaria a superação das fragilidades e vulnerabilidades do corpo humano, destinado ao envelhecimento e à morte. Isso seria possível pela substituição da natureza biológica por uma outra natureza artificial, mais resistente, que não sofre as ações do organismo frágil. Mas a promessa de vencer a mortalidade humana, na opinião da autora é uma ilusão. Isso acontece pela falta de compre-

¹¹² Cf. GARRAFA, V. Bioética e manipulação da vida. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*, p. 220-224.

ensão do próprio sentido da evolução humana. Evoluir sempre fez parte da condição humana, que desde seu estágio bípede e do início da fala, começou um processo de superação do seu puro estado natural. O pós-humano não seria a superação do humano, mas a continuação de um processo histórico de aumento da complexidade simbólica de atuação do humano sobre o ambiente.¹¹³

Na avaliação que pode ser feita, um fato inegável é que a tecnologia é uma realidade irreversível para a condição humana. Dessa interação, surge um pensamento pós-humanista que questiona o humanismo tradicional ocidental. Para tanto, a nova antropologia precisa admitir a hibridização do humano com a tecnologia. Pode-se evitar uma linguagem do terror que propõe a superação do humanismo pela terminologia pós-humana. Pode-se compreender a noção de humanismo como conceito dinâmico e histórico. Fabris, entre outros, auxilia para examinar o humanismo como uma construção do próprio ser humano, que, conforme o momento histórico, altera a compreensão de si mesmo. “Pode-se dizer, então, que o humanismo, assim como o humano, é sempre uma realidade histórica em processo de constante construção, e que por isso não há que se admirar que se encontre hoje em profunda crise e esteja necessitando de re-elaboração”.¹¹⁴

A nova antropologia precisa levar em consideração a hibridização do humano com o não humano. É a nova característica dos tempos atuais que vai marcar a forma de pensar sobre nós mesmos e sobre o futuro da humanidade. Em cada período, uma característica se sobressai do humano e influencia o pensamento antropológico. Nos tempos biotecnológicos, o ser humano é considerado na sua criatividade e capacidade de ultrapassar seus limites. É uma antropologia híbrida com a tecnologia, caracterizada pela superação da condição humana. A transcendência é um fator próprio do ser humano, e a tecnologia constitui a realização desse fator. Porém, a nova antropologia não pode prescindir de uma característica marcante do ser humano, a fragilidade e mortalidade. Embora seja tempo de ultrapassar limites, não significa desprezar a vulnerabilidade humana. A nova antropologia híbrida precisa também levar em conta a carne frágil e mortal do ser humano.¹¹⁵

¹¹³ Cf. SANTAELLA, L. *Corpo e comunicação: sintoma da cultura*. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção comunicação), p. 55.

¹¹⁴ ANJOS, M. F. dos. Humanismo, ciência e tecnologias: uma aproximação teológica. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Religião, ciência e tecnologia*, p. 66.

¹¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 67-75.

A transcendência humana, desligada da fragilidade, da mortalidade e da limitação, constitui uma violência contra o ser humano. O esquecimento da origem humana, do *húmus*, terra fértil, lembra a responsabilidade de autocriar-se, mas com um poder frágil. O ser humano é um paradoxo de transcendência e vulnerabilidade. Cada vez que essa dimensão é desprezada começa a perda da responsabilidade e o cuidado com o outro, uma dominação de poder, força e violência contra os mais frágeis, até sua eliminação.¹¹⁶ Esse parece ser um ponto decisivo para a inspiração sobre os novos conceitos de humanismo, ética e tecnologia. O progresso científico deve ser limitado pela fragilidade humana. A eliminação da mortalidade do corpo está vitimando grande parte da humanidade. Por isso, o pós-humano precisa ser debatido no contexto global, político, econômico e por toda a humanidade. O binômio tecnologia-capitalismo não pode ditar o futuro humano. É uma questão social e política que deve dar limites às pesquisas e aos interesses tecnológicos.

Nessa perspectiva, Fukuyama traz muito bem o debate sobre as consequências tecnológicas com o risco de injustiça social para a humanidade. Sem o cuidado com a fragilidade, a humanidade pode estar excluindo uma enorme massa de pessoas que não conseguem pagar pelos privilégios tecnológicos. O que pode estar acontecendo, talvez não seja uma pós-humanidade, mas uma divisão interna do humanismo entre aqueles aperfeiçoados pela tecnologia e os condenados, que não terão mais espaço na sociedade. Os puramente “naturais” não conseguirão competir por empregos e condições de vida frente às pessoas “artificializadas”, mais inteligentes, saudáveis que receberão melhores salários e terão ascensão social.

A questão política muito importante neste século é o melhoramento biotecnológico do ser humano. A quem vai servir a tecnologia? Se a biotecnologia alterar a natureza humana, também vai alterar um fundamento que serviu de base para a dignidade universal de todos os seres humanos. Poderá resultar uma discriminação dentro do próprio humano. A biotecnologia pode servir para toda a humanidade, de forma universal, não para enfatizar o eugenismo que discrimina pessoas com deficiências, mas para potencializá-las, para que consigam mais qualidade de vida e oportunidades na sociedade com a ajuda tecnológica. Ou ela servirá para um pequeno grupo aumentar a distância entre pobres e ricos no mundo. Parece

¹¹⁶ Cf. ANJOS, M. F. dos. Humanismo, ciência e tecnologias: uma aproximação teológica. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Religião, ciência e tecnologia*, p. 75-78.

ser esse um argumento forte para avaliar o pós-humano: a universalização da tecnologia. Saber qual projeto vai triunfar é a chave do debate que sai do âmbito apenas religioso da defesa da natureza humana, e começa a abranger a política, a sociedade, a opinião pública e a política internacional.¹¹⁷

As promessas da biotecnologia tornam-se atraentes pelos resultados esperados, mas escondem problemas sutis, que podem passar despercebidos. Pode-se imaginar os benefícios de medicamentos que controlam personalidade depressiva ou violenta; remédios para emagrecer, mas não esconder os efeitos colaterais que tais medicamentos provocam em outras partes do corpo. O cenário das pesquisas com células-tronco pode regenerar tecidos, fabricar órgãos, alongar a expectativa de vida, mas esconde que a longevidade de vida não é acompanhada por relações de vínculos entre as gerações. Outro cenário apresentado por Fukuyama, e que mostra mais claro o problema social, é a seleção das características dos filhos. Pais ricos podem selecionar embriões, escolher características físicas e mentais, excluindo quem não serve para os padrões. Quando seleciona-se algo naturalmente dado, facilmente ocorre eliminação dos mais fracos, doentes, que não atende aos requisitos de beleza e inteligência esperados pelos pais.¹¹⁸

Souza apresenta argumentos para limites na manipulação genética de embriões. Será que esses pais podem modificar e selecionar características sem o consentimento de alguém que não pode opinar sobre sua vida? Códigos de ética (não apenas com argumentos religiosos, mas racionais e científicos) precisam ser aprofundados para a defesa da dignidade humana. O embrião não pode ser descartado por não atingir os requisitos de saúde exigidos pela sociedade. Por isso, deve receber a proteção da justiça, dos direitos fundamentais do ser humano, para garantir seu desenvolvimento vital. A valorização do consentimento para pesquisas, da informação, liberdade, clareza sobre os benefícios e riscos das pesquisas são cuidados mínimos que a ciência deve respeitar para prosseguir com prudência o tratamento sobre o corpo do ser humano. A manipulação tecnológica não pode estar livre e isenta da responsabilidade sobre a vida humana. É preciso continuar defendendo a dignidade humana, a inviolabilidade e sacralidade do corpo que não pode ser tratado como mero objeto, mesmo

¹¹⁷ Cf. FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano: conseqüências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003. Capítulo sobre a dignidade humana, p. 157-188.

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 21-23.

com outra linguagem, em vista a encontrar fundamentos para a defesa universal dos direitos humanos.¹¹⁹

A defesa de uma igualdade de humanidade permite aos indivíduos partilharem a mesma dignidade e o mesmo respeito. Existem diferentes culturas, mas todos devem partilhar a mesma humanidade que nos une e permite a mesma relação moral para todas as pessoas. As diferentes linguagens, para explicar o conceito de humano, e sua natureza, devem prestar contas da justiça para todas as pessoas. Aqueles que não conseguem adquirir o alto preço da tecnologia para seu benefício mergulham ainda mais na exclusão social.

A preocupação com a inclusão universal da tecnologia e da medicina moderna tanto pode salvar vidas quando recuperar órgãos e membros danificados, mas torna-se desproporcional para a população pobre, que não tem as mínimas condições de vida. A ciência, pelo próprio método, deve ser autocrítica, questionar-se sobre a responsabilidade diante dos rumos de seu progresso. Embora possa ter ampla aprovação pública, não pode ficar indiferente aos questionamentos e deve prestar contas pelas violências contra a dignidade humana. Os limites não são condenações aos cientistas, mas uma forma de responsabilizá-los por seus atos.¹²⁰

O aparato tecnológico, que abrange desde realidades virtuais e aqueles que atuam diretamente sobre o biológico, encontrando na matéria o centro de sua ação, está provocando uma utopia do ser humano sem doenças. A obstinação pela saúde acaba fazendo o ser humano reduzir sua visão sobre si mesmo. O único foco da vida humana parece ser a dualidade saúde-doença. Tamanha preocupação com a saúde faz com que sejamos vistos como seres sempre doentes e consumidores de tratamentos para vencer o tremendo risco da morte. O ser humano é portador sintomático de doenças e morte e, por isso, faz da sua vida uma vigilância e autocontrole sem pausa, para perseguir o ideal de eterna saúde e juventude. O consumo de saúde promove o triunfo da medicina pré-paga, dos planos de saúde e de recursos sofisticados, que, entretanto, privatizam a saúde para alguns. A mentalidade de libertar-se da finitude faz o ser humano escravizar-se aos imperativos do corpo perfeito, de um re-

¹¹⁹ Cf. SOUZA, V. *Projeto genoma humano: utopia do homem geneticamente perfeito*, p. 111-115. Ele reflete sobre a Declaração Universal do Genoma e dos Direitos humanos, para fazer ponderações éticas sobre as pesquisas com embriões de seres humanos.

¹²⁰ Cf. BERLINGUER, G. A ciência e a ética da responsabilidade. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*, p. 192-196. O questionamento do seu subtítulo: saúde para todos ou para alguns?

gime de poder, que trata o corpo como realidade pós-orgânica sendo reorganizado a todo custo.¹²¹

A reflexão proposta mostra que as tecnologias do pós-humano possuem caráter salvífico de potencialidade humana para uma parte da humanidade, que pode usufruir dos benefícios dessa alta tecnologia. Mas, para a imensa maioria da humanidade, que não tem acesso a esses benefícios, a biotecnologia serve de condenação para as vítimas do processo de exclusão capitalista, que impulsiona tantas inovações tecnológicas. Na verdade, a tecnologia não está promovendo uma pós-humanidade, mas a condenação de uma parte da humanidade excluída a que tem escassos recursos financeiros. O que acontece é que, dentro da própria humanidade, a tecnologia está aumentando a distância entre ricos e pobres.

O poder tecnológico usado para eliminar a fragilidade, a vulnerabilidade e a mortalidade do corpo acaba sendo uma condenação de uma parcela da humanidade, aquela que não pode mais competir com pessoas tecnologizadas, modificadas geneticamente, para serem mais inteligentes, saudáveis e equilibradas emocionalmente. Pode-se pensar esse desequilíbrio em todos os setores da sociedade: nas universidades com alunos mais aptos; no esporte, diante de atletas modificados, que possuem melhores resultados que atletas de corpos “naturais”; maior resistência de corpos a doenças que outros que não conseguem manter-se saudáveis, e países ou empresas que detém a tecnologia e implantam seus preços ao mercado. Talvez uma das grandes questões do pós-humano, para ser discutida é o uso da tecnologia para combater a fragilidade humana. Isso resulta na eliminação dos frágeis, daqueles que não têm recursos. É uma “salvação” para poucos, não é gratuita, mas paga. A salvação tecnológica não é universal, doada e vinda de Deus. Em meio a legítimos benefícios, está a injustiça social entre ricos e pobres, a destruição da dignidade humana, a manipulação da vida humana sem limites.

Para iluminar o debate sobre o futuro da humanidade dentro da perspectiva pós-humana, a Teologia pode contribuir para uma forma integrada de salvar a humanidade como um todo. A ressurreição da carne é uma proposta de salvação divina, que assume a fragilidade e a vulnerabilidade humana como sendo objetivo de sua ação. Uma salvação que aco-

¹²¹ Cf. SIBILIA, P. A tecnociência contemporânea e a ultrapassagem de limites: uma mutação antropológica? In: NEUTZLING, I.; ANDRADE, P.F. de C. (Org.). *Uma sociedade pós-humana: possibilidades e limites das nanotecnologias*, p. 136-137.

lhe a fragilidade é uma salvação universal e includente. A ressurreição da carne aparece como iluminadora de uma proposta antropológica integral de reunir a criatividade e a superação dos limites humanos pelo uso da tecnologia, sem excluir e condenar a mortalidade. O corpo não é condenado e desprezado como nas tecnologias do pós-humano, mas é salvo e resgatado em sua mortalidade. A ressurreição não gera excluídos nem coloca em risco o futuro da humanidade.

O segundo capítulo do trabalho reflete sobre o significado da carne, destacando a implicação e o respeito à fragilidade e mortalidade que, desde a criação, constitui o ser humano. Eliminar a fraqueza é eliminar o humano. Para plenificar, a Criação, a Encarnação e a Ressurreição de Jesus oferecem elementos para compreender a salvação integrada do ser humano a partir da carne. É na sua carne, no corpo mortal, que Jesus salva a humanidade. A Encarnação e a Ressurreição são pensadas como salvação a partir da vulnerabilidade. No texto que segue, reflete-se sobre a carne: na criação-encarnação-salvação. Com isso, buscam-se parâmetros de comportamento ético diante do corpo biocibernético, para limitar sua manipulação e recuperar a dignidade da pessoa humana. O capítulo quer dialogar com o pensamento pós-humano, oferecendo uma antropologia capaz de integrar as novas tecnologias, sem perder a revelação bíblico-doutrinal sobre a pessoa humana.

Deve-se destacar, também, a superação de antropologias reducionistas, que legitimam os atentados contra a dignidade humana. O ser humano não pode ser visto apenas biologicamente, como máquina, ou como informação, mas ser visto de forma integral para melhor encontrarmos uma nova ética para os tempos de pós-humano. O ser humano, na sua dimensão orgânico-social-psíquica, integral, iluminado pela fé cristã, consegue compreender-se e direcionar melhor o futuro humano. O desafio para a Teologia é iluminar a busca por uma antropologia integral, para evitar o dualismo corpo-alma e ajudar a pensar o que significa *ressurreição da carne* nestes tempos de novos corpos e nova corporeidade.

2 RESSURREIÇÃO DA CARNE: SALVAÇÃO PARA O CORPO BIOCIBERNÉTICO

Na primeira parte do trabalho, foi exposto o pano de fundo da nova antropologia que surge, a partir da interação do ser humano com a tecnologia. As inovações tecnológicas provocaram uma enorme mudança no conceito de ser humano, que resultou num giro radical em outros segmentos, além do antropológico. Surge uma nova terminologia ainda não estabelecida, mas uma das expressões em debate é *pós-humano*, que envolve questões políticas, sociais, filosóficas, de gênero e a proposta de ser humano absorvido e modificado pela tecnologia. A interferência no corpo humano das mais diversas tecnologias, da genética ou da virtualização acarreta uma inovação global do ser humano e em sua forma de relacionar-se consigo mesmo, com a sociedade e com o mundo.

O debate estabelecido revela a instabilidade dos conceitos sobre o ser humano. A linguagem antropológica ocidental se mostrou insuficiente com o advento da tecnologia, que rompeu as fronteiras do humano com a natureza, com seu corpo; desmanchou a ilusão de um humanismo perfeito da modernidade, porém fechado, isolado e machista para novas formas flutuantes e performáticas de construção do humanismo. No momento de mudanças radicais, o ser humano olha para si e percebe que lhe falta uma definição sobre seu próprio ser e para o futuro da humanidade completamente indefinido. O ser humano, que se desenraíza de sua dependência corpórea, se torna um corpo ciborgue, que representa uma possível vitória sobre a fragilidade humana. Todas essas questões estão candentes no debate sobre o ser humano, além da urgência de uma ética que responda aos desafios promovidos pela tecnologia.

No amplo debate, a pergunta norteadora é sobre a salvação do corpo humano. A proposta tecnológica, além das modificações sociais e comportamentais, que alteram a identidade, a sexualidade, as fronteiras entre natureza e cultura, atinge diretamente a ânsia humana de superar a mortalidade e a vulnerabilidade do corpo humano. A Revolução Tecnológica, que pode ser chamada biotecnologia, tecnologias do pós-humano, ou tecnologias de imortalidade, estão fazendo uma nova antropologia que não aceita mais o corpo natural e mortal.

O projeto tecnológico está construindo um novo tipo de humanismo, com a característica de aperfeiçoar ao máximo o corpo humano e a eliminação de sua fraqueza e mortalidade. Busca-se, com o auxílio tecnológico, uma interferência no corpo para corrigir imperfeições; livrar da dor e da morte; modificar a estrutura do corpo, sem a preocupação com as noções de natureza, essência ou algum parâmetro ético, que impeça a manipulação total do corpo. Como foi destacado, existe um projeto para salvar o ser humano dos riscos da vulnerabilidade carnal, possibilitando a busca da perfeição e a imortalidade do corpo. Esse é um processo de humanização que possui muitos aspectos positivos: avanços na área médica, aperfeiçoamento de técnicas para ajudar o ser humano a superar deficiências. A questão polêmica é sobre o risco apresentado sobre o desaparecimento do humano. A ação secularizada de salvação da tecnologia contribui para a humanização, e, ao mesmo tempo, torna-se condenação da fraqueza, rejeição da condição mortal do ser humano. Ainda mais grave é a quantidade de pessoas excluídas do processo de salvação tecnológica. Muitos não podem usufruir dos benefícios tecnológicos: são rejeitados pelos padrões de beleza e saúde, pois não conseguem o aperfeiçoamento corporal para competir no mercado de trabalho. A salvação tecnológica não traz esperança para grande parte da humanidade, que não se torna *pós-* ou *hiper-* humanidade, mas sub-humanidade. Diante da antropologia reducionista dos novos movimentos culturais, a teologia pode apresentar sua visão antropológica para iluminar a reflexão sobre o futuro do *humano*.

A teologia pode com autoridade falar de uma antropologia integradora e apresentar a salvação divina, gratuita e incluyente, que ajuda a sociedade a resolver os problemas das vítimas excludentes, isto é, as que sobram da salvação tecnológica. Aqueles que não conseguem o aperfeiçoamento genético, químico ou mecânico, aqueles que não possuem esperança na tecnologia, recebem da ação salvadora, especialmente no corpo rejeitado e frágil de Jesus de Nazaré, a esperança que salva a fraqueza pela fraqueza. A teologia vem mostrar os equívocos de uma antropologia reducionista e a esperança na onipotência tecnológica, que geram sérias questões éticas.

Ao apresentar a Ressurreição da Carne como tema para a segunda parte do trabalho, busca-se uma reflexão plausível para o ser humano contemporâneo. A ênfase do texto é eminentemente antropológico, pois aborda o pano de fundo das mudanças no corpo humano. Mas o tema escatológico da ressurreição influencia diretamente a elaboração da antropologia cristã, que oferece salvação a toda a humanidade. Mais que a protologia, que as correntes

filosóficas ou mesmo que a sociobiologia ou antropobiologia,¹²² é a cristologia e a escatologia que forjam uma antropologia cristã útil para os desafios do mundo em mudanças. A Ressurreição da Carne é uma esperança universal para todo e todos os seres humanos, e nos livra das angústias e dos desesperos modernos por corpo perfeito, sem doenças e dores, mas que acaba sendo atacado e rejeitado. O fenômeno social do retorno ao sagrado da pós-modernidade é uma demonstração de que o ser humano cansou da frieza racionalista, do mundo empírico e pragmático e começou a buscar, no espiritual, o sentido para a existência. A absolutização da ciência mostrou-se insuficiente de sozinha desvendar os mistérios da vida humana.

A dissolução do humano na técnica cria a ilusão de um humano sem limites, mas não é solução para os verdadeiros limites da natureza humana. Um certo retorno ao sagrado, típico das sociedades pós-modernas, pode ser, justamente, expressão de uma insatisfação pelas respostas e soluções propostas pela tecnociência moderna.¹²³

O documento conciliar *Gaudium et Spes* também chama a atenção do mundo moderno para a necessidade da esperança escatológica, como uma contribuição indispensável para elaborar uma antropologia integrada, ética e que possa dar sentido para a vida, o sofrimento e a morte do ser humano. A expectativa de vida do ser humano vai além do simples prolongamento biológico de seu corpo. A tecnologia não responde ao sentido da morte que continua um enigma para o ser humano.¹²⁴ Somente com ligação escatológica é que as pessoas podem livrar-se do medo da morte, do desespero escravizante do ser humano em busca remédios, cirurgias, academias e de todo o tipo de *performance* para alcançar um padrão de corpo inatingível.

Faltando, ao contrário o fundamento divino e a esperança da vida eterna, a dignidade do homem é prejudicada de modo gravíssimo, como se vê hoje com frequência; e os enigmas da vida e da morte, da culpa e da dor, continuam sem solução: assim, os homens muitas vezes são lançados ao desespero (*Gaudium et spes*, n. 21).

¹²² Sociobiologia e antropobiologia são assuntos citados no livro de Ruiz de la Peña: *As novas antropologias: um desafio à teologia*. São Paulo: Loyola, 1988. São temas que refletem a descoberta da grande relação do ser humano com o reino natural, com suas simbioses, mas também com o privilégio antropológico em relação ao meio ambiente.

¹²³ COUTINHO, V. Artificialização da natureza humana? Biotecnologias à busca de sentido, p. 163.

¹²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 176.

O ser humano sente o enigma da morte e o medo não apenas da dor e do envelhecimento de seu corpo, mas sente o medo do desaparecimento perpétuo. As diversas tecnologias que prolongam saúde e juventude humana demonstram a capacidade e o desejo de sobrevivência do ser humano, que vive perplexo entre o viver e o morrer. Para acalmar o medo humano, a fé na fidelidade de Deus, que age trinitariamente para a salvação do ser humano surge como uma perspectiva importante ao lado da tecnologia. O diálogo da fé com a ciência torna-se fundamental para evitar a loucura científica de dominar a natureza humana, reduzindo-a à mera objetividade. Por isso, inicia-se a análise do projeto de Deus para o ser humano no momento da criação, a centralidade da ressurreição de Jesus Cristo, que culmina e aponta para a meta final da criação: a salvação integral do corpo humano juntamente com o cosmos.

O ser humano, na sua condição criatural, expressa na sua corporeidade a fragilidade e a mortalidade de sua vida; não é somente um corpo mortal, mas alma e corpo mortais. Desempenha sua existência na busca de superar sua mortalidade, com o desenvolvimento da técnica, mas possui a abertura para a salvação gratuita de Deus, que capacitou o corpo humano para receber o dom da ressurreição no final dos tempos. Em Jesus Cristo, a fidelidade de Deus, na sua promessa de salvação, se cumpre e abre nova promessa de salvação. Jesus recebe e transmite o Espírito da ressurreição dos mortos pela sua união com o Pai e com o ser humano. Foi ressuscitado e é causa da ressurreição do ser humano; por isso, a esperança humana de sanção e vida para nossa mortalidade tem um nome: Jesus. Por fim, a Ressurreição da Carne é a realização da salvação por iniciativa divina de doar o espírito vivificador para o corpo mortal e frágil. O acontecimento escatológico também tenciona o momento presente, o surgimento das inúmeras tecnologias. Essa reflexão propõe discutir o ímpeto humano de salvar-se secularmente da sua mortalidade apenas pela via tecnológica, e que, ao mesmo tempo, coloca em risco o futuro da humanidade e um processo paradoxo de endeu-samento ou demonização do corpo.

2.1 O CORPO HUMANO NA CRIAÇÃO

Nesta reflexão apresenta-se a terminologia da antropologia bíblica sobre a criação do ser humano, com o propósito de identificar a unidade e integralidade da pessoa humana

nos relatos genesíacos. Nos termos, encontra-se a integridade entre corpo e alma na antropologia cristã, que se torna importante frente às diversas antropologias que legitimam as ciências modernas, como foi analisado na primeira parte do texto. O Cristianismo apresenta sua visão de ser humano marcado pela dignidade provinda da imagem e semelhança de Deus. A concepção bíblica de corpo também assume importância para falar da encarnação de Jesus Cristo, de sua ressurreição e, conseqüentemente, de nossa ressurreição. Com isso, pode-se melhor entender o significado da carne ressuscitada. Para uma escatologia cristã apropriada, o fim liga-se com o início, para compreender a integralidade da salvação humana.

2.1.1 Os termos bíblicos para a criação do ser humano

O corpo humano é um dos pontos centrais de debate na atualidade, envolvendo as visões filosóficas, psicológicas e, recentemente, as políticas e econômicas, ou seja, o corpo como fator de formação das relações sociais e de investimento econômico. A teologia também deve estar atenta para o debate sobre o corpo, o que parece ter sido pouco realizado até agora. Galantino alerta para o pouco espaço que o corpo ocupa dentro da Teologia, reduzido-o a um pequeno tema dentro da Antropologia Teológica e, talvez, nem mesmo exista uma *teologia do corpo*. Os novos desafios relacionados ao corpo e, conseqüentemente, ligados ao conceito de *humanidade*, devem aumentar os estudos sobre o corpo. A revelação cristã apresenta a história da salvação atravessada pela corporeidade. No eixo criação-encarnação-escatologia, nota-se que o corpo é lugar de revelação e salvação.¹²⁵ Mas a questão fundamental para o estudo desta parte é pensar o conceito de ser humano pensado pela revelação.

A afirmação imediata Ruiz de La Peña é de que o homem é criatura de Deus.¹²⁶ Encontram-se na antropologia hebraica três termos para designar o ser humano: *basar*, *nephesh* e *ruah*.

¹²⁵ GALANTINO, N. Il corpo in teologia: oltre il platonismo. Rassegna di teologia. Rivista Bimestrale di Teologia e Scienze Umane, Napoli, v.6, 2005, p. 873-874.

¹²⁶ RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. 2. ed. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 19-26. O autor apresenta uma visão geral dos termos bíblicos a respeito do ser humano, antes de abordar os específicos dos dois relatos bíblicos da criação do ser humano. O relato javista, Gn 2, 4b-25 e o sacerdotal, Gn 1,26-2,4a, são analisados posteriormente na sua obra. Para reflexão usa-se o complemento dos dois relatos com suas temáticas principais, para elucidar a visão antropológica do Antigo Tes-

O primeiro termo a tratar é *basar*, que significa originariamente *carne* de qualquer ser vivo, seja homem ou animal. É uma manifestação da vitalidade orgânica do ser vivo, que se torna visível para os demais seres humanos. Esse termo designa o ser humano na sua totalidade e integralidade. Pode-se concluir aqui duas indicações de sentido para *basar*: uma de solidariedade e de fragilidade da vida. Para o ser humano, como para os animais, existe um *substrato orgânico* e um *âmbito ontológico*, que aproximam esses seres vivos. Há um parentesco, uma solidariedade entre os humanos por partilharem de certa forma a mesma “carne”. *Basar* indica que o ser humano pertence ao mundo biológico, juntamente com os animais e compõe uma solidariedade da espécie humana. A “carne” compõe uma irmandade entre todos os seres humanos.

Na outra dimensão, *basar* representa a debilidade humana, indica a fragilidade e efemeridade. A carne não representa aqui um princípio do mal ou a causa da morte humana, como pode indicar uma leitura dualista. A alma imortal liberta-se do corpo mortal para, livre do cárcere, encontrar-se com a divindade. O termo indica a limitação humana da mortalidade e fragilidade que faz parte do ser humano na sua integralidade. Trata-se do ser humano inteiro que é mortal, frágil e efêmero e não simplesmente um corpo mortal. A imortalidade e a eternidade são características divinas, enquanto o ser humano passa pelo nascimento e desaparecimento no tempo. Algumas indicações bíblicas ressaltam a condição criatural de seres mortais, como em Isaías 40, 6-7: “Toda carne é erva e toda a sua graça como a flor do campo. Seca-se a erva e murcha-se a flor, quando o vento de Iahweh sopra sobre elas”, ou no Salmo 78,39: “Lembra-se de que eram apenas carne, um vento que vai, sem nunca voltar.”

A “carne” significada com o termo *basar*, no seu substrato orgânico não representa um ser humano fechado na sua existência biológica. Trata-se da criatura aberta para a transcendência, cheia de vitalidade, um princípio vital que anima o ser humano, que possui estados psíquicos, representados pelo segundo termo *nephesh*. Seu primeiro significado pode ser traduzido por *garganta, respiração*; é a vida com seus sentimentos e estados psíquicos. *Nephesh* não significa uma parte separada do ser humano, como uma leitura dualista grega

tamento. Segundo Ruiz, não existe termos equivalentes na linguagem moderna ocidental a esses três termos bíblicos, já apresentando a dificuldade da concepção de ser humano. Existem também as relações da cultura hebraica com o helenismo e a utilização de termos gregos para traduzir *Basar, nefesh e ruah*, que trazem consigo a carga dualista grega, como exemplo o Livro da Sabedoria. O autor explica que, apesar de a Bíblia conter termos gregos, o sentido permanece semita, o que garante a integridade da revelação sobre o ser humano.

pode indicar; a alma imortal separada do corpo. O termo hebraico também comporta o homem na sua totalidade, na vida orgânica e afetiva, de abertura e diálogo com o Criador. Assim, na visão integral hebraica, o ser humano não é corpo nem é alma, mas é a comunhão de corpo e alma.

O ser humano possui, pela sua condição de criatura, uma relação estabelecida com o Criador. Essa abertura de transcendência e vitalidade recebe o nome de *ruah*, que também significa vento, sopro e vitalidade do ser vivo. *Ruah* é o sopro ou o espírito de Yaweh, uma vitalidade divina que impulsiona o ser humano para a resposta à relação Criador-criatura. *Ruah* pode ser uma “*fuera creadora o de un don divino específico*”, o espírito de Deus que habita o ser humano, que não o deixa fechado na sua imanência. Assim, temos uma unidade psicossomática e dinâmica do ser humano, que estabelece relações consigo mesmo, com os demais seres vivos e com abertura ao transcendente. Possui uma “carne” semelhante aos demais animais, animada pela *nephesh* e que comporta o espírito de Deus em sua existência.¹²⁷

Nos relatos sobre a criação do ser humano, elabora-se uma síntese da antropologia bíblica. O homem é criatura de Deus dependente do seu Criador, moldado por Ele, como o barro nas mãos do oleiro e recebe de Deus a dignidade de ser a sua imagem e semelhança. Ruiz de la Peña apresenta a tríplice relação do ser humano: sua dependência e inferioridade em relação a Deus; a igualdade da relação homem/mulher e a superioridade do ser humano frente ao mundo criado. Com essa explanação, importa, para dialogar com a nova antropologia nascida da revolução tecnológica, alguns pontos. É o ser humano aquele que dá sentido à criação de Deus, que age como administrador do mundo criado; por isso, busca sua humanização, supera-se a cada instante, sem que isso seja um atentado contra sua vocação. A integridade bíblica do ser humano confronta-se com os dualismos ou reducionismos apresentados por ciências humanas; a antropologia bíblica revela a dignidade inerente do ser humano e o respeito à sua fragilidade e vulnerabilidade.¹²⁸ Vejam-se mais de perto esses pontos.

¹²⁷ As reflexões sobre os três termos bíblicos para designar o ser humano, apresentados, foram retirados do livro de RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropologia teológica fundamental*, p. 20-26. Os termos também foram complementados com conceitos do livro de SUSIN, L. C. *A criação de Deus: Deus e criação*. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2003, p. 100.

¹²⁸ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios: antropologia teológica fundamental*, p. 47-51.

2.1.2 O ser humano: corpo e alma¹²⁹

A unidade da pessoa como corpo e alma deve ser ressaltada em todos os momentos da antropologia bíblico/cristã. Mais adiante, essa questão se torna fundamental para pensar a ressurreição da carne, pois, seguindo Schärtl, é difícil pensar uma alma sem corpo em um estado deficitário à espera de seu complemento – um corpo – para, enfim, alcançar a alegria plena na ressurreição dos mortos.¹³⁰ As relações corpo e alma, quando mal-compreendidas, geram diversos desgastes para a humanização e salvação do ser humano. Afasta-se de uma salvação da alma imortal e destinada à comunhão com Deus, a qual ficou presa por um tempo num corpo corruptível. A unidade do ser humano refere-se à condição mortal de toda a pessoa e não apenas seu corpo. “A vida é mortal, é um equilíbrio frágil, eminentemente ecológico, que depende da relação fiel, constante, do Criador com a criatura. Não há uma região imortal, um piso superior de um edifício dualista – corpo e alma – pelo qual o ser humano seria mortal pelo seu corpo e imortal pela sua alma”.¹³¹

Os dualismos históricos entre corpo e alma, também no âmbito tecnológico-científico acabam por desfigurar a dignidade inerente do ser humano. Os relacionamentos confusos dessas duas dimensões resultam em processos de anti-humanização, nos quais o ser humano descarta sua dimensão biológica, como causa de mortalidade, ou reduz sua existência apenas ao mundo biológico.¹³² O senhorio da alma que governa o corpo e o domina

¹²⁹ Numa rápida pesquisa pelos documentos da Igreja, constatou-se a enorme dificuldade de abordar os termos *corpo e alma*. A antropologia bíblica não ensina o dualismo entre essas duas grandezas que formam o ser humano. É uma antropologia integral da unidade do corpo e da alma. A morte também como morte integral da pessoa e não do corpo que se separa de uma alma imortal. A pessoa não possui uma alma em si imortal, mas toda a pessoa, alma e corpo morrem. A vida depois da morte é total graça de Deus a nosso favor, não sobrevivemos por nossa força, mas por Deus. Mas a forma de linguagem encontrada nos documentos da Igreja demonstra, pelo menos literalmente, um dualismo contrário ao ensinamento bíblico. No V Concílio de Latrão, n. 1440, encontra-se o ensinamento da imortalidade da alma racional, condenando quem afirma o contrário. In: DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Na constituição *Gaudium et Spes*, n. 14 também se encontra a afirmação da alma espiritual e imortal. O Catecismo da Igreja católica, n. 997 ensina que a morte é a separação da alma e do corpo, que a alma vai ao encontro de Deus. Essa dificuldade demonstra o imenso esforço de encontrar uma linguagem de acordo com a revelação bíblica e a linguagem ocidental que às vezes são diversas.

¹³⁰ Cf. SCHÄRTL, T. Pensar a ressurreição: questões metafísicas básicas. *Concilium*, Petrópolis, v. 5, n. 318, p. 70.

¹³¹ SUSIN, L.C. *A criação de Deus: Deus e criação*. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2003. (Coleção livros básicos de teologia, 5), p. 100.

¹³² RUIZ DE LA PEÑA, J.L. *As novas antropologias: um desafio à Teologia*. Nesse livro, o autor apresenta os desafios que surgem quando o ser humano, que é um ser enraizado no biológico, reduz sua existência apenas a essa dimensão. A perda da singularidade humana, um ser determinado pelo biológico sem finalidade

leva a ciência a tomar um posicionamento de combate a esse corpo visto como matéria bruta, causa de sofrimento e morte. As tendências mentalistas, racionalistas e atualmente tecnológicas, que procuram imortalizar o ser humano, armazenando sua memória, destoam da dimensão e dignidade própria do corpo. Há falta de um olhar transcendente sobre o corpo, que, sendo manipulado, reestruturado genética ou quimicamente, determina a vida pessoal. A luta difícil do corpo e da alma esteve na base do pensamento científico ocidental.

Os dois autores-chave desta parte do texto apontam para a comunhão dessas dimensões, e que, embora a distinção seja necessária, deve estar na base da humanização, com ênfase cristã. Moltmann começa a falar sobre a unidade do corpo e da alma, a partir da *pericorese* divina. O ser humano, imagem da Trindade, também estabelece uma “[...] relação pericorética de interpenetração e de unidade diferenciada, sem, no entanto, nela colocar estruturas unilaterais de dominação”.¹³³ A pessoa nunca é referida nas suas dimensões de corpo, alma e espírito isoladamente, mas na sua totalidade. A pessoa não tem uma alma ou um corpo, ela é *alma vivente* e é carne animada. Na sua mortalidade, sente toda a fragilidade do seu ser criatural, e não apenas de seu corpo, como uma substância imortal liberta do peso da fraqueza.¹³⁴

Ruiz de la Peña combate o dualismo, para apresentar uma antropologia unitária. “El hombre es cuerpo; el hombre es alma; ninguno de estos dos enunciados da por si solo razón cabal de la realidad humana”.¹³⁵ Insiste-se no fim da linguagem dualista, na qual predomina uma dimensão da pessoa humana, que direciona para desumanizações. Segundo o autor, as contraposições não estão no nível corpo/alma, mas na abertura ou no fechamento do ser humano para Deus. Portanto, a relação bíblica que se torna problemática é entre *basar* e *ruah*. A ruptura humana da relação de dependência com o Criador, para fixar-se na pura imanência da vida, reduz a antropologia ao isolamento de suas relações e de sua desumanização. O ser humano, sendo *basar* ou *nephesh* corre o risco de haver caducidade e fechamento em si mesmo ou apenas a abertura no plano horizontal. O ser humano está aberto para o *ruah*, para a transcendência e relação dinâmica com Deus, que, por seu espírito, sustenta a fragilidade e debilidade da condição carnal. Estar na presença da divindade não é opressão, mas chamado

na sua existência, sem diferenciação com o mundo animal são consequências dos problemas entre corpo e alma nas visões dualistas.

¹³³ MOLTSMANN, J. *Deus na criação*: doutrina ecológica da criação, p. 368.

¹³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 365-370.

¹³⁵ RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios*: antropología teológica fundamental, p. 145.

à participação dinâmica das diversas relações humanas.¹³⁶ O espírito de Deus abarca o corpo humano criado e chama-o para não ficar fechado e determinado pelo mundo que o cerca. O ser humano vive o impulso, para superar os pesos da condição humana e as imposições da natureza. O ser humano foi constituído sujeito capaz de diálogo com Deus, administrador da criação. Por isso, é ele quem dá significado à existência da natureza, transforma a realidade, estabelece o cultivo e a cultura, imprimindo sua presença na Terra.

2.1.3 A vocação humana: ser de linguagem, transcendência e cultura

A intervenção humana no próprio corpo e na natureza, nos moldes biotecnológicos, faz surgir a pergunta teológica sobre a permissão divina desses atos humanos. O que a revelação divina pode afirmar sobre o ser humano tecnológico? Na eminência de uma nova antropologia, nascida da tecnologia, com os riscos do futuro da *humanidade*, volta-se para a origem humana, para saber se nos desviamos do caminho proposto por Deus ou se podemos continuar na superação da naturalidade humana.

No capítulo dois do Gênesis, o relato mostra a Terra sem nenhum arbusto ou erva, porque Yahweh não tinha feito chover e não havia o ser humano para cultivar o solo (*Gn 2, 5*). Nos versículos seguintes, Yahweh modelou da Terra as feras selvagens, as aves e chamou o homem¹³⁷ para que desse nome a todos os seres da criação (*Gn 2, 19-20*). Com a base bíblica, inicia-se uma vocação para o ser humano destinada pelo próprio Deus de administrar a criação, fazer cultura, cultivar, dar significado para todas as coisas existentes. A Terra, sem a presença humana, permanecia estéril e desnuda e, ao colocar o ser humano no jardim, para ser uma presença ativa no mundo. A noção paradisíaca judaica, diferente da helênica (lugar o ócio e contemplação), é o lugar da ação humana, da superação da pura naturalidade

¹³⁶ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J.L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 24-25.

¹³⁷ Fala-se homem lembrando o termo Adão do texto genesíaco. Ruiz de la Peña, no livro: *Imagen de Dios*, esclarece a origem e o destino adâmico. Adam vem de *adamah* (terra), na versão latina equivale a homo/húmus. Adam tem sua origem da terra, do húmus, está preso à terra. Mas também tem a vocação de trabalhar a terra, ou seja, sobre a *adamah*. O ser humano está ligada à terra, mas com uma missão de cultivá-la. Esse paradoxo deve estar em equilíbrio nos modelos antropológicos, resgatar a pertença à natureza e ao mundo biológico, mas saber cultivá-lo com responsabilidade.

e da inércia natural. É no trabalho da terra que o homem realiza sua vocação divina de tutor, de superioridade antropológica,¹³⁸ frente ao restante do mundo criado.¹³⁹

O ser humano, portanto, não aparece na criação como um ser preso ao natural ou um objeto em meio ao mundo. Surge como sujeito livre, responsável e capaz de diálogo com o Criador. Estar na presença da divindade, longe de tirar a dignidade ou oprimi-lo, torna-se um chamado para realizar sua vocação. Moltmann chama a atenção para esse diferencial da relação entre Deus e o ser humano. Ele escreve: “‘*El animal es un esclavo doblegado*’, *el hombre en cambio ‘el primer liberto de la creación’*”.¹⁴⁰ Adão, diante da divindade, reconhece sua humanidade, mortalidade (apenas os deuses são imortais), sua caducidade e pequenez. O homem sente dependência do Criador, mas, ao mesmo tempo, é o ser que deve dar uma resposta ao chamado divino. É o ser frágil e mortal, mas livre e administrador da criação.

O ser humano é um mistério paradoxal. Moltmann aponta para a incompletude e necessidade humana de superar sua condição existencial. O ser humano é órfão da natureza; desprovido das condições naturais de sobrevivência, é o único ser vivo que, sentindo sua incompletude, precisa lutar contra a hostilidade do meio, criando tecnologia, cultura e projetos de vida. O homem não está pronto, fechado no circuito do instinto, mas aberto, projeto a ser realizado, criador de cultura que o afasta da pura naturalidade e o faz libertar-se da natureza, criando sentido para toda a criação. Sente que não está totalmente adaptado ao ambiente natural, mas algo o impulsiona para construir seu espaço vital, sente uma insatisfação consigo mesmo, com o mundo que o lança para vencer suas limitações.¹⁴¹

Gesché também valoriza a liberdade humana de inadequação do ser humano com o mundo finito, buscando a todo instante sua superação. Esse autor mostra que o princípio da liberdade é fundamental para entender o que significa a criação do ser humano inserido na

¹³⁸ Ruiz de la Peña defende o lugar destacado do ser humano na criação do mundo. Embora o antropocentrismo esteja desgastado, o autor busca uma compreensão antropocêntrica que seja harmoniosa entre a ação humana e o cuidado com a Terra. O ser humano, na sua visão, é inferior e dependente de Deus; no mesmo nível de igualdade e dignidade entre homem e mulher, e superior ao restante do mundo criado. Mas sua superioridade não significa exploração ou apropriação, mas uma tutela amorosa e sensível com a natureza. O ser humano não é proprietário do mundo, mas herdeiro e administrador do mundo.

¹³⁹ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 27-39. Nesse trecho, encontra-se a explicação do relato javista da criação do ser humano.

¹⁴⁰ MOLTSMANN, J. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*. Salamanca: Sígueme, 1973, p. 22. O parágrafo reflete o capítulo primeiro do livro, com a pergunta: o que é o homem?, p. 15-39.

¹⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 19-23.

natureza. A liberdade não é uma conquista humana, um roubo dos deuses, como no mito de Prometeu, mas um dom divino que chama o ser humano a ser sujeito diante da criação. O ser humano livre não está no campo do determinismo e do acaso, mas, com sua decisão, governa o universo. A liberdade originária do ser humano o faz criar cultura, linguagem e se sobrepôr à natureza determinada. Por isso, o ser humano preside a criação, pode transcender toda a realidade finita. Com seu direito ontológico busca sempre ultrapassar-se, superar-se e colocar sempre a frente suas fronteiras de limitações.¹⁴² “Ora, o ser humano tem sobremaneira necessidade dessa mensagem para saber que ele pode ousar se ultrapassar, se transgredir, se transcender”.¹⁴³

A necessidade de criar a linguagem,¹⁴⁴ a técnica, a cultura é prática própria desse ser carente biologicamente, mas livre e criativo para ultrapassar as barreiras do meio. Em relação ao meio ambiente, e também em relação a si mesmo, o homem percebe que pode ir além de sua limitação. Seu corpo não está preso no reino biológico, mas irrompe e ultrapassa a realidade existente. Como diz Galantino: “*Ciò vuol dire riconoscere che il mio corpo è me e simultaneamente non mi esprime in maniera piena*”.¹⁴⁵ Significa que o ser humano não se reduz ao biológico, embora não perca essa dimensão; ultrapassa seu próprio corpo, seja com a técnica, com pinturas, roupas, etc. A transcendência humana, em si, não é transgressão à vocação divina, é a própria dignidade humana para conduzir e dar sentido à natureza.

A reflexão proposta auxilia a avaliar os avanços tecnológicos hodiernos. A antropologia cristã considera o desenvolvimento humano como uma busca por dignidade humana. Tantos pacientes, que com a ajuda da tecnologia conseguiram resgatar uma qualidade de vida. O aperfeiçoamento da condição humana, a superação das fragilidades próprias de nossa existência, está na ordem da liberdade, primazia e presidência humana que conduz o sentido

¹⁴² Cf. GESCHÉ, A. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003, p.53-89. O capítulo terceiro trata do ser humano criado/ criador e sua liberdade de agir sobre a criação. Graças a uma teologia da criação bem entendida compreende que criar é deixar o ser humano na liberdade e na intenção e não ao caos e a necessidade.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 42.

¹⁴⁴ Ruiz de la Peña interpreta os versículos 19-20 do capítulo primeiro do Gênesis, onde o Adão destina nomes à criação, como gesto de domínio e superioridade sobre os animais. Também é um reconhecimento da singularidade de Adão que domina a criação, mas que não encontra um ser semelhante, pois transcende a todas as criaturas. Falta-lhe um ser de igual dignidade para partilhar a missão de cultivar a Terra. Pela criação dos nomes, cria linguagem, para se distanciar do nivelamento com os animais (o pecado da bestialidade) ou da adoração da natureza (pecado da zoolatria).

¹⁴⁵ GALANTINO, N. Il corpo in teologia: oltre il platonismo. *Rassegna di Teologia. Revista Bimestrale di Teologia e Scienze Umane*, p. 875.

da vida na Terra. Transgredir e ultrapassar o *humano*, tornando-se *mais humano*, é uma característica primordial da antropologia cristã. O ímpeto tecnológico não é contrário à fé; ela orienta a dimensão criadora de fazer da vida um projeto constante a ser realizado, a modificar o meio e o corpo para condições de vida mais adequadas e com saúde.

O ser humano é ser de construção histórica, construção de si mesmo; utiliza a técnica nesse processo de humanização. Inscreve no seu próprio as modificações e os aperfeiçoamentos que sua capacidade técnica produz ao longo do tempo. Com ela, não apenas modifica o meio ambiente, mas modifica-se a si mesmo: produz técnica e é criado por ela; produz linguagem e cultura e é gerado pela mesma. Com aparelhos rudimentares e avançados, o ser humano utiliza a técnica para se construir. É marca profunda que lhe vem do Criador que o chama a ultrapassar os limites da humanidade.

O debate prossegue pelo outro lado da moeda. A liberdade de criar-se está acompanhada pela responsabilidade frente aos atos humanos. Lembra-se que o cultivar a Terra está unido com o cuidar da fragilidade da vida. A terminologia bíblica para designar o ser humano remete à criatividade, mas inclui a fragilidade e o respeito à vulnerabilidade humana. Renega-se a antropologia dualista da alma imortal e do corpo mortal; toda pessoa sofre as dores da mortalidade. Essa é uma condição da criatura e negá-la constitui uma agressão ao próprio humano. O ataque desenfreado das tecnologias no combate a nossa fragilidade não torna o humano mais humano, mas o desumaniza. Um novo humanismo, ou o pós-humano, deve levar em consideração a mortalidade humana que nos constituiu como *humanos* e não é uma condição provisória, mas parte essencial do nosso ser. Parte-se agora para a meditação sobre a dignidade humana de sermos vulneráveis.

2.1.4 Vulnerabilidade humana: fonte de cuidado e salvação

Entra-se na questão extremamente complexa da aceitação da fragilidade humana. As modificações tecnológicas serviram também para desestabilizar os conceitos de dignidade, direitos humanos, lei natural e inviolabilidade da vida humana, entre outros. O que significa ter inviolabilidade em tempos biotecnológicos? Pode-se pedir para uma pessoa aceitar a doença, a dor e não utilizar recursos médicos, porque o tratamento transgride sua dignidade?

É possível pedir para a humanidade respeitar a mortalidade e parar com os avanços biotecnológicos quando vive-se a promessa de imortalidade feliz e sem sofrimento? De fato, estamos na reelaboração dos conceitos que sucumbiram com a mudança radical do ser humano tecnológico.

Verspieren debate a dificuldade de relacionar dignidade com progresso tecnológico.

O corpo humano se tornou, para a medicina, um objeto sujeito a múltiplas investigações, um meio utilizado para aumentar os conhecimentos, uma fonte de elementos de troca, destinados a substituir tecidos ou órgãos em falência de outros indivíduos. O organismo humano era modificado em seus mecanismos de regulação, por ação sobre o cérebro e sobre os genes. [...] Não bastava só agir com o consentimento dos sujeitos. Tornou-se evidente que era necessário interrogar-se sobre a compatibilidade entre tais manipulações e o respeito devido ao ser humano, e sobre os limites a fixar para a expansão das tecnociências biológicas.¹⁴⁶

A interação com a tecnologia faz diminuir a diferença entre humanos e máquinas, principalmente no sentido de eliminar a fraqueza humana e o que não funciona. O aprimoramento e a potencialização do humano trazem vantagens para a vida saudável, mas percebe-se ataque desordenado ao corpo humano, violência contra a fraqueza e mortalidade. Os avanços esbarram no risco de o ser humano extinguir sua humanidade; dos seres híbridos ou ciborgues, alterando a singularidade humana e o futuro da humanidade, com modificações genéticas, cujas consequências são discutidas no plano da alimentação e reprodução humana. Os efeitos devastadores do progresso tecnológico não podem passar ilesos pela crítica.

Ammicht-Quinn apresenta o tom do debate sobre o difícil equilíbrio entre aceitação e combate a todo custo do sofrimento e da morte. O discurso sobre o aperfeiçoamento humano leva a desconsiderar os mais fracos, os que não seguem o padrão de beleza corporal ou que não conseguem os recursos para conquistar a “salvação tecnológica” para sua vida. A vulnerabilidade passa a ser uma característica do não humano, daquele que não ingressou no grupo dos beneficiários tecnológicos. “Existe uma nítida linha de separação entre reduzir o

¹⁴⁶ VERSPIEREN, P. A dignidade nos debates políticos e bioéticos. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 300, 2003, p. 15. O autor argumenta a dificuldade de legitimar a dignidade humana. O direito da autonomia e da liberdade assumem primazia em relação à dignidade. Cada qual tem o direito de fazer o que bem quiser com a existência, de seguir os rumos da tecnologia, desde que haja liberdade; autonomia e consentimento tornaram-se princípios da dignidade, que se sobrepõe à noção de inviolabilidade da pessoa humana.

sofrimento – o que é não apenas legítimo, mas também necessário – por um lado, e o evitar o sofrimento a qualquer preço”.¹⁴⁷

A fragilidade humana não é um acidente ou um apêndice, mas faz parte da condição do ser humano; por isso, não pode ser eliminado pelo uso tecnológico. A transcendência humana, vertical ou apenas horizontal, está representada na tecnociência, que faz o humano ultrapassar-se e adiantar suas fronteiras e possibilidades. O poder apresentado é o diálogo entre a transcendência e a fraqueza; o poder e a fragilidade encontram um equilíbrio. Torna-se impossível pensar o ser humano sem transcender-se; porém, da mesma forma é impossível pensá-lo imortal, sem a fragilidade que nos forma como seres humanos. A finitude faz parte do ser criacional.¹⁴⁸

Volta-se para a origem dos termos para designar o ser humano na concepção bíblica. A palavra *basar* nos recorda a nossa condição de fragilidade e mortalidade. A debilidade da “carne” não é apenas física ou moral, mas faz parte da condição própria de toda a humanidade. O desfalecimento faz parte da criatura, e não existe tecnologia capaz de fazer a criatura assumir a característica divina da imortalidade. A mortalidade une toda a humanidade.¹⁴⁹ A reflexão sobre a mortalidade e fragilidade torna-se importante para evitar o poder esmagador da tecnologia sobre a fragilidade humana. Recordar a vulnerabilidade significa cuidar das pessoas frágeis que não conseguem assistência às suas necessidades vitais. Sem a dimensão vulnerável, o ser humano cega-se no fascínio do poder tecnológico e esmaga-se, destrói-se, não analisa as responsabilidades pelas escolhas.

O fascínio pelo poder, ao mesmo tempo que se constitui uma força de construção, pode obscurecer a percepção de seu contexto maior, gerar arrogância sobre o outro, produzir descompromisso com as conseqüências do seu uso. Os desvios da humanidade poderosa estão escritos na história, da mais antiga até hoje, como violência e devastação.[...] Tal poder, essencialmente votado para a fragilidade,

¹⁴⁷ AMMICHT-QUINN, R. Quem possui dignidade intocável? O ser humano, a máquina e a dignidade. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 300, 2003, p. 41. A autora apresenta que o respeito à vulnerabilidade significa um cuidado com as pessoas frágeis, que não conseguem se inserir neste mundo globalizado tecnológico. Respeitar a vulnerabilidade significa formular uma dignidade para a pessoa humana; isso se torna um “novo imperativo categórico” para manter a dignidade.

¹⁴⁸ Cf. ANJOS, M.F. dos. Humanismo, ciências e tecnologias: uma aproximação teológica. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (*Soter*) (Org.). *Religião, ciência e tecnologia*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 75-76. O autor chama a atenção para esse binômio de poder-fragilidade. Lembra que o ser humano é *húmus*, terra fértil; porém, sua fertilidade tem origem na fragilidade do barro. É preciso voltar a pensar sobre o conceito de humano.

¹⁴⁹ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 21.

marca uma condição para o desdobramento do ser criado que dele se empodera. A condição é esta: se vier a se esquecer ou a se distanciar drasticamente dessa origem que o vincula ao frágil, também se autodestruirá.¹⁵⁰

A busca pelo respeito à vulnerabilidade não segue somente princípios ético, mas teológicos, pois é da fragilidade da carne que Deus salva o ser humano. Na “carne” de Jesus, por meio do seu corpo frágil e mortal, Deus-Pai opera gratuitamente a salvação da morte para toda a humanidade. A carne é o lugar da revelação, da encarnação e salvação do ser humano. Ela já foi valorizada por Deus, especialmente pela encarnação do Verbo; por isso, não é necessário haver combate excessivo ao corpo, como se fosse o lugar da perdição e da inumanidade. A carne vulnerável de Jesus é o lugar da manifestação da revelação e portadora da salvação do corpo humano, ferido pelo pecado e pela morte. É na fraqueza da carne que Jesus nos redimiui da morte e na sua fraqueza, glorifica o corpo humano.¹⁵¹

2.2 JESUS CRISTO: SENHOR DO CORPO E DA RESSURREIÇÃO

As tecnologias do pós-humano parecem dar conta de tratar um corpo debilitado dando-lhe a dignidade que ainda não possui. São as modificações genéticas, academias, cirurgias plásticas e outros recursos para embelezar e até “divinizar” o corpo humano, considerado como matéria bruta que precisa ser dignificado. Ora, a dignidade do corpo já aconteceu, na criação, mas aborda-se de forma especial na encarnação do Filho de Deus. Ao assumir a carne humana, o verbo de Deus dá dignidade ao corpo, confere-lhe um valor inalienável. Jesus Cristo assumiu nossa condição humana para atribuir valor, revelar o amor de Deus pela humanidade e ser o nosso salvador. No corpo de Jesus, Deus se revela, salva, acolhe os fracos, os doentes, opera milagres e é causa de salvação eterna. No corpo frágil de Jesus, o ser humano recebe a redenção para o seu corpo frágil; na sua fraqueza, temos a salvação para a fraqueza humana. O poder divino não elimina o corpo frágil, não combate a natureza humana e mortal, mas acolhe e aponta para o corpo glorioso da ressurreição dos mortos. “*El hijo del hombre, por tanto, no es un superhombre ideal que ponga fin a la miseria con un*

¹⁵⁰ ANJOS, M.F. dos. Humanismo, ciências e tecnologias, p. 77.

¹⁵¹ MILLEN, M.I. de C.; BINGEMER, M. C. L. Corporeidade e violência: o templo profanado. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (*Soter*) (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 193.

poder que crea nueva miseria. Trasciende al hombre concibiéndose a sí mismo entre las enfermedades y prevaricaciones de los no-hombres”.¹⁵²

A cristologia apresenta seu caminho de salvação ao ser humano. A tecnologia também faz um caminho de humanização e de redenção ao corpo doente, mas vive no paradoxo do debate sobre o futuro da humanidade e os riscos a própria saúde de seus inventos. Jesus oferece saúde¹⁵³ aos enfermos, acolhe e “abaixa-se” aos fracos e recupera o corpo marcado pelo pecado. É uma salvação que transcende a salvação tecnológica. Não elimina a busca racional humana de resolver suas fragilidades, mas acrescenta uma dimensão que somente pela graça divina o ser humano obtém. Somente Jesus vence a causa da morte e da fragilidade humana, o pecado. A solução tecnológica pára no limite de sua finitude; o transbordamento da vida eterna acontece somente com Jesus.

Neste capítulo trata-se da importância da encarnação de Jesus para nossa humanização e redenção. O corpo de Jesus aponta para a elaboração de uma antropologia aberta e relacional com Deus, que aguarda com esperança a glorificação do corpo. Na encarnação de Jesus já começa a redenção do ser humano na sua integridade. Ela aponta para a esperança de humanização de toda natureza humana, que encontra, não no corpo ideal e perfeito, mas no corpo crucificado e ressuscitado de Jesus, a solidariedade e salvação para nossa mortalidade. A vida de Jesus tem um propósito bem definido: “para que tenham vida e a vida tenham em abundância” (Jo 10,10).

2.2.1 Encarnação: caminho redentor do corpo humano

Refletiu-se até o momento sobre a importância da técnica no processo de humanização; desde os mais simples instrumentos até as inovações hodiernas, a técnica assumiu um

¹⁵² MOLTSMANN, J. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*, p. 153.

¹⁵³ O conceito de saúde hoje torna-se complexo. Não se aprofunda sobre a questão, mas pode haver nuances entre a proposta cristã e médica sobre saúde. Moltmann critica um conceito de saúde apenas por critérios médicos, no qual sadio é aquele que não possui nenhuma doença ou dor. O culto moderno de saúde elimina o sofrimento, e faz da saúde um ideal, mas que é produzida, comercializada e excludente. O autor trabalha a saúde como capacidade de ser pessoa, mesmo quando existe dor e sofrimento. Ser sadio significa enfrentar e englobar o sofrimento, a doença. “A saúde não é a ausência de dor, de doença ou de morte, mas a força para viver com elas.” MOLTSMANN, J. O que é a vida humana? Antropologia e desenvolvimento biomédico. *Humanística e teologia*, p. 83.

papel fundamental na vida humana. Inegavelmente a técnica forja um conceito de humanismo.¹⁵⁴ Mas, agora, parte-se para uma outra formatação do humanismo. Deixa-se a influência do poder tecnológico, com sua justa legitimação, para voltar-se ao humanismo formado a partir da pessoa de Jesus Cristo. Pode-se afirmar, tranquilamente, que a tecnologia oferece um conceito antropológico e soteriológico, mas a redenção integral e cósmica, total, definitiva e sem vítimas do seu processo acontece apenas com a ação de Jesus e de seu espírito vivificador.

O Cristianismo tem, como ponto de origem da Revelação, a afirmação da encarnação do Verbo de Deus.¹⁵⁵ Jesus assumiu a nossa carne, nossa condição frágil e mortal para, a partir dela, nos conduzir para a ressurreição da carne. A carne não pode ser desmerecida e tratada como um peso pela filosofia pós-humanista, pois ela é local da Revelação e salvação do gênero humano, por meio de Jesus de Nazaré. A religião cristã não pode ser considerada aquela que condenou o corpo como lugar da tentação e do pecado (embora com as influências dualistas e pessimismos antropológicos), mas centrada no corpo de Jesus, considerado o lugar da plenitude do espírito de Deus e de sua doação de vida aos homens. Gesché alerta para os caminhos dualistas nos quais a soteriologia cristã caminhou ao longo dos tempos. Com um combate ao corpo, suspeito e culpado, a salvação se dirigiu à alma. O importante era salvar a alma, a vida espiritual fora do corpo humano.¹⁵⁶

Na Tradição da Igreja, desde o Novo Testamento e passando pela Patrística e pelo Magistério, a encarnação de Jesus está intrinsecamente unida à redenção (cristologia e soteriologia). No Evangelho segundo Mateus, o anjo do Senhor anuncia a José a missão salvífica

¹⁵⁴ De forma especial, Muraro mostra os diversos inventos ao longo da História e as consequências na vida das pessoas. Mudanças de valores, comportamentos, organização social, as dimensões humanas se alteram com a chegada de novas técnicas. Da pedra lascada passando pela escrita, pela imprensa, por computadores; cada tempo modifica-se com as novas invenções e, ao mesmo tempo, abre-se para continuar este aprimoramento. O ser humano cria técnica e é criado por ela. MURARO, R. M. *Os avanços tecnológicos e o futuro da humanidade: querendo ser Deus? Petrópolis: Vozes, 2009, p. 35-72, Parte I: de onde viemos? A tecnologia e o humano.*

¹⁵⁵ O prólogo do Evangelho segundo São João, 1,1;14, revela que o Verbo de Deus, que estava em Deus e era Deus desde o princípio, encarnou-se na pessoa de Jesus de Nazaré. Jesus é o verbo encarnado de Deus. O evangelista utiliza o termo *carne* para falar da pessoa de Jesus. Segundo nota de rodapé, *carne* designa o homem na sua condição de fraqueza e mortalidade, sublinhando que Jesus veio habitar na nossa humanidade completa. Em Rm 7,5-6, quando estávamos na *carne*, as paixões produziam frutos de morte. Agora estamos livres, morrendo para o que nos mantinha cativos. Também aqui a *carne* designa a matéria corporal, mas que se opõe ao espírito. Seguindo o termo *basar*, indica o que é fraco e perecível na condição humana e o homem fraco diante de Deus.

¹⁵⁶ Cf. GESCHÉ, A. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A; SCOLAS, P. (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 28.

do filho de Maria: “Ela dará à luz um filho e tu o chamarás com o nome de Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados” (*Mt* 1,21). Nas cartas joaninas, encontram-se referências de que Deus enviou um salvador de nossos pecados. “Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou e enviou-nos o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados” (1 *Jo* 4,10). Na carta aos Romanos, São Paulo apresenta a fé em Jesus Cristo para a salvação das pessoas: “Porque se confessares com tua boca que Jesus é o Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo” (*Rm* 10, 9). A fundamentação bíblica revela o nome de Jesus como o salvador da humanidade; sua encarnação tem propósito salvífico.

Nos textos patrísticos e conciliares, a união da encarnação com a soteriologia continua. Ireneu de Lião escreve sobre a necessidade da encarnação de Jesus para nossa salvação. Para o ser humano decaído pelo pecado é impossível conseguir a salvação.

Com efeito, demonstramos que a existência do Filho de Deus não teve início naquele momento, existindo desde sempre junto do Pai; mas quando se encarnou e se fez homem, recapitulou em si toda a longa série dos homens, dando-nos em resumo a salvação, de forma que o que tínhamos perdido em Adão, isto é, a imagem e semelhança de Deus, o recuperássemos em Jesus Cristo.¹⁵⁷

Nos debates conciliares, o símbolo niceno-constantinopolitano evidencia o motivo da encarnação de Jesus, a salvação: “E num só Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus [...] que, por nós homens e para nossa salvação, desceu dos céus, e se encarnou pelo Espírito Santo na Virgem Maria e se fez homem [...]”.¹⁵⁸ A fé cristã defendeu esse dado fundamental da salvação realizada em Jesus Cristo. A questão soteriológica está impregnada nos debates cristológicos e trinitários. A salvação somente pode acontecer na mediação de Jesus de Nazaré, pois, sendo Filho de Deus e assumindo nossa humanidade, comunica a salvação divina para o ser humano. Se Jesus não permanecesse divino, igual ao Pai, não poderia nos comunicar a filiação divina e a salvação para o gênero humano. Ele não poderia transmitir o Espírito Santo, pleno no seu corpo, para operar as obras salvíficas de Deus. Assim, também, se Jesus não

¹⁵⁷ IRENEU, Santo, Bispo de Lião. *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995, p. 328-329, III, 18,1.

¹⁵⁸ SESBOÛÉ, B; WOLINSKI, J. (Org.). *O Deus da salvação*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. (História dos dogmas, tomo I), p. 101.

fosse humano, não poderia ser solidário com o gênero humano para nos divinizar, elevar nossa natureza humana para habitar na Trindade.¹⁵⁹

Mais tarde, Calcedônia consagra a expressão “verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem”, para afirmar a plenitude da divindade e da humanidade em Jesus Cristo. Sendo consubstancial ao Pai e consubstancial ao humano, Jesus, o verbo encarnado, pode ser o mediador e único salvador de todo o gênero humano.¹⁶⁰

No seu esvaziamento,¹⁶¹ Jesus assumiu a nossa condição frágil e demonstrou também, pela sua vida, que estava do lado dos mais frágeis e vulneráveis. Na sua humilhação, na condição de servo obediente, colocou-se no último posto para estar ao lado de todos os humilhados da história (Cf. *Lc* 14, 7-14). A humilhação do Filho do homem, na encarnação e crucificação, revelam o verdadeiro humanismo, que começa com a aceitação da fraqueza para ser transfigurado e exaltado pelo espírito de Deus. Assumindo a carne frágil do humano, Jesus assumiu a miséria dos não humanos, dos doentes, dos excluídos de todos os tempos. Seu humanismo não começa com o poder, mas com a humilhação. Sua encarnação demonstra que Deus não veio para salvar pessoas abstratas, mas salvar a carne humana, o corpo humano ameaçado pelo pecado e por suas consequências de sofrimento e abandono.

A kénosis encarnatória como forma de aproximação de Deus, a revelação de Deus na carne humana, o cuidado com os corpos no centro da missão de Jesus, a comida e a bebida e a reunião de mesa como culto mais alto e espiritual, a eucaristia como corpo de Cristo, corpo de Deus mesmo, à luz de seu corpo e sangue doados até a morte – corpo entregue – mas também ressurreição e glorificação corporal, promessa de ressurreição da carne, e antecipação escatológica do corpo glorificado na assunção corporal de Maria, tudo isso pontua sobre o eixo da *caro cardo salutis*, a ponto de podermos afirmar, complementarmente, que o fim dos caminhos de Deus é a corporeidade.¹⁶²

¹⁵⁹ Cf. SESBOÛÉ, B; WOLINSKI, J. (Org.). *O Deus da salvação*, p. 292- 294. Nessas páginas, além da reflexão soteriológica e sua importância para a cristologia e a Trindade, o autor selecionou frases dos santos padres, para confirmar o pensamento forte na patrística entre encarnação e salvação. Cita Gregório Nazianzeno: o que não foi assumido não foi salvo; mas aquilo que foi unido a Deus é que foi salvo. Orígenes: O homem não teria sido salvo por inteiro se [o Salvador] não se tivesse revestido do homem por inteiro.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 347-348.

¹⁶¹ O hino cristológico de Fl 2,6-11 traz o termo *Kénosis*, o aniquilamento, esvaziamento de si; Jesus não se apegou por algum privilégio de sua condição divina. Jesus se tornou um verdadeiro homem, ao lado dos outros homens para partilhar as dores e os sofrimentos da condição humana.

¹⁶² SUSIN, L.C. Isto é meu corpo dado por vós. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 236.

A *Redemptor hominis* aponta para o mistério de Cristo para atingir o humanismo autêntico, para guiar as consciências humanas para a redenção realizada em Jesus Cristo. O mistério da redenção e da formação do humanismo está intimamente ligado com o mistério da encarnação de Jesus de Nazaré. Entende-se que a encarnação de Jesus serve para guiar o processo do autêntico humanismo e para a autêntica redenção do ser humano. A encarnação e a redenção são mistérios interligados para que o ser humano encontre a dignidade do seu corpo e a esperança para as enfermidades da condição criatural vulnerável. A encarnação de Jesus já aponta para a redenção doada ao ser humano e ao mundo. Esse fato também orienta o ser humano para um processo de humanização, não pela técnica, mas pelo espírito de Jesus encarnado, que recria o humano decaído pelo pecado, pelos sofrimentos e pelas doenças.

E por isto precisamente Cristo Redentor, como já foi dito acima, revela plenamente o homem ao próprio homem. Está é – se assim é lícito exprimir-se – a dimensão humana do mistério da redenção. Nesta dimensão o homem reencontra a grandeza, a dignidade e o valor próprios da sua humanidade. No mistério da redenção o homem é novamente “reproduzido” e, de algum modo, é novamente criado.¹⁶³

Jesus Cristo, assumindo nossa humanidade, já traz em si uma supervalorização da dignidade do corpo humano. Sua vida confirma esse cuidado com a dignidade de todo o corpo humano. Os milagres não são apenas sinais de saúde física, mas da presença do Reino de Deus, que recupera o corpo atingido pelo pecado e pela debilidade da condição humana. Dar alimento aos famintos; fazer os cegos verem, os surdos ouvirem, os coxos andarem são sinais de restauração corpórea, mas que transcendem, sendo sinais, no corpo, da salvação destinada a toda pessoa na sua integralidade. Enfim, o corpo doado na última ceia, o corpo crucificado enfatizam o amor divino pelo ser humano. Jesus doa o seu corpo para a redenção do corpo humano. No corpo crucificado temos um fator humanizador, que pode ser recuperado nesses tempos tecnológicos. É o ser humano humanizado não apenas com o poder tecnológico que supera seus limites, que tudo transforma e produz com seu esforço, mas o ser humano que se forma a partir da humildade, do dom recebido, do acolhimento. O ser humano não apenas se forma com a técnica, mas inclui o amor recebido, a fragilidade respeitada; o ser humano não apenas como conquista técnica, mas como dom recebido.

¹⁶³ JOAO PAULO II. Carta Encíclica *Redemptor hominis*,. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2010, n. 10.

El que el futuro del hombre humano haya comenzado ya con este Hijo del hombre desechado y expulsado, puede ciertamente ser calificado como la imposible posibilidad de la esperanza en este mundo. Porque lo que este recuerdo dice, es que Dios há iniciado el futuro del hombre no por las cimas del progreso humano, sino con este humilhado. La esperanza que nace del recuerdo del crucificado, lleva así a esperar donde nada hay que esperar. Al futuro del hombre no lo ve en el progreso sino en su sacrificio. Los pobres, los negros, los culpables, los que no tienen lugar en el mundo, éstos son la utopia de Dios en el mundo.¹⁶⁴

Conclui-se, portanto, que a encarnação de Jesus nos orienta para uma antropologia integral de corpo e alma e também o seu corpo aponta para a ressurreição salvadora de Jesus, destinada ao gênero humano. Ao assumir a condição humana, Deus não eliminou a fraqueza, a mortalidade e não combateu a natureza humana. Na debilidade do corpo, Jesus ressuscita dos mortos para vivificar toda carne humana que sofre as dores, as doenças e a morte. Seu corpo não se restringiu ao biológico histórico, mas a um corpo escatológico, que traz esperança para todo corpo mortal. Assim, entende-se que Aquele que se encarnou e ressuscitou é esperança para nossa carne humana mortal.

Falar de Encarnação é falar já da ressurreição, visto que esta pressupõe aquela ... Assim, na Encarnação, a corporeidade humana “natural” (primeira criação) é plenamente assumida e, simultaneamente, essa maneira de estar-no-mundo recebe uma nova dimensão: Deus no corpo, corpo de Deus; a corporeidade humana é assim radical e graciosamente renovada, recriada (segunda criação), transfigurada, “divinizada”, embora no segredo da fé e da esperança, na medida, portanto, em que essa recriação própria de nosso corpo da primeira criação é reconhecida, acolhida e vivida livremente.¹⁶⁵

2.2.2 A ressurreição de Jesus: primícias da nova criação

No discurso de Pedro à multidão, inicia o anúncio central da fé cristã: Jesus crucificado ressuscitou. “Este homem, entregue segundo o desígnio determinado e a presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o pela mão dos ímpios. Mas Deus o ressuscitou, libertando-o das angústias do Hades, pois não era possível que ele fosse retido em seu poder” (At, 2, 23-24). A ressurreição de Jesus torna-se o ponto central da fé cristã e abre para a cria-

¹⁶⁴ MOLTSMANN, J. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*, p. 157.

¹⁶⁵ FAMERÉE, J. O corpo, caminho de Deus, ou a invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Org.). *O corpo, caminho de Deus*, p. 28.

ção o tempo escatológico de salvação. Os documentos do Novo Testamento demonstram a centralidade da ressurreição de Jesus para a fé das primeiras comunidades, que presenciaram a ressurreição e transmitiram o testemunho ocular desse evento para as demais gerações, para que creiam e tenham vida. A ressurreição de Jesus, como evento histórico e transcendente, que comprova a vitória de Jesus sobre a morte e inaugura no seu corpo ressuscitado a esperança messiânica para a humanidade.¹⁶⁶ Um texto importantíssimo para abordar o tema da ressurreição é a carta de São Paulo aos Coríntios. “Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou. E se Cristo não ressuscitou, vazia é nossa pregação, vazia também é a nossa fé” (1 *Cor* 15, 13-14). A ressurreição dos mortos, portanto também nossa ressurreição, está diretamente ligada com a ressurreição de Cristo.

A profissão de fé proclama esta verdade central do cristianismo: Jesus ressuscitou no terceiro dia.¹⁶⁷ A profissão de fé ensina que o verbo encarnado, o mesmo Jesus que foi morto, é o ressuscitado que virá julgar os vivos e mortos e que, no Espírito, ressuscita toda a carne. As aparições de Jesus ressuscitado despertaram a fé nos discípulos que formaram as primeiras comunidades cristãs e proclamaram seu testemunho.

Alguns relatos bíblicos apontam para a dificuldade dos discípulos de reconhecerem Jesus ressuscitado. Por isso, surge a pergunta sobre o corpo glorioso de Jesus: Há continuidade ou descontinuidade de Jesus pré-pascal e pós-pascal?¹⁶⁸ A ressurreição de Jesus não se trata de uma volta à vida terrena, como aconteceu nos seus milagres com Lázaro (*Jo* 11, 1-44) ou com o jovem, filho único da mãe viúva de Naim (*Lc* 7, 11-17), que reviveram, depois da passagem pela morte, com o mesmo corpo mortal para depois falecerem novamente. O corpo ressuscitado de Jesus mantém a continuidade e a descontinuidade com seu corpo encarnado pré-pascal. Jesus ressuscitado é o mesmo Jesus encarnado e crucificado, continua com a mesma identidade do tempo em que vivia a realidade da condição humana. Seu corpo glorioso também é uma descontinuidade com seu corpo mortal, porque ressuscita no corpo que não sofre mais os efeitos da morte, do tempo e do espaço. Esse ensinamento serve como

¹⁶⁶ Cf. Catecismo da Igreja Católica, n. 638-643. Embora exista uma discussão sobre a historicidade da ressurreição; se ela é fruto da fé dos discípulos ou é geradora dessa fé, o trabalho não pretende entrar nesse tema. Segue o que ensina o catecismo, mostrando que o evento da ressurreição de Jesus é histórico e transcendente.

¹⁶⁷ Cf. Catecismo da Igreja Católica, n. 638-658. Também Denzinger-Hünemann, na primeira parte, n. 1-100, ensina o símbolo da fé em diversas versões, mas que proclama a ressurreição de Jesus dentre os mortos.

¹⁶⁸ Exemplos de relatos narrando a dificuldade de reconhecer Jesus pós-pascal. (Citam-se *Lc* 24, 1-33; *Jo* 20, 11-18; *Jo* 21, 4).

critério da corporeidade de Jesus, que permanece respeitada contra pensamentos dualistas de desprezo, sobre a importância da carne para a salvação. Jesus não se tornou um fantasma como os evangelhos deixam claro, mas apareceu corporalmente aos discípulos (*Lc* 24, 39; *Jo* 20, 19-21;).¹⁶⁹ Esse dado da revelação é fundamental para compreender a condição corporal da nossa ressurreição em Cristo.

A carta de São Paulo aos Coríntios (1 *Cor* 15, 35-53) traz um texto importante sobre a relação do corpo mortal e ressuscitado. Como os mortos ressuscitam? Com que corpo retornam? Há dificuldade nessa comunidade, de entender a ligação da salvação com a corporeidade de Jesus. A salvação não é uma imortalidade da alma e desconsideração carnal, mas uma transfiguração da condição carnal da pessoa para uma nova corporeidade.¹⁷⁰ Paulo ataca a negação grega da carne para a salvação do ser humano. O apóstolo faz diversas comparações dos tipos de corpos: comparados com a semente que morre para nascer uma planta, nascemos num corpo corruptível para ganhar um corpo incorruptível; num corpo psíquico para um corpo espiritual; num corpo terrestre (Adão), transformado à imagem do corpo espiritual do segundo Adão. O corpo mortal e frágil se reveste de um corpo glorificado, uma “corporeidade pneumática”, em que o que é mortal e corruptível se reveste da imortalidade e incorruptibilidade. São Paulo insiste na centralidade da ressurreição de Jesus Cristo para fundamentar a ressurreição dos mortos. É porque Cristo ressuscitou que os mortos ressuscitam e não o contrário. Cristo aparece como primícias dos que morreram, Aquele que chama para a nova existência.¹⁷¹

¹⁶⁹ Cf. Catecismo da Igreja Católica, n. 645-646.

¹⁷⁰ Nesse texto, não existe a preocupação com o debate sobre o momento da ressurreição dos mortos: se logo após a morte pessoal, se na Parusia ou no fim dos tempos. Nem mesmo um “tempo” intermediário e a situação da alma enquanto aguarda a ressurreição. O foco é a esperança que a ressurreição lança sobre a vida terrena do ser humano.

¹⁷¹ RUIZ DE LA PEÑA, R.L. *La pascua de la creación: escatología*. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002 (Serie Manuales de teología), p. 153-155. Para São Paulo, o termo *corpo* (*sôma*) não significa uma parte separada do ser humano, o corpo e a alma, mas o homem na sua inteireza, nas suas relações com os outros e com o mundo. É o homem na sua condição histórica, solidário com os demais, débil na sua naturalidade. O termo mostra a pessoa humana na sua integridade e totalidade visto em todas as suas dimensões. Ruiz de la Peña, no livro *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 70-78 nos ensina que a oposição não está na relação alma/corpo, mas carne (*sarx*) espírito (*pneûma*). O termo *sôma* é menos freqüente que *sarx* nos textos paulinos. A diferença paulina de “viver na carne” e “viver segundo a carne” (2 *Cor* 10,3; *Gal* 2,20; 5, 16-26; *Fl* 1,22) denota um vida fechada ao espírito de Deus. Viver na carne é assumir a mortalidade própria, nossa existência criatural. Viver segundo a carne é fechar a existência humana para a relação com Deus, entregando assim a existência ao pecado, aos vícios e a todos os tipos de pecado contra a vida guiada pelo Espírito que produz frutos de amor. Nesses termos, a carne é o local do pecado e da perdição.

Jesus na sua carne, doada-crucificada-ressuscitada, salva a humanidade do poder do pecado e da morte. A corporeidade de Jesus não foi desprezada ou anulada pela sua ressurreição, mas assumida, e a partir dela, transmitida ao gênero humano. Negar a ressurreição corporal de Jesus é negar um fato essencial do Cristianismo: a salvação depende da ressurreição de Jesus. Sem a encarnação e ressurreição desaparece a esperança cristã para a nossa salvação redentora, que acontece graças a Jesus. “*En cualquier caso, el pensamiento del Apóstol es claro: la negación de la resurrección corporal desintegra los fundamentos mismos de la fe y acaba con la genuina esperanza de la salvación, que no puede ser sino una salvación encarnada y escatológica*”.¹⁷²

O corpo ressuscitado de Jesus é obra trinitária e um evento escatológico, que abrem a criação para uma recriação por iniciativa totalmente divina. Na ressurreição, as Três pessoas divinas agem para demonstrar a vitória sobre a morte. O Pai tem o poder de ressuscitar o Filho Jesus Cristo com o poder do Espírito Santo. A ação do espírito de Deus vivificador da mortalidade de Jesus. O Filho Jesus também tem o poder em si de operar a ressurreição dos mortos, como revela o texto joanino (*Jo 10, 17-18*). O Filho não está totalmente passivo na ressurreição, é também sujeito ativo da sua ressurreição.¹⁷³ Jesus é o *ressurreto*.¹⁷⁴

A ressurreição de Jesus estende-se para a recriação, para a ressurreição de toda a criação. Ruiz de la Peña escreve: “*Em suma, según Pablo, resucitamos porque Cristo ha resucitado y a imagen de Cristo resucitado: él es causa eficiente y ejemplar de nuestra resurrección*”.¹⁷⁵ Jesus “recebe” a ressurreição e a transmite, é causa da ressurreição dos mortos. Pela sua ressurreição, recebemos vida nova, somos restituídos com a graça de Deus e adotados como seus filhos, herdeiros da participação em sua vida nova.¹⁷⁶ São Paulo nos escreve: “Pelo batismo nós fomos sepultados com ele na sua morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova” (*Rm 6, 4*). O Magistério assumiu a verdade bíblica e reforça a ligação da ressurreição de Jesus, que efe-

¹⁷² RUIZ DE LA PEÑA, R.L. *La pascua de la creación* p. 153.

¹⁷³ Cf. Catecismo da Igreja Católica, n. 648-650.

¹⁷⁴ MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 289; 332-333. O autor apresenta variantes para o evento da ressurreição. Para designar a ação divina de Deus, pode-se dizer ressuscitação, que produz um efeito, a ressurreição e Aquele que ressuscita é o *ressurreto*. Somente Jesus tem o poder ativo da ressurreição. O ser humano tem participação totalmente passiva e dependente da ação divina para a ressurreição dos mortos.

¹⁷⁵ RUIZ DE LA PEÑA, R.L. *La pascua de la creación*, p. 155.

¹⁷⁶ Cf. Catecismo da Igreja Católica, n. 654.

tiva a nossa ressurreição. “Cremos que nós, purificados na sua morte e sangue, haveremos de ser ressuscitados por ele, no último dia, nesta carne na qual vivemos agora, [...]”.¹⁷⁷

No corpo de Jesus ressuscitado está plenamente o espírito vivificador que abre a nova criação de Deus. O espírito de Jesus continua a vivificar nossos corpos mortais, para que, na sua força, sejamos revestidos com um corpo glorificado. A ressurreição dos mortos, iniciada pela ressurreição de Jesus, como primícias dos que morreram (1 *Cor* 15. 20), entra na ordem de um futuro escatológico de esperança de salvação para todo o gênero humano, para a natureza e para o cosmos. Significa a ação de Deus para vencer a morte e o pecado, fazer justiça aos crucificados do mundo, a exemplo de Jesus. É uma nova criação qualitativamente diferente da primeira criação.¹⁷⁸

A ressurreição de Jesus traz esperança para este mundo mortal, não para o outro mundo. O espírito que vivificou o corpo de Jesus é o mesmo espírito que vivificará os nossos corpos mortais, para colocá-los na eternidade. O espírito que ressuscitou Jesus é derramado para a ressurreição de todos os mortos (*Rm* 8,11), é o espírito da nova criação de Deus, iniciado em Jesus. A atuação do espírito vivificador dos mortos continua atuando para o tempo presente. A ressurreição de Jesus não ficou no passado; pela ação do Espírito Santo, continua um processo de ressurreição acontecendo no presente e que se consumará no futuro. A ressurreição de Cristo é esperança para os sofrimentos da criação. Sem esse espírito não há esperança para nossa mortalidade. Mas o espírito traz dinamicidade para a ressurreição de Cristo que se estende, que realiza a nova corporeidade da criação. O espírito da ressurreição não atua em outra corporeidade ou em outro mundo; não é apenas passado nem futuro longínquo desencarnado, mas o espírito faz a ressurreição acontecer todos os dias, nas experiências de libertação e vida nova nos sofrimentos deste mundo.¹⁷⁹

Contra todas as tendências dualistas, a ressurreição corporal de Jesus é a genuína esperança de salvação para o ser humano. Seu espírito é derramado sobre a carne humana para glorificá-la, passar da condição de mortalidade e precariedade para a plenificação no

¹⁷⁷ Fides Damasi, n. 71, também cfe. IV Concílio de Latrão, n. 801; VI Sínodo de Toledo, n. 492-493, In: DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*.

¹⁷⁸ MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 289-291. Moltmann faz uma distinção entre História e Escatologia. Somente a cruz é histórica, sendo a ressurreição escatológica. Ela não entra na ordem da história, mas apenas na ordem escatológica da nova criação. O trabalho prefere seguir na linha da historicidade das aparições cristológicas.

¹⁷⁹ MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 324-325.

espírito, da carne mortal. Na corporeidade de Jesus habita o espírito (cf. *Cl 2,9*), que leva a criação a um processo de reconciliação, de vida para todas as pessoas, de forma gratuita e total. É o espírito de Deus derramado sobre a carne para nossa ressurreição. É esperança para nosso corpo mortal, vulnerável aos sofrimentos, às doenças e ao risco do vazio existencial. Reflete-se, agora, o que significa a ação de Jesus ressuscitado na nossa carne.

2.3 A RESSURREIÇÃO DA CARNE: EIXO DA SALVAÇÃO

Nas terminologias do pós-humano, buscam-se muitas expressões para o corpo humano: corpo biocibernético, *building body*, ciborgue, corpo redesenhado e outros; agora, parte-se para a fé cristã para falar do corpo ressuscitado. A carne capaz de receber as novas tecnologias também é carne capaz de receber salvação de Deus. A carne torna-se plástica às ciências e capaz de receber o espírito vivificador, deificador da nossa condição.

Percebendo-se semelhantes a Jesus de Nazaré encarnado, vivo e morto, os discípulos da comunidade cristã primeva percebem-se igualmente destinados a uma ressurreição semelhante à sua, onde o corpo humano, semeado corruptível, ressuscitará incorruptível. Esse corpo, que é *sarx*, carne vulnerável, mortal, corruptível, ressuscitará corpo espiritual (*soma pneumatikon*), ou seja, corpo cheio do Espírito Santo, que o santifica e lhe dá a vida que não morre.¹⁸⁰

Após perceber o fundamento cristológico da ressurreição, busca-se compreender os frutos da sua ressurreição na vida humana. É a ação do espírito de Deus, que glorifica o corpo humano. Nesta parte, estuda-se a relação da ressurreição dos mortos e da carne, a formulação do Credo cristão, a dependência humana de Alguém que salve a integralidade do corpo, sem qualquer mérito ou participação de uma alma, que por si, é imortal e a esperança cristã para nossa mortalidade. A compreensão de fé na ressurreição é uma alternativa cristã que ajuda o ser humano nos seus excessos de busca de cura para suas enfermidades. Como relacionar a proposta tecnológica com a salvação cristã para o ser humano?

¹⁸⁰ MILLEN, M.I.C.; BINGEMER, M.C.L. Corporeidade e violência: o templo profanado. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Corporeidade e teologia*, p. 199.

2.3.1 A relação entre ressurreição dos mortos e da carne

O Credo afirma a esperança na obra criadora e redentora de Deus culminará na ressurreição dos mortos. A profissão de fé na ressurreição dos mortos e da carne está intimamente ligada. É uma esperança bíblica que trata do destino do ser humano, ressuscitado dos mortos e mantendo certa continuidade pessoal da vida terrena. Primeiramente, a ressurreição da carne afasta-se da concepção grega da imortalidade prévia da alma, que vive no corpo humano e, com a morte, separa-se para voltar ao seu lugar de origem. Nessa concepção, o ser humano é dividido em duas substâncias opostas entre si, que convivem em confronto: o corpo perecível e pesado para a alma, que busca sua libertação para viver a imortalidade longe do mundo. Há uma relação de confronto dualista, de luta e primazia da alma contra o corpo. A visão bíblica diferencia-se da grega. Confessa que não existe uma alma imortal em si mesma, mas a visão de ser humano “uno e indiviso”, no momento da morte e da ressurreição. Retoma-se a reflexão feita ao longo da pesquisa, sempre no intuito da integridade da carne humana na concepção bíblica.

A ressurreição dos mortos (não dos corpos!) de que fala a Bíblia refere-se portanto à salvação do ser humano *uno* e indiviso, e não apenas ao destino de uma metade do homem (eventualmente secundária). Fica claro, portanto, que o ponto central da fé na ressurreição não consiste na idéia da devolução do corpo, à que ela ficou reduzida, praticamente, em nosso pensamento [...].¹⁸¹

O destino do ser humano não é a imortalidade da alma que vive por si; também não se trata da ressurreição de nossos corpos biológicos. A ressurreição diz respeito à imortalidade da pessoa na sua totalidade; é o ser humano que sobrevive à passagem da morte. Essa sobrevivência não é fruto da capacidade humana, mas da relação de amor estabelecida com Deus. Já tratou-se que a ressurreição não é uma devolução de nosso corpo biológico a uma alma que aguardava em num tempo intermediário, mas a ressurreição da pessoa. A vida após a morte, não vem pelo poder humano, mas pela graça de Deus que reconhece as pessoas que viveram terrenamente, e pelo seu amor dialogal, nos mantêm vivos.

¹⁸¹ RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo*: preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2006, p.257.

Se é importante afirmar que não acontece uma ressurreição do corpo biológico novamente ligado a sua alma, também se deve evitar a espiritualização da vida após a morte. O ser humano não é desencarnado da sua vida terrena. É uma ação divina de diálogo conosco que inclui a nossa corporeidade e todas as dimensões da vida. A outra vida está relacionada diretamente com todas as nossas experiências, nossa personalidade, nossas obras, enfim, com tudo o que nos formou como pessoa e que sobrevive ao peso da morte. “[...] a essência do ser humano, a pessoa, continuará existindo; aquilo que amadureceu durante a existência terrena de espiritualidade corporificada e de corporalidade espiritualizada continuará existindo de outra maneira”.¹⁸²

Assim, percebe-se o significado específico da ressurreição da carne. A ressurreição dos mortos não é anônima ou impessoal, mas refere-se à identidade dos mortos que ressuscitam. Deus continua mantendo uma relação dialogal com o ser humano. Ele o identifica entre os mortos e continua a estabelecer uma relação amorosa com a pessoa na sua individualidade. A ressurreição da carne dá identidade, rosto e personalidade aos mortos que ressuscitam. O ser humano não ressuscita em outro corpo e não permanece uma realidade impessoal e sem forma, mas ressuscita com a identidade que construiu ao longo da vida.¹⁸³

O princípio reside na *identidade somática* que permanece na morte e sem a qual uma “ressuscitação dos mortos” seria inimaginável. Os mortos têm que permanecer identificáveis para Deus, ainda que se decomponham. Deus se lembra deles. Conhece seus nomes. A este relacionamento com Deus a morte não destrói. Ele é a premissa divina para o ressuscitamento pessoal dos mortos.¹⁸⁴

A ressurreição da carne faz do evento escatológico, do fim dos tempos, uma luz para o tempo presente e terreno da vida humana. A nova criação de Deus não está desligada da criação primeira. A ressurreição é esperança e pode formar uma alternativa antropológica para os tempos de mudanças, provocados pela inovação tecnológica. Com o fundamento

¹⁸² RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório*, p. 260.

¹⁸³ Alguns documentos como o XI sínodo de Toledo, n. 540. “Cremos que não ressuscitaremos numa carne etérea ou em outra qualquer (como alguns deliram), mas naquela na qual vivemos, subsistimos e nos movemos”; o XVI sínodo de Toledo, n. 574, também afirma que ressuscitaremos com a “verdadeira carne na qual agora estamos e viemos...” In: DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*.

¹⁸⁴ MOLTMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 350.

teológico de nossa esperança, pode-se dialogar com os pressupostos do pensamento pós-humano, seus conceitos e pontos de concordância e conflito.

2.3.2 A ressurreição da carne: esperança para o ser humano

Após percorrer um caminho bíblico-teológico para fundamentar a antropologia cristã chega-se ao corolário da salvação de Deus: a ressurreição da carne. Entende-se aqui não uma ressurreição individualista; mas juntamente com o ser humano, todo o cosmos ressuscita para uma nova criação. O corpo está ligado ao cosmos; por isso, no fim dos tempos, a fraternidade humana, com seu ambiente, passará para outra forma de existência. Houve a preocupação de fundamentar antropologicamente a ressurreição da carne e de compreender o conceito bíblico de ser humano, e uma “antropologia cristológica”, fundamento da nossa ressurreição. Se errarmos na antropologia e na incompreensão sobre o corpo de Jesus, errasse na soteriologia. A correta compreensão da ressurreição exige uma correta compreensão criacional e cristológica.

Acreditar na salvação não aparenta ser algo difícil para o ser humano. A noção de um elemento espiritual que sobrevive depois da morte perpassa mais tranquilamente pelo pensamento humano. Porém, existe a radicalidade do cristianismo que escandalizou, ao afirmar que a salvação passa obrigatoriamente pela carne. A alma imortal que sobrevive após a separação do corpo corruptível e mortal não gerou polêmicas em diversas religiões e culturas. A carne, como fundamento soteriológico, causou escândalo em filosofias dualistas que privilegiam a alma racional e imortal.

Ireneu de Lião enfrentou a desconfiança da carne por seus opositores. Nas tendências dualistas, a carne era vista como incapaz de receber a incorruptibilidade e a imortalidade. Um pensamento corriqueiro no Ocidente, e presente nas formas de pensar pós-humanas: o dualismo que reduz e desconfia do corpo como sede de morte, pecados e fragilidades. A pessoa dividida em si mesma combate a causa de sua debilidade, de seu corpo, que deve ser sempre aprimorado para não falhar. A desconfiança sobre a carne é rebatida por esse teólogo: “Estultos, completamente, os que rejeitam toda a economia de Deus, negam a salvação

da carne, desprezam a sua regeneração, declarando ser ela incapaz de receber a incorruptibilidade”.¹⁸⁵

O Cristianismo faz um caminho de salvação do ser humano na sua carne, na fraqueza e vulnerabilidade com os quais Deus opera o poder de nos salvar. Jesus foi o exemplo de salvação na sua carne assumida e glorificada e transmite para nossa carne o poder vivificador do Espírito. A carne é defendida, justamente na sua fraqueza, como capaz de receber a imortalidade. A encarnação confirma a dignidade do corpo e o torna meta da salvação de Deus. “Por outro lado, a carne se encontrará capaz de receber e conter o poder de Deus como no princípio recebeu a sua arte”.¹⁸⁶

Sem primazia da alma e sem divisões, o ser humano reconciliado com alma e corpo não precisa combater a própria fraqueza. Ela se torna lugar do encontro com o poder de Deus que ressuscita a nossa mortalidade. A negação da carne, em lugar da sobrevivência natural da alma sem corpo, pode gerar uma humanidade autosuficiente, que perde a identidade criatural. Reconhecer a mortalidade carnal é um princípio humanizador; a categoria intrínseca da nossa condição que quando perdida não nos reconhecemos mais como *humano*.

Sim, responde o Verbo, a força manifesta todo o seu poder na fraqueza, tornando melhor aquele que, pela fraqueza, conhece o poder de Deus. Como o homem poderia saber que é fraco e mortal por natureza, ao passo que Deus é imortal e poderoso se não tivesse experimentado o que está em ambos? Aprender na paciência a própria fraqueza não é mal, mas, antes, é bem para ele o não se equivocar a respeito da própria natureza. Encher-se de soberba contra Deus e presumir possuir sua glória, com grande ingratidão do homem, seria grande mal, o que privaria o amor e da verdade e do amor para com o seu Criador.¹⁸⁷

Outro defensor da carne chama-se Tertuliano. Esse autor cartagenense elabora sua antropologia integral para afirmar que é na carne que obtemos a salvação da alma. A integridade de corpo e alma é fundamental para pensar a importância que um tem sobre o outro. O que acontece com a carne repercute na alma. “[...] *la carne riceve l’unzione perché l’anima sia consacrata; la carne riceve il sigillo, perché l’anima sia fortificata, la carne è*

¹⁸⁵ IRENEU DE LIÃO, *Contra as heresias*, V, 2,2.

¹⁸⁶ *Ibidem*, V, 3,2.

¹⁸⁷ *Ibidem*, V, 3,1.

adombrata con l'imposizione delle mani, perché l'anima sia illuminata dallo Spirito".¹⁸⁸ O que acontece com o corpo reflete-se na alma e vice-versa. Diz Tertuliano que os sacrifícios agradáveis a Deus: a humilhação da alma, a continência do matrimônio, a monogamia, as ofertas a Deus, são colocados em prática pela carne; é nela que se operam os sacrifícios da alma.¹⁸⁹ A carne tem uma importância fundamental para a salvação; nela acontece a salvação do ser humano. Na linguagem de Tertuliano, nenhuma alma pode ser salva sem viver no tempo determinado, a fé na salvação de Jesus. Esse tempo na carne é fundamental para a redenção humana. Uma verdade cristã está bem-expressa na conhecida frase: "*La carne è il fondamento della salvezza*",¹⁹⁰ (*cardo cardis salutis*).

A inimizade do ser humano contra o corpo gera um sentimento de morte contra a carne, contra a natureza e contra o próximo. A esperança na ressurreição da carne é fonte de reconciliação do corpo e da alma e aceitação consciente da dinâmica do viver e do morrer com mais serenidade. Aceitar a condição vulnerável do corpo, mas com a esperança na sua vivificação no Espírito, significa aceitar o fato de que morremos e ressuscitamos a cada dia da vida. A esperança na ressurreição da carne gera confiança no poder de Deus que nos salva da morte. A vida não se torna uma luta contra a mortalidade, a angústia e a busca desesperada pelo corpo performático, sempre saudável e perfeito. A vida na confiança do poder de Deus engloba a mortalidade, a fraqueza para receber como gratuidade divina a recriação da vida. O ser humano não se salva a si mesmo, não produz o seu futuro renovado; trata-se de uma outra dinâmica da vida humana que acolhe a fragilidade, os sofrimentos para tudo ser ressuscitado na carne para a vida eterna.¹⁹¹ A questão pós-humana de uma erradicação da natureza humana, a busca de imortalidade ou as virtualizações do corpo podem ser reconduzidas. Pode-se ainda pensar na natureza plástica, vencer os limites humanos, mas sem oposição à carne, reconciliados com a natureza.

A esperança na ressurreição da carne implica uma forma específica de vida que, em alguns aspectos, diferenciam-se de uma esperança tecnológico-científica de tratar a vida humana. Moltmann reflete sobre a influência da ressurreição para elaborar conceitos de saúde e medicina mais abrangentes que os conceitos gerados pela ciência moderna. Quando a salvação não se direciona para a alma racional, mas para o corpo, tem-se uma medicina que

¹⁸⁸ TERTULIANO, *La resurrezione dei morti*. Roma: Città Nuova. (Collana di testi patristici), 8, 3.

¹⁸⁹ Cf. *Ibidem*, 8, 4.

¹⁹⁰ Cf. *Ibidem*, 8, 2.

¹⁹¹ Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 348-349.

trata a pessoa como sujeito e não objeto de tratamento. Segundo o autor, a ressurreição proporciona atitudes diferentes diante da vida e da morte, da doença e da medicina, e sentimentos de compaixão aos sofredores.

A espiritualidade cristã pode recuperar o reducionismo antropológico, tendência da medicina moderna. É o paciente encarado como pessoa com a dignidade inerente e com o tratamento que cada pessoa merece. Assim, evitar-se-ia a mercantilização da medicina moderna, a comercialização da saúde, privilegiando aqueles que conseguem usufruir dos benefícios terapêuticos. A privatização da saúde para classes que podem consumir os recursos de recuperação, em detrimento daqueles que ficam à margem dos benefícios, é uma das questões problemáticas do modelo biotecnológico.¹⁹²

O conceito de saúde pode ser relido a partir da esperança para a carne humana. A saúde pode ser considerada o ideal da vida humana a ser buscado. Pode significar a vida sem sofrimento algum, sem deficiências e uma realidade de bem-estar absoluto. A morte ou a doença são consideradas problemáticas com esse conceito de saúde moderno. O risco, segundo Moltmann, é o esquecimento das pessoas que sofrem, a indiferença com os mais fracos, doentes e abandonados pelo sistema de saúde, que não os pode incluir.

Actualmente vivemos numa cultura de uma indiferença adulta face à vida e face à morte. Já nos habituamos a ver os acontecimentos nos meios de comunicação social apenas do ponto de vista técnico. Diante dos mortos de uma guerra organiza-se uma “contagem dos corpos” (*body counting*), e os civis assassinados são apenas cancelados como “efeitos colaterais”. A frieza social expande-se na nossa sociedade. Se assumíssemos o Espírito da ressurreição, perseguiríamos a compaixão pelos que sofrem. Poderíamos rir ou chorar, protestamos indignados contra os assassínios em massa e contra as mortes.¹⁹³

A saúde deve ser considerada como a capacidade do ser humano de buscar a felicidade e a força de viver com os sofrimentos e as doenças. A saúde não pode ser apenas ausência de dor, mas uma atitude de serenidade, de confiança diante das dores da vida. A saúde que tenta ignorar a dor torna-se uma ilusão e utopia inatingível para a condição humana. As pessoas podem ter atitudes doentias mesmo estando sadias no corpo; e atitudes sadias em

¹⁹² Cf. MOLTSMANN, J. O que é a vida humana? Antropologia e desenvolvimento biomédico, *Humanística e Teologia*, p. 81.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 79.

suas enfermidades. A fé na ressurreição da carne resulta no acolhimento da imortalidade do ser humano. Disso não resulta resignação, mas acolhimento da condição humana, marcada pela mortalidade.¹⁹⁴

A mortalidade é condição inerente do conceito de humanismo. O processo de humanização, como pode ser acompanhado, é composto por vários elementos: a técnica, o fogo, a escrita, inovações tecnológicas, e também pela morte que acompanha a nossa forma de viver. Na hipótese do ser humano imortal, teríamos que imaginar um modelo totalmente diferente de vida. A vulnerabilidade humana traz, como consequência direta, o cuidado com a fragilidade da vida pessoal, e também com a fragilidade do outro. A fragilidade se torna apelo ético. O binômio mortalidade/imortalidade produz diferentes antropologias e atitudes diante do si mesmo e de Deus. É interessante observar os processos de divinização, resultantes do binômio. O pensamento pós-humano, busca com a tecnologia, o sonho da imortalidade humana, combatendo o símbolo da mortalidade: o corpo. Ora, basta lembrar que a característica da imortalidade é destinada às divindades, sendo a criatura finita e mortal. Portanto, o desenvolvimento biotecnológico conduz o ser humano a um processo de divinização. A imortalidade gera independência da relação com Deus e ocorre um endeuzamento do corpo humano.

A salvação tecnológica, embora sendo secular, produz a divinização do ser humano. A imortalidade descaracteriza o *humano*, coloca-o numa posição que não lhe pertence. As utopias de imortalidade e de autorrealização do ser humano mais causam desumanização que realmente humanização. O ser humano que endeuz o próprio corpo perde sua condição criatural e de relação dependente com o Criador. “*La divinización del hombre no lo hace más humano, sino antes bien más inhumano*”.¹⁹⁵ A antropologia moderna perde-se no sentido de ruptura de relação com o Criador. Reduz sua ação apenas no nível imanente, quando, na verdade, o ser humano forma-se na relação com o totalmente Outro. O ser humano se reconhece como humano na frente da divindade; então, reconhece-se como mortal e frágil, necessitado de graça e força do alto.

¹⁹⁴ Cf. MOLTSMANN, J. O que é a vida humana? Antropologia e desenvolvimento biomédico, *Humanística e Teologia*, p. 83-85.

¹⁹⁵ Idem, *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*, p. 145.

Outro processo de divinização bem diferente vem pela ação do Espírito Santo na ressurreição da carne. O ser humano é divinizado pela relação com Deus e não pela força humana. A ressurreição da carne impele ao ser humano a imortalidade do seu corpo por relação gratuita com o Criador. O ser humano, criatura mortal, recebe o espírito que o faz imortal e divinizado. Então, o humano é divinizado e assume a característica divina da imortalidade. Ao assumir a mortalidade, reconhece-se como humano, humaniza-se; recebendo o Espírito da ressurreição, reconhece a relação criatural e vive na gratuidade, confiança, serenidade diante da morte e do sofrimento. O ser humano tira o peso da exigência de construir-se por completo, mas vive na graça do dom de Deus. Humaniza-se à medida que recebe graça, coloca-se no lugar de criatura para ser glorificado pelo Criador. *“El hombre se hará más humano cuando esté en situación de dejar sus autodivinizaciones e idolatrías, concomitantes a sus ganancias y sus logros”*.¹⁹⁶

A forma cristã de pensar a divinização do ser humano gera um processo de humanização, porque inclui na dinâmica da vida o sofrimento da criação e das pessoas. A ressurreição da carne é processo que atua no presente do nosso corpo. A expectativa de sobrevivência no contexto da carência biológica, que leva o ser humano a buscar tecnologia para sobrepor-se à criação, recebe da esperança cristã a resposta aos seus anseios. Com a ameaça da morte, o ser humano não vive a angústia de adquirir sua salvação, com o risco do desaparecimento da existência, mas sente o alívio de que quando os meios tecnológicos não sustentam mais a vida, seu destino está seguro na providência divina. O reconhecimento do sofrimento, como parte da vida, retira a arrogância, o poderio e a autosuficiência do ser humano; a ressurreição da carne propõe uma antropologia integral, dialógica e que inicia a humanização com a fragilidade humana.

A salvação tecnológica individualiza o ser humano na sua busca isolada de salvar-se. No mercado da salvação, a noção de um paraíso terrestre, construído pela técnica, destrói a solidariedade entre as pessoas para cada um salvar-se do jeito que puder pagar. A ressurreição da carne, como salvação cristã, recupera o caráter universal e cósmico da salvação gratuita de Deus. O ser humano, juntamente com toda a humanidade e o mundo, recebe a salvação sem os méritos da conquista tecnológica mercantil. É verdadeira esperança para a

¹⁹⁶ MOLTSMANN, J. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*, p. 146.

vulnerabilidade humana, para os sofrendores e excluídos da salvação tecnológica individualista, que não foram salvos pelo sistema.

A ressurreição, como momento escatológico, também é processo cronológico, que vai se realizando na vida humana. A esperança cristã na ressurreição da carne faz pensar sobre algumas questões, que podem ser discutidas em tempos biotecnológicos. O prolongamento da vida biológica não é suficiente para o desejo humano de sobrevivência, mas é a espiritualidade que qualifica a forma de vida que a máquina mantém. O tema do corpo tornou-se problemático. Quais os limites do corpo? As mudanças no corpo geraram mudanças no humanismo, com a tendência de abstrair-se do próprio corpo. A antropologia do pós-humano, ciborgue, trouxe questões novas a serem pensadas sobre nossa origem, nosso presente e futuro. Ninguém nega a importância da tecnologia, mas a ressurreição pode ser uma alternativa antropológica para pensar a nova relação humano/tecnologia.

2.4 CRER NA RESSURREIÇÃO EM TEMPOS BIOTECNOLÓGICOS

Os fundamentos bíblicos e teológicos ajudam a pensar a influência do pensamento cristão para os tempos de mutação na vida humana. O debate sobre o surgimento da nova antropologia, projetada pela tecnologia, acaba englobando as dimensões que fazem parte da vida do ser humano. É compreender o que representa o corpo na relação com o humano, o corpo em suas dimensões e frente à ressurreição. O que pensar sobre o corpo biotecnológico e ressuscitado? Além da técnica, a mudança configura novas relações sociais, médicas, comportamentais, econômicas e também religiosas. A reflexão da fé cristã deve contribuir para a elaboração de um verdadeiro humanismo, que beneficie a humanidade na sua busca por qualidade integral de vida. Somente a tecnociência isolada não pode conduzir a humanidade para um único modelo de humanização, ou pós-humanização. O ser humano, como ser transcendente, evita o reducionismo maléfico para si próprio.

Nos tempos biotecnológicos, em que o conceito de ser humano está sendo repensado, surge perguntas sobre a origem, o início do processo de humanização; perguntas sobre o presente, quem somos realmente e para onde iremos. Nesse momento crucial, a teologia pode ajudar a pensar algumas questões: iluminar na busca de uma linguagem que fundamente a

nova antropologia; a revisão do conceito de salvação da vida humana, que gravita entre a salvação secular e a cristã; a fé que ajuda o ser humano a viver com esperança na condição mortal. A mortalidade, vulnerabilidade e fragilidade passam a ser palavras que assumem significados novos com a busca de imortalidade tecnológica e as intervenções tecnológicas e divinas no corpo humano. O corpo se torna um lugar de intenso debate e destino de ação tanto humano quanto divino. O corpo é meta de salvação em tempos tecnológicos.

2.4.1 Tempos tecnológicos: em busca de linguagem

A tecnologia provocou um desmoronamento dos conceitos sobre o humano. A linguagem parecia explicar de forma convincente os aspectos do humanismo até então. Mas a tecnologia balançou a confiança nos conceitos elaborados ao longo da História. A interação do corpo, com a tecnologia que forma um conceito híbrido de humano (que recebe outros nomes como ciborgue, corpo biotecnológico), modificou a formatação do humanismo. Embora houvesse várias tendências de *humanismos*, todos se firmavam num corpo natural e estável. Agora o corpo é plástico, artificializado, remodelado, dominado e modificado na sua estrutura. Os discursos do passado, míticos, metafísicos, podem ser combatidos pela falta de cientificidade, como se fossem contos de um tempo ilusório do ser humano. A linguagem tecnológica provocou uma crise nos conceitos elaborados pela filosofia grega, pela tradição cristã, e que serviam de fundamento inerente à dignidade humana. A linguagem não é apenas para definir os termos, mas para fundamentar uma prática ética, que envolve a manipulação do ser humano. A linguagem ajuda a esclarecer que ser humano e humanização buscam-se com o poder tecnológico.

O percurso exige muita reflexão, pois tudo está em reconstrução. O que exatamente entende-se por humano? Há existência de pontos comuns a toda a humanidade, mas percebe-se cada vez a pluralidade dos mais diversos humanismos. Em cada período, o ser humano inventa-se, constrói o humanismo que responde aos desafios próprios. As culturas diferem e há tantos tipos de ser humano, que, neste momento, é difícil encontrar uma linguagem universalizante, uma forma de pensar ética que sirva de base para defender a dignidade do ser humano em qualquer lugar.

A própria linguagem teológica necessita de uma hermenêutica sobre sua antropologia. Ao longo do trabalho, percebe-se a dificuldade de explicar a visão judaico-cristã do ser humano. A Teologia enfrenta o drama da linguagem filosófica dualista que, na escrita literal, é oposta à bíblica. Os dualismos entre alma e corpo, o conceito de morte e por vezes uma espiritualidade abstrata ou extremamente acética revelam o problema da linguagem de transmitir o sentido revelado por Deus ao ser humano.

É evidente que caminha-se para uma nova antropologia. O advento da tecnologia não é um anexo para a formação humana, mas coloca-se como sujeito de interface com o humano. A hermenêutica da técnica mostra que ela fez parte do processo de humanização e que, com seu enorme poder, constrói-se cada vez com a antropologia. Ideias dos humanistas, que privilegiavam o ser humano puro e superior aos meios técnicos, são questionadas profundamente. O novo humanismo é relacional, mistura-se com o não humano, artificializa-se enquanto o artificial se humaniza. As mudanças provocam uma exigência de linguagem. O pós-humano, entre seu apocalipsismo e catastrofismo, ameaça de extinção ou de hipervalorização o potencial humano, deve acabar sendo classificado como mais um humanismo para um determinado tempo histórico. A reflexão deve buscar o equilíbrio entre os extremos e entender o momento novo do ser humano. Nem divino nem diabólico, o pós-humano deve ser mais um humanismo com a forte característica da busca de superar os limites do corpo, interação com o não humano e a percepção da capacidade humana de superação de si mesmo. O humano somente é humano quando supera-se. Mas há um longo trabalho para fortalecer os conceitos, para definir que imagem de ser humano será elaborada, para fundamentar o pensamento ético que coloca responsabilidade para a inovação tecnológica.

2.4.2 Salvar as salvaçãoes: reconciliação entre graça e potencial humano

A ressurreição da carne é ação salvífica de Deus, para glorificar o corpo mortal, abatido por doenças e sofrimentos. Mas a tecnologia também se apresenta com uma versão religiosa de salvação para a mortalidade e os defeitos do ser humano. Como pensar a salvação divina e a salvação tecnológica? O período da modernidade exacerbou a confiança no ser humano de conquistar, sem a ajuda de Deus, a salvação para seus problemas. É o problema de apresentar a salvação cristã oposta da tecnológica.

Brakemeier analisa o conceito de salvação instaurado pela modernidade. A ciência moderna, com o método experimental, desmistificou a linguagem simbólica da Bíblia e dos ensinamentos sobre paraíso, inferno e juízo final; sendo assim, a apresentação da salvação também obteve um deslocamento. A linguagem simbólica foi interpretada como ficção, e a presença salvífica de Deus foi sendo deixada de lado. O mundo foi se articulando com suas leis próprias, independentemente da providência divina. Na mentalidade pré-científica, esperava-se a salvação fora do mundo. A inovação moderna fez o ser humano buscar a salvação dentro do mundo, produzindo a própria salvação pela tecnologia. Deixa-se a gratuidade da salvação para o ser humano ser o construtor da sua vida e da sua salvação.¹⁹⁷

O processo de autosalvação do ser humano pelas suas próprias forças produz um paraíso terrestre, o total imanentismo, no qual adquirir salvação significa obter bem-estar social e físico. Uma outra lógica começa a incidir sobre a forma de vida das pessoas. Busca-se entrar na glorificação terrena do corpo perfeito, do alto padrão de vida e consumo, da saúde corporal como ausência de qualquer dor e sofrimento. A autosalvação, produto do esforço humano, individualiza as utopias e os sonhos de vida digna. Cada ser almeja sua realização sem a preocupação com a salvação da comunidade social. É salvação sem a presença do outro, que, pela lógica, torna-se adversário nesse mercado competitivo de salvação. Resultados lógicos são aqueles que não conseguem produzir méritos para salvarem-se; ficam excluídos do paraíso e deixados de lado pela sua fraqueza. Os “messianismos seculares” acontecem nas áreas da informática, biologia, economia e na autorrealização; todas formas de atingir o bem-estar, a plenificação do humano atrás da realização de seus desejos imediatos. Não dá para esperar a salvação futura, o momento de salvação é aqui e agora: consumir vitalidade, prazer, emoção e sucesso; tudo experimentado nesta vida.¹⁹⁸

O reducionismo salvífico da modernidade pode ser salvo. Aqui entende-se o paradoxo da salvação cristã: a salvação de Jesus inclui o bem-estar pessoal e social; porém, transcende a realização terrena. A aproximação da salvação escatológica para o presente da História ajuda a humanidade a sair da construção de um paraíso terreno pelas próprias forças. Essa salvação produzida pelo ser humano gera exclusão, crise ecológica e, na falta da saúde perfeita, a angústia da falta de esperança na gratuidade salvadora fora deste mundo.

¹⁹⁷ Cf. BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002, p. 201-202.

¹⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 204-207.

O ser humano não necessita lutar contra Deus pela sua humanização. A salvação pela ressurreição vem ao encontro do desejo humano de saúde para seu corpo. O novo sentido para a salvação pode ser refletido. A salvação diz respeito à antropologia integral do ser humano. O bem-estar físico ainda não responde aos apelos de transcendência próprios do ser humano. A esperança cristã inclui o bem-estar, mas deve ampliar esse conceito como início da felicidade completa na ressurreição. Por si, a redução salvífica neste mundo torna-se condenação do próprio humano.

Jesus, na sua obra, colocou o bem da vida humana no centro de sua ação. Sua salvação incluía a recuperação física das pessoas, com tantos exemplos narrados nos Evangelhos. “Eu quero, seja curado” (*Mt* 8, 3). Mas a salvação também não se reduzia ao benefício físico, sendo ampliado para abertura de vida eterna: “Teus pecados estão perdoados” (*Lc* 7,48). O poder terapêutico de Jesus trazia esperança para os doentes e necessitados de salvação. A recuperação física não reduzia a ação de Jesus que alargava a economia da salvação para a integralidade da vida humana em todas as suas dimensões. A abertura de fé em Jesus também resulta na atitude corajosa e confiante diante dos sofrimentos que ainda não foram vencidos.

In quest’ansia dello star bene e ripudio di tutto ciò che limita la vitalità di un individuo, c’è l’ inconscia tendenza a pensare e ricercare la salute in termini di salvezza e di felicità. C’è un’ indubbia attinenza della salute all’ salvezza. Non però un nesso di corrispondenza e coincidenza, che sminuisce la salvezza e mitizza la salute. Ma una relazione di apertura, trascendimento e inveramento della salute nella salvezza, nella linea di rivelazione e intelligenza del Vangel, che apre la salute alle prospettive di senso e di compimento della redenzione e della beatitudine eterna. Questo vol dire che la salute non è un assoluto: un bene di cui l’uomo può godere in modo pieno e definitivo in questa vita. La salute è un bene della vita terrena, che si misura con tutti i benefici e i limiti, le risorse e le incompiutezze, i successi e i fallimenti della vita in questo mondo.¹⁹⁹

O poder tecnológico não consegue salvar o ser humano da mortalidade e orientá-lo para aprender a viver bem com o processo de falecimento. A ressurreição da carne é ato salvador de Deus que, por sua fidelidade, glorifica o corpo mortal. A salvação doada por Deus ajuda o ser humano a pensar na busca da qualidade de vida que integra a fragilidade inerente da criatura humana e da fragilidade do outro. Auxilia a diminuir a obsessão por um valor

¹⁹⁹ COZZOLI, M. Antropologia ed etica della salute. *Rivista di Teologia Morale*, Bologna, n. 154 (2), apr./giug. 2007, p. 237-238.

passageiro, que não deve ser absolutizado. A vida na esperança cristã é força para viver e saber do processo mortal que nos acompanha.

2.4.3 Pensar a morte: castigo ou dom divino?

A morte se encontra entre as questões cruciais da existência humana. O ser humano é o único consciente do fim de sua vida e, mesmo sendo inevitável, não consegue conviver com naturalidade frente à questão da morte. A vida humana consiste numa luta para superar e prolongar o máximo possível o seu fim. As técnicas, terapias e os cuidados com a vida mostram o quanto queremos que o corpo tenha saúde para vivermos mais. Atualmente, o sonho da imortalidade, presente na existência humana, exacerba-se com o poder tecnológico que investe no corpo para atribuir-lhe eterna juventude, longevidade e, na visão de alguns, a própria imortalidade. A busca de saúde perfeita e luta contra a morte ganham proporções inéditas com a chegada tecnológica e com sua capacidade de manipular o corpo. Pode-se gerenciar a procriação, bem como os mecanismos de falecimento do corpo. O exagero da imortalidade do pós-humano faz os pensadores críticos desse sistema valorizarem muito o fato de sermos criaturas mortais. Para defender o *humano*, contra os riscos do pós-humano, a reflexão investe no respeito à fragilidade, mortalidade e vulnerabilidade humana, como elementos essenciais da condição humana e fator ético, como já foi visto. É um momento fundamental para pensar nossa finitude e mortalidade. A morte não pode ser nem supervalorizada nem subestimada. Como buscar o equilíbrio? Será que se pode dizer: somos mortais, graças a Deus?

A morte é um paradoxo. De um lado pode-se encontrar a dramaticidade da mortalidade. No Gênesis, a morte parece ser uma ameaça de Deus à desobediência de Adão e Eva: “Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer” (*Gn 2, 17*). São Paulo também escreve aos romanos: “A morte como salário do pecado” (*Rm 6,23*). A morte aparece como punição pelo pecado humano, pela desobediência que é castigada com a morte. A ressurreição de Jesus fundamenta também a promessa da vitória divina sobre a última inimiga a ser vencida: a morte. “O último inimigo a ser destruído será a Morte” (*1 Cor 15,26*). Deus é o único que tem poder para, verdadeiramente, vencer o império da morte à toda criação. A promessa vem ao encontro

das nossas parciais vitórias sobre a morte. O repúdio pela morte, a necessidade de vencê-la ganha a graça da salvação divina. Como afirma o evangelista, o Deus de Jesus: “Ora, ele não é Deus dos mortos, mas sim dos vivos” (*Mt 22, 32*).

De outro lado, a morte passa a fazer parte do caminho de salvação. Jesus Cristo pela morte de cruz e ressurreição realizou a obra redentora, mudou o sentido da morte. Já não pode ser vista apenas como culpabilidade do pecado, mas inicia uma atitude de liberdade e aceitação da condição mortal ao longo da existência. Retira-se dela a dramaticidade do risco, do fim completo da existência para ser entendida como um trânsito, passagem para a vida eterna. A vida, na esperança amorosa com Deus, faz encarar a morte não como fim em si mesmo, mas como páscoa da vida temporal para a vida definitiva. A morte envolve uma dialética: ser considerada inimiga e amiga, fim e começo, destruição e consumação, mas, se vivemos e morremos em Cristo, sempre permanece a graça salvadora de Deus.²⁰⁰

Pues bien, allí donde la muerte es vivida como tránsito y no como término, con confianza y no con desesperación (aunque bien podrá ser una confianza oscura y asediada por la angustia), allí está presente – sépase o no – la gracia. Repitamos algo ya dicho: sólo la fe puede intuir un tránsito en lo que, según todas las apariencias, es un término; sólo la esperanza puede remontar la desesperación ante la amenaza del no-ser-más; sólo el amor puede dar la vida, no como derroche inútil o como pérdida trágica y absurda, sino como entrega con sentido y conquista de una definitiva plenitud.²⁰¹

A herança da vida eterna, o penhor da ressurreição, não acontece sem a passagem da morte. A esperança na ressurreição não nega a morte, mas transforma o corpo mortal e doente em corpo glorioso. Realiza essa passagem pela morte no pecado para a ressurreição de uma nova vida. Para “entrar” no paraíso, precisa-se morrer para o pecado, herdar o reino de Deus não pela carne e pelo sangue humano (*1 Cor 15,50*), mas pela transfiguração gloriosa do corpo humano. O ser humano mesmo sem o pecado tem sua condição mortal, pois não pode herdar o paraíso celeste do mesmo modo do corpo terrestre.²⁰² Leone, ousa mais ainda defender a importância positiva da morte. O autor italiano apresenta a morte como dom divino para o ser humano. Tanto a vida como a morte são dons divinos para o ser hu-

²⁰⁰ RUIZ DE LA PEÑA, R.L. *La pascua de la creación*, p. 266- 267.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 267.

²⁰² BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*, p. 177-178.

mano. No livro do Deuteronômio, Deus aparece como aquele que dá a vida e faz viver novamente: “E agora, vede bem: eu, sou eu, e fora de mim não há outro Deus! Sou eu que mato e faço viver, sou eu que firo e torno a curar (e da minha mão ninguém se livra)” (*Dt* 32,39). Deus faz da morte um dom para a entrada na vida paradisíaca, que dá a vida eterna mediante a morte biológica da pessoa.²⁰³

Leone busca refletir sobre a morte além da condição mortal do ser humano (falecimento biológico), isto é, a morte como afastamento de Deus. A morte física não é tanto vista como punição, mas a morte como autoexclusão da visão beatífica de Deus, que coloca o ser humano na linha da morte eterna.²⁰⁴ Deus aparece nessa dialética de dar e recolher a vida humana, que é propriedade divina, dada ao ser humano como administrador desse dom. Ao tratar a morte não apenas como um fim da vida, mas como um dom divino, o autor encontra uma dimensão ética para o agir humano. É fácil entender a vida como dom de Deus e tirar consequências éticas: a ofensa à vida é uma ofensa ao autor da vida e a sua vontade, por isso, o pensamento contrário ao aborto, à eutanásia e aos homicídios. Mas o que acarreta ao ser humano opor-si ao dom da morte? O que significa acolher a vida e abrir espaço para acolher a morte?²⁰⁵

Leone direciona sua resposta para o lado do cuidado com a obstinação terapêutica pela manutenção da vida a qualquer custo. Há uma dignidade no morrer evitando situações de pessoas em estado vegetativo. Mas, para tratar mais especificamente sobre o pós-humano e a promessa de imortalidade, provocada pela hibridização homem-máquina, Brakemeier acerta precisamente o alvo da questão: a importância da mortalidade para nosso tempo.

A morte desmascara toda atitude fáustica, de conquista e de auto-afirmação humana como vã e ilusória. Uma das dificuldades para abraçar a fé na ressurreição talvez seja justamente na humildade humana que requer: é preciso saber entregar o espírito nas mãos de Deus (cf. *Lc* 23.46) para recebê-lo de novo. Não há *garantia antropológica* da ressurreição. Existe somente uma *certeza teológica*, ou seja, existe uma promessa, à qual a pessoa é chamada a se apegar.²⁰⁶

²⁰³ LEONE, S. La morte come dono, *Rivista di Teologia Morale*, Bologna, 154 (2), apr./giug. 2007, p. 249- 251.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 253.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 257.

²⁰⁶ BRAKEMEIER, G. O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica, p. 189.

A fé na ressurreição da carne auxilia o homem moderno a viver de forma saudável com a própria mortalidade. Tira a angústia e o desespero pelo risco do fim da existência, o medo do vazio depois da morte, além de revalorizar uma dimensão esquecida pela modernidade: o ser humano não é somente conquista, projeção de si, manipulação, mas recebimento e dom. Na dimensão da gratuidade, o ser humano percebe que não é proprietário da vida e do corpo, percebe-se administrador da graça dada por Deus. Isso cria um sentimento ético e responsável pela vida e pelo corpo. Evita a manipulação desmedida e irresponsável com a vida humana. O ser humano que se entende apenas como aquilo que produz de si, gera uma antropologia autônoma de Deus, reducionista; constrói o paraíso terreno, mas que é ameaçado pelo produto de suas mãos. A vida na graça divina faz o ser humano tornar-se o ser humano mais responsável pelo futuro do ser humano e capaz de aceitar a vida e o corpo que recebemos como presente.

2.4.4 O corpo: canteiro da redenção

Para concluir, destaca-se o lugar do corpo nesta época de avanços tecnológicos, meta da redenção divina e humana. Jesus teve como destino do seu amor salvar a vida corporal das pessoas carentes de dignidade. Sua Boa-notícia não se prolongava para o futuro, atuava no presente corpóreo das pessoas. A salvação acontecia diretamente para a pessoa na sua totalidade, atuava diretamente no corpo para curar a vida humana. A biotecnologia surge como criadora, procurando realizar, com seus recursos, alívio e cura para a vulnerabilidade humana. O ser humano com sua inteligência participa ativamente do progredir da criação rumo ao aperfeiçoamento. A criação está em aberto, espera ser cultivada pelo ser humano, que age como administrador do mundo ofertado por Deus. O corpo resume as forças de atuação de Deus e do ser humano para alcançar a redenção para a vida. Nesse período tecnológico, o corpo é o lugar especial das formas de atuação para a salvação.

O corpo pode ser um dos poucos *lugares* em que ainda existe espaço para o diálogo da religião com a ciência. A modernidade destronou os conceitos metafísicos, a alma, a realidade imutável de um mundo invisível, para tornar a metafísica uma antropologia. A modernidade volta-se para o homem, para a corporeidade, afirmando a ligação da vida-corpo; do corpo-ser humano, e nada pode ser considerado fora da corporeidade. Toda a vida e o que

importa circunda o corpo. O que foge da materialidade, considerado metafísica, não chama a atenção para a cultura moderna. Nessa dinâmica, a religião da encarnação tem autoridade para falar do corpo. No corpo de Jesus acontece o cumprimento da promessa de salvação: o corpo doado na Eucaristia, crucificado e ressuscitado, o corpo humano curado das enfermidades pelo espírito de Deus. A religião cristã busca a vida plena das pessoas, e isso acontece na corporeidade de cada um. Salvar o corpo para salvar a vida integral das pessoas é meta divina e missão religiosa. Em tempos de busca de corpos perfeitos, sem doenças, jovens e investidos contra as imperfeições, a fé cristã e o desejo pós-humano falam a mesma linguagem.²⁰⁷ A mensagem cristã para obter credibilidade na cultura tecnológica precisa direcionar-se para a dimensão corpórea, para a vida concreta nas suas dores e na sua vulnerabilidade. Caso contrário, será um discurso sem repercussão para o mundo.

A biotecnologia é uma forma de colaboração do espírito vivificador de Deus atuando para sanar as fragilidades do corpo humano. Porém, ela precisa ser equilibrada e responsável. As inovações proporcionam melhoras significativas na qualidade de vida das pessoas que podem prolongar o tempo da existência e acrescentar auxílio em tantas deficiências que o corpo pode apresentar. Aparelhos, próteses e uma gama de tecnologia aliviam o sofrimento e oferecem esperança para o corpo abatido com doenças e limitações físicas.

O fator importante será o uso responsável. A biotecnologia não proporciona a redenção escatológica da criação. Por isso, seu uso não é absoluto na intenção de modificar o corpo humano. A técnica surge da necessidade de superar limites e, cada vez mais, alimenta o desejo do ser humano de sair da naturalidade que representa a imperfeição criatural. O caminho para o corpo, que une biotecnologia e esperança cristã, deve ser responsável e dialogal. O cuidado com o corpo deve fazer parte do debate social: tecnológico, religioso, psicológico, político e ético. A técnica não pode sozinha ter o direito absoluto para salvar o ser humano sem responder pelas consequências de seus atos. A ciência representa o poder do ser humano sobre a criação, sua participação na condução da criação, que são postos para beneficiar a vida na Terra. O benefício deve ser integral para a humanidade: garantia de benefício para todos e para as gerações futuras. “A ciência e a técnica estão ordenadas para o

²⁰⁷ FAMERÉE, J. O corpo, caminho de Deus. A problemática. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Org.). *O corpo, caminho de Deus*, p.18-24, sobre a relação do corpo e com a modernidade.

homem, do qual provêm a sua origem e crescimento; portanto encontra na pessoa e em seus valores morais a indicação de sua finalidade e a consciência de seus limites.” (CEC, 2293)²⁰⁸

Biotecnologia, assim assevera a teologia, deve servir a um mundo habitável, contribuir à sua maneira para a convivência pacífica dos povos, servir à preservação da biosfera. Para tanto, não está proibida de interferir nos processos genéticos. Deve, porém, orientar a interferência pelo “*bem comum da criação*”.²⁰⁹

O Cristianismo expressa o grande valor da saúde do corpo e o tratamento para as deficiências que o corpo apresenta. A capacidade humana de encontrar soluções para os problemas mostra a capacidade doada por Deus desde a criação do ser humano, do ser sujeito livre e criador do seu ambiente de vida. O impulso tecnológico não ofende a vocação humana de dar sentido à existência na Terra. O ser humano, como foi visto no Gênesis, é o administrador e condutor da criação, está na sua missão aperfeiçoar a natureza e a si mesmo.

A questão parece girar em torno do que é salutar para o ser humano. Documentos da Igreja²¹⁰ insistem no valor da saúde e dignidade do corpo humano, sem exaltações e divinizações. O excesso de “salvação” ao corpo resulta na sua condenação. A redenção do corpo está em aberto para o debate entre a tecnologia e a religião. O desafio é fazer com que o ímpeto humano esteja de acordo com o espírito vivificador de Deus, para sanar todo o gênero humano, sem oprimir a nossa fragilidade. Ela é condição salvífica e humanizadora: na fraqueza se revela o poder de Deus em nós.

²⁰⁸ O Catecismo da Igreja Católica (CEC) aborda a relação da fé com a dignidade do corpo humano, da busca de saúde e a importância da técnica para esse objetivo. Mas lembra seus limites: o ser humano é a finalidade dos recursos e não meio das pesquisas; a necessidade de justiça, o respeito a leis morais para limitar o impulso inconsequente e imoral que possa agredir a dignidade humana.

²⁰⁹ BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*, p. 162.

²¹⁰ Referem-se a alguns exemplos do Catecismo da Igreja Católica, n. 2288. A sociedade deve ajudar a promover a saúde dos cidadãos, para garantir o necessário para a vida digna. Porém, deve-se evitar o neopaganismo do culto ao corpo, idolatrado, perfeito, que pode produzir relações perversas entre as pessoas. A *Gaudium et spes*, n. 41, escreve que, nas várias opiniões sobre a natureza humana, a Igreja deve ter a prudência de purificar aquilo que denigre ou que exalta o corpo humano. O elogiado agir humano deve ser iluminado pelo Espírito de Deus para o bem dos homens.

CONCLUSÃO

O ser humano não está em extinção, mas em mutação. Após a elaboração da pesquisa, pôde-se começar a fundamentar algumas pistas para pensar sobre o tempo inovador das biotecnologias. Paira no ar um clima de catastrofismo, apocalipsismo ou euforia diante das novas tecnologias e de suas promessas. Esses dois extremos apresentados devem ter a tendência de uma aproximação. Ao tratar do pós-humano ainda permanece a ideia dos dois extremos mencionados. O pós-humano pode ser a potencialização do corpo no hiperhumano, significando o alcance do verdadeiro humanismo falho até o momento. Ou é a extinção do humano ultrapassado e superado como mais um passo da evolução para seres mais aperfeiçoados. O ser humano na cadeia evolucionista torna-se um ser cibernético mais forte, saudável e perfeito que o humano natural.

O momento é extremamente delicado e é difícil encontrar um equilíbrio entre defensores e críticos da tecnologia. O futuro da humanidade depende muito de escolhas e apostas feitas no presente. Desconhecem-se todas as consequências do uso das biotecnologias para a saúde e a economia do mundo; falta informação sobre efeitos colaterais das descobertas científicas, mas acredita-se que não se trata de um extermínio ou glorificação do humano. O termo *pós-humano* reflete bem o momento novo, mas que não diz respeito à superação do ser humano. O pós-humano pode ser um novo humanismo marcado pela interferência tecnológica na vida humana.

O tempo biotecnológico revelou ao próprio ser humano seu poder de mutação e transformação. O humanismo percebeu que pode superar a condição humana e isso, nos faz mais humanos. É próprio da característica humana superar suas limitações, superar a natureza biológica imprimindo na criação sua presença. Fala-se de uma antropologia capaz de relacionar-se profundamente com a tecnologia, com instrumentos, com realidades virtuais, que afastam-se do corpo biológico e com alto poder de transformarem-se: a antropologia ciborgue, do homem/máquina, performática, que apresenta ao ser humano a condição de construir-se a partir da técnica.

O tempo atual diminui dimensões transcendentais, que fundamentam a dignidade inerente do ser humano, que limitaria a ação sobre si mesmo. Deixa-se de pensar a vida e o

corpo como dons divinos dados ao ser humano administrar, para tomar posse do corpo e da vida e transformá-los naquilo que a tecnologia possibilitar. O momento não é de desaparecimento do humano, mas de transformações e decisões sobre seu futuro. O humanismo híbrido, humano/tecnológico, valoriza a criatividade, a racionalidade e a busca humana de ultrapassar barreiras, mas também paga o preço do afastamento de sua natureza, o corpo objetivado que “reclama” sua dignidade.

O pós-humano combate as fraquezas, a mortalidade e a vulnerabilidade. Deixaríamos de ser humanos à medida que alcançaríamos solução para esses elementos que acompanharam e fizeram parte da humanização. Mas a fraqueza da carne humana torna-se um paradoxo nesses tempos biotecnológicos. Ao mesmo tempo que busca a superação da fragilidade, ela torna-se um sinal da necessidade ética no desenvolvimento humano.

O progresso tecnológico condicionou o ser humano a não admitir mais a impotência diante da fragilidade. O ser humano não admite facilmente as imposições naturais ou corpóreas como invencíveis, mas espera sempre nova tecnologia para resolvê-las. A falta de atenção com a fragilidade da carne humana resulta em danos para a própria vida. O desenvolvimento da técnica beneficia muito a vida humana, mas não está incluindo quem não pode usufruir dos recursos tecnológicos. Os riscos ambientais provocados pela falta de limites do agir humano descuidou da frágil harmonia entre os seres humanos. E o próprio corpo se ressentido quando não lhe é permitido viver no seu ritmo natural, mas sempre sofrendo as ações e imposições do ser humano. O corpo cansado de tanta *performance* anuncia o respeito aos limites humanos, como forma de qualidade de vida.

Completa esse pensamento a teologia cristã, que parte da fraqueza da carne de Jesus Cristo, que, com seu espírito vivificador, nos salva da mortalidade. Na carne de Jesus encontramos a esperança para toda a criação. Na sua fraqueza, a humanidade recebe o dom salvífico para a ressurreição da nossa carne mortal. Não é a primeira vez que o Cristianismo enfrenta a problemática da carne redentora de Jesus, seu desprezo frente a filosofias dualistas, mas o fato de voltar à necessidade de pensar sobre a salvação na fraqueza da carne revela para o ser humano que ele ainda não sabe como se relacionar com seu corpo.

A Ressurreição da Carne não é uma imposição performática ao corpo, que precisa exercitar-se para atingir a divinização, mas a pura gratuidade que abarca o corpo sem domi-

ná-lo ou escravizá-lo. A salvação divina não agride a fraqueza do corpo, mas infunde o Espírito Santo, para glorificar o corpo mortal no corpo imortal e incorruptível. A esperança na ressurreição da carne admite, na sua dinâmica, assumir a fragilidade da pessoa humana. Para a fé cristã não existe a imortalidade natural da alma separada do corpo; a vida da pessoa está na relação de fidelidade de Deus com sua criatura.

As meditações críticas sobre a Biotecnologia, na reflexão sobre o pós-humano, iluminadas pela fé cristã, causam o paradoxo sobre a fragilidade humana. Trata-se da fragilidade da pessoa e não simplesmente do seu corpo. É a criatura humana frágil na sua condição existencial. Uma linha de reflexão começa a valorizar as vantagens da condição mortal e frágil do ser humano. Para limitar os impulsos do pós-humano e suas promessas de super-humanidade perfeita e imortal, outra linha lembra o ser humano da sua vulnerabilidade e ao devido respeito a ela, como uma possibilidade de sobrevivência. Sem o respeito à fraqueza, corre-se o risco da ameaça da vida. Essa ideia une-se com o pensamento cristão, que parte da encarnação *Kenótica* de Jesus à sua ressurreição na carne humana. São vozes diferentes que formam um coro para lembrar a necessidade de limites ao progresso humano.

O desafio do debate será encontrar o equilíbrio entre o progresso e o respeito à fragilidade; incutir na consciência humana, que por vezes, deve-se respeitar as fragilidades da vida e não empenhar-se na busca inconsequente de superá-las sem medidas éticas; aceitar limitações, dores e doenças, em nome do progresso mais moderado, que discuta sobre seus métodos, resultados e beneficiários. Eis um ponto polêmico, que necessita de muito debate para pensar o progresso tecnológico. Talvez seja o aspecto mais difícil de ser resolvido no ambiente cibernético.

A fé cristã também se depara com o paradoxo. De um lado, pode-se dizer que o progresso tecnológico faz parte de uma concretização do espírito de Deus, de conduzir a criação para o aperfeiçoamento. O ser humano assume sua responsabilidade de cocriador, administrador da criação e aquele que imprime sua humanidade sobre a naturalidade. O ser humano não foi criado para a estaticidade ou a permanência na naturalidade, mas para gerar cultura, sentido e orientação para a existência. A transformação do meio e de si mesmo faz parte da forma humana de viver, que ultrapassa limites, desafia e rompe a naturalidade do acaso.

Ao lado do progresso se coloca a dimensão cuidadora da fragilidade da vida, que envolve uma conscientização planetária. O respeito aos limites faz parte da condição criatural do ser humano, que se difere da divindade. A perfeição e a imortalidade fazem parte da característica dos deuses, enquanto o ser humano existe como criatura mortal e frágil. Respeitar essa condição é importante para a própria qualidade de vida do ser humano. Aspectos que fogem do humano degradam e ameaçam a sobrevivência na Terra, que precisa de limites dada a fragilidade da existência.

A influência da fé na ressurreição da carne deve abrir perspectivas para a nova antropologia híbrida do humano com a tecnologia. O desafio não deve ser abordado com uma imagem reduzida de ser humano ou apresentar a tecnologia como único caminho para a felicidade humana. O ser humano deve ser visto na sua integralidade, no conjunto de suas relações com o meio ambiente, com a sociedade e com Deus. Integram-se questões de direito, política, econômicas, sociais e religiosos. Todos discutem sobre um tema de união da comunidade humana. A ressurreição da mesma *carne* integra o humanismo integral e global. O ser humano não pode ser avaliado apenas na dimensão técnica, mas, no conjunto de suas dimensões e relações humanas, está inclusa a mortalidade. Além disso, restaura a fraternidade que une os mais diversos e diferentes povos na mesma *carne*, na mesma humanidade, que vive a transitoriedade e vulnerabilidade da vida. O ser humano cibernético poderá superar algumas de suas deficiências ou doenças, mas continuará a padecer com a mortalidade e talvez outras fragilidades aparecerão, fruto da nova condição antropológica. A tecnologia pode trazer novas doenças, novos problemas para a humanidade.

Evidentemente surge uma dualidade entre pessoas que escolhem viver a naturalidade do seu corpo; a naturalidade da reprodução e do ritmo do seu organismo e outras, que podem escolher dentro de sua total artificialização e manipulação total da vida. Pode-se ter duas ideologias nascendo: uma da fidelidade ao natural em oposição àqueles que entregam-se à manipulação tecnológica. A tendência de pensar que surgiu outra humanidade com próteses e potencializada pela biotecnologia é completamente normal. Entretanto, acredita-se que mais profundo que essa questão é pensar que a mesma humanidade, internamente, está se dividindo cada vez mais entre o poder tecnológico para alguns e a fraqueza e a miséria para muitos. Não se trata de outra humanidade, mas da mesma humanidade dividida pelos benefícios tecnológicos. A *carne* designa a humanidade como um todo, vulnerável e responsável

pelo presente e pelas gerações vindouras. A humanidade precisa decidir sobre seus caminhos salvacionistas e antropológicos.

O ser humano, na expectativa da ação tecnológica, aponta para o corpo como centro de suas preocupações. O corpo recebe atenção das preocupações éticas, econômicas, familiares e religiosas. O que diz respeito ao bem-estar, ao prazer e à saúde do corpo chama a atenção das pessoas. Da religião judaico-cristã, o corpo foi cuidado, valorizado e é critério de presença do Reinado de Deus. Onde existia miséria, fome, desrespeito, doenças que atingiam o corpo, lá era o sinal de necessidade de conversão. Jesus preocupava-se com as curas, com o alimento, as enfermidades que atingiam as pessoas. A cura do corpo era um sinal da salvação para toda a pessoa pela graça de Deus. Esse é um filão extremamente fértil para a ação evangelizadora da Igreja. O cuidado com o corpo, o benefício corpóreo para as pessoas é uma das ações pastorais recomendadas para a Igreja dar credibilidade na sua ação.

A atuação no corpo abrange cada vez mais dimensões e interesses impulsionados pelos tempos biotecnológicos. As notícias sobre alimentação, exercícios físicos ou relaxamentos ganham destaque da população. É um assunto relevante para as pessoas, com mais intensidade ou não; buscam saber os benefícios para o bem-estar do corpo. Como cuidar mais da saúde, da alimentação; evitar o *stress*; cuidar da beleza física; o corpo reflete a felicidade da pessoa; a busca de uma salvação para o corpo humano, já aqui nesta existência, faz parte do cotidiano das pessoas.

O espírito de salvação de Deus encontra consonância na proposta tecnológica. A fé cristã ensina que a salvação do corpo não acontece exclusivamente na vida futura; devem já agora acontecer sinais de salvação para o corpo, na qualidade de vida, na saciedade de alimentos, na cura das doenças. Nesta vida terrena e mortal, o espírito atua para salvar o ser humano. Entretanto, as questões que perpassam o debate são: Como evitar que a salvação se torne condenação do ser humano? Como evitar o endeuzamento do corpo e sua mercantilização? A busca de saúde do corpo não é um produto lucrativo dos interesses capitalistas? Enfim, é preciso que o corpo seja cuidado com o respeito inerente deixado pelo Criador. A pesquisa não fecha ou extingue o assunto; ao contrário, abre para o debate de perguntas intrigantes que requerem muito esforço teórico e prático. No fim, a pergunta inicial reaparece: o que significa mesmo salvar o corpo humano?

REFERÊNCIAS

AKASHE-BÖHME, Farideh. Experiências interculturais – a compreensão ocidental do corpo como perspectiva global. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 295, p. 107-111, 2002.

ALEXANDRE, Jérôme. Pressupostos filosóficos e implicações teológicas da corporeidade na polêmica antidocetista de Tertuliano. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 81-108.

ALTEMEYER JUNIOR, Fernando. Humanidades, tecnociência e teologia. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Religião, ciência e tecnologia*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 83-103.

AMMICHT-QUINN, Regina. Quem possui dignidade intocável? O ser humano, a máquina e a dignidade. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 300, p. 31-44, 2003.

ANDERS, Peter. Ciberespaço antrópico: definição do espaço eletrônico a partir das leis fundamentais. In: DOMINGUES, Diana (Org.). *Arte e vida no século XXI: tecnologia, ciência e criatividade*. São Paulo: Unesp, 2003. p. 47-63.

ANJOS, Márcio Fabris dos. O corpo no espelho da dignidade e da vulnerabilidade. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 276-300.

_____. Ressurreição como processo de uma nova vida. *Concilium*, Petrópolis, v. 5, n. 318, p. 85-95, 2006.

_____. Humanismo, ciências e tecnologias: uma aproximação teológica. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Religião, ciência e tecnologia*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 63-81.

ASCOTT, Roy. Quando a onça se deita com a ovelha: a arte com mídias úmidas e a cultura pós-biológica. In: DOMINGUES, Diana (Org.). *Arte e vida no século XXI: tecnologia, ciência e criatividade*. São Paulo: UNESP, 2003. p. 273-283.

BACON, Francis. *Nova organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*: nova Atlântida. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção os pensadores).

BARBAGLIO, Giuseppe. Jesus ressuscitado “primícias” de ressurreição participada. *Concilium*, Petrópolis, v. 5, n. 318, p. 52-61, 2006.

BAVCAR, Evgen. O corpo, espelho partida da história. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 175-190.

BEATTIE, Tina. Reflexões teológicas: corporeidade e misticismo. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 295, p. 73-83, 2002.

BERGER, René. Tornar-se os primitivos do futuro? In: DOMINGUES, Diana (Org.). *Arte e vida no século XXI: tecnologia, ciência e criatividade*. São Paulo: Unesp, 2003. p. 39-45.

BERLINGUER, Giovanni. A ciência e a ética da responsabilidade. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 191-212.

BÉTHUNE, Pierre-François de. Vejo sua fé em seu modo de respirar. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 187-202.

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista. São Paulo: Paulus, 1985.

BIGNOTTO, Newton. A contingência do novo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Sesc, 2009. p. 221-240.

BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *Ciência ou religião: quem vai conduzir a história? A urgência de um novo pacto*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

BRANDÃO LEITE, Carlos Antônio. O corpo no renascimento. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 275-297.

BUCCI, Eugênio. Aquilo de que o humano é instrumento descartável: sensações teóricas. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Sesc, 2009. p. 375-394.

CADORÉ, Bruno. O corpo da pessoa quando o espírito desaparece. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 173-186.

CANEVA, Claudia. La sfida del post-umano: verso nuovi modelli di esistenza? *Rassegna di Teologia. Rivista Bimestrale di Teologia e Scienze Umane*, Napoli, n. 2, p. 269-287, mar./apr. 2005.

CATECISMO DA Igreja Católica. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993.

CICERO, Antonio. O ser humano e o pós-humano. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Sesc, 2009. p. 263-288.

COLI, Jorge. O sonho de Frankenstein. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 299-316.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Gaudium et Spes* In: VIER, Frederico (Coord.). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 141-256.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. Lumen Gentium. In: VIER, Frederico (Coord.). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 37- 117.

CONTALDO, Sílvia Maria de. Modernidade, pós-modernidade e corporeidade: uma visão filosófica. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 89-96.

COUTINHO, Vitor. Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido. *Humanística e Teologia*, Porto, tomo XXVIII, fasc. 1/ 2, p. 151-176, dic. 2007.

COUTO SOUZA, Edvaldo; GOELLNER VILODRE, Silvana (Org.). *Corpos mutantes: ensaios sobre novas (d)eficiências corporais*. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2009.

COUTO SOUZA, Edvaldo. Uma estética para corpos mutantes. In: COUTO SOUZA, Edvaldo; GOELLNER VILODRE, Silvana (Org.). *Corpos mutantes: ensaios sobre novas (d)eficiências corporais*. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2009. p. 43-56.

COZZOLI, Mauro. Antropologia ed etica della salute. *Rivista di Teologia Morale*, Bologna, n. 154 (2), apr./giug. p. 235-248, 2007.

DESCARTES, R. *Discurso do método: meditações; objeções e respostas; as paixões da alma; cartas*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os pensadores).

DEKONINCK, Ralph. Eles inventaram a arte de fabricar deuses: imagem do corpo e corpo das imagens entre paganismo e cristianismo. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 133-152.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Loyola, 2007.

DIBIE, Pascal. Ondulações paranoides de uma época. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Sesc, 2009. p. 241- 261.

DOMINGUES, Diana (Org.). *Arte e vida no século XXI: tecnologia, ciência e criatividade*. São Paulo: Unesp, 2003.

_____. A vida com as interfaces da era pós-biológica: o animal e o humano. In: DOMINGUES, Diana (Org.). *Arte e vida no século XXI: tecnologia, ciência e criatividade*. São Paulo: Unesp, 2003. p. 95-114.

DREXLER, Eric. Os nanossistemas: possibilidades e limites para o planeta e para a sociedade. In: NEUTZLING, Inácio; ANDRADE, Paulo Fernando C. (Org.). *Uma sociedade pós-humana: possibilidades e limites das nanotecnologias*. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 41-55.

DUPAS, Gilberto. Uma sociedade pós-humana? Possibilidades e riscos da nanotecnologia. In: NEUTZLING, Inácio; ANDRADE, Paulo Fernando C. (Org.). *Uma sociedade pós-*

humana: possibilidades e limites das nanotecnologias. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 57-86.

DUPUY, Jean-Pierre. O transumanismo e a obsolescência do homem. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A condição humana*: as aventuras do homem em tempos de mutações. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Sesc, 2009. p. 89-121.

FAMERÉE, Joseph. O corpo, caminho de Deus. A problemática. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 13-34.

FOCANT, Camille. Metamorfoses dos corpos. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 153- 172.

FONTES, Malu. Os percursos do corpo na cultura contemporânea. In: COUTO SOUZA, Edvaldo; GOELLNER VILODRE, Silvana (Org.). *Corpos mutantes*: ensaios sobre novas (d)eficiências corporais. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2009. p. 75-88.

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

GALANTINO, Nunzio. Il post-umano: chance o minaccia? Corpo-corporeità e identità personale. *Rassegna di Teologia. Rivista Bimestrale di Teologia e Scienze Umane*, Napoli, v. 2, p. 185- 202, mar./apr. 2005.

_____. Il corpo in teologia: oltre il platonismo. *Rassegna di Teologia. Rivista Bimestrale di Teologia e Scienze Umane*, Napoli, v. 6, p. 873- 883, nov./ dic. 2005.

GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techne*: o homem na idade da técnica. São Paulo: Paulus, 2006.

GARRAFA, Volnei. Bioética e manipulação da vida. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina*: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 213-226.

GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção Deus para pensar, 2).

_____.; SCOLAS, Paul (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

_____.A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 35-80.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Identidades irreconhecíveis. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A condição humana*: as aventuras do homem em tempos de mutações. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Sesc, 2009. p. 289-315.

GRANDE, Nuno. A tecnicização da medicina e a humanização do ser humano. *Humanística e Teologia*, Porto, tomo XXVIII, fasc. 1/ 2, p. 133-139, dic. 2007.

GUILLEBAUD, Jean-Claude. *O princípio de humanidade*. Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

HAKER, Hille. O corpo perfeito: as utopias da biomedicina. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 295, p. 8-18, 2002.

HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 37-129.

IRENEU, Santo, Bispo de Lião. *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística).

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Redemptor hominis*. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

JUNKER-KENNY, Maureen. O conceito da dignidade humana necessita de fundamentação teológica? *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 300, p. 54-64, 2003.

KEHL, Maria Rita. As máquinas falantes. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 243-259.

KEMP, Kênia. *Corpo modificado, corpo livre?* São Paulo: Paulus, 2005. (Questões fundamentais do ser humano, 4).

KUNZRU, Hari. Você é um ciborgue: um encontro com Donna Haraway. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 19-36.

_____. Genealogia do ciborgue. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 131-139.

LE BRETON, David. Adeus ao corpo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 123-137.

_____. O corpo e as novas tecnologias. *Caderno IHU em Formação*, São Leopoldo, ano 3, n. 19, p. 71-74, 2007. Entrevista.

LECOURT, Dominique. *Humano pós-humano: a técnica da vida*. São Paulo: Loyola, 2005.

LENOIR, Timothy. Biotécnica, nootécnica e nanotécnica: desafios para as ciências humanas. In: NEUTZLING, Inácio; ANDRADE, Paulo Fernando C. de (Org.). *Uma sociedade pós-humana: possibilidades e limites das nanotecnologias*. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 183-203.

LEONE, Salvino. La morte come dono. *Rivista di Teologia Morale*, Bologna, 154 (2), apr./giug, p. 249-262, 2007.

LIMA, Homero Luís Alves de. Corpo *cyborg* e o dispositivo das novas tecnologias. In: COUTO SOUZA, Edvaldo; GOELLNER VILODRE, Silvana (Org.). *Corpos mutantes: ensaios sobre novas (d)eficiências corporais*. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2009. p. 29-42.

MAIA CAVALCANTI, Antônio. Biopoder, biopolítica e o tempo presente. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 77-108.

MAMMÌ, Lorenzo. O espírito na carne: o cristianismo e o corpo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 109-121.

MARCHESINI, Roberto. Uma hermenêutica para a tecnociência. In: NEUTZLING, Inácio; ANDRADE, Paulo Fernando C. de (Org.). *Uma sociedade pós-humana: possibilidades e limites das nanotecnologias*. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 153-182.

_____. O pós-humanismo como ato de amor e hospitalidade. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, n. 200, p. 17-20, 2006. Entrevista.

MARZANO-PARISOLI, Maria Michela. *Pensar o corpo*. Petrópolis: Vozes, 2004.

MATOS, Maria Izilda S. de. O corpo e a história: ocultar, expor e analisar. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 65-88.

McFAGUE, Sallie. O mundo como corpo de Deus. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 295, p. 55- 62, 2002.

MILLEN, Maria Inês de C.; BINGEMER, Maria Clara L. Corporeidade e violência: o templo profanado. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 177- 230.

MOLTMANN, Jürgen. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*. Salamanca: Sígueme, 1973.

_____. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. Ressurreição da natureza: um capítulo da cristologia cósmica. *Concilium*, Petrópolis, v. 5, n. 318, p. 76- 84, 2006.

_____. O que é a vida humana? Antropologia e desenvolvimento biomédico. *Humanística e Teologia*, Porto, tomo XXVIII, fasc. 1/ 2, p. 66-87, dic. 2007.

_____. A biotecnologia à luz da nova reurobiologia de uma teologia integral. *Humanística e Teologia*, Porto, tomo XXVIII, fasc. 1/ 2, p. 91-111, dic. 2007.

MOSER, Antônio. Biotecnologia: enfim o admirável mundo novo? *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 345, set. 2001, p. 426-441.

MURARO, Rose Marie. *Os avanços tecnológicos e o futuro da humanidade: querendo ser Deus?* Petrópolis: Vozes, 2009.

NADEAU, Jean-Guy. Dicotomia ou união da alma e do corpo? As origens da ambivalência do cristianismo em relação ao corpo. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 295, p. 63-72, 2002.

NEGT, Oskar. O irrepitível: as mudanças no conceito cultural da dignidade. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 300, p. 20-30, 2003.

NEUTZLING, Inácio; ANDRADE CARNEIRO, Paulo Fernando (Org.). *Uma sociedade pós-humana: possibilidades e limites das nanotecnologias*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

NICOLACI-DA-COSTA, Ana Maria. Corporeidade, afetividade e novas tecnologias. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 23-49.

_____. Espaços virtuais: pós-humanos? In: NEUTZLING, Inácio; ANDRADE, Paulo Fernando C. de (Org.). *Uma sociedade pós-humana: possibilidades e limites das nanotecnologias*. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 9-21.

NOVAES, Adauto. A ciência no corpo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 7-14.

_____. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Sesc, 2009.

_____. Entre dois mundos. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Sesc, 2009. p. 9-35.

NOVAES SOUZA, Varlei de. A *performance* do híbrido: corpo, deficiência e potencialização. In: COUTO SOUZA, Edvaldo; GOELLNER VILODRE, Silvana (Org.). *Corpos mutantes: ensaios sobre novas (d)eficiências corporais*. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2009. p. 165-180.

OLIVEIRA, Luiz Alberto. Cibercentauros: Sobre a possível hibridização entre homens e máquinas. In: NEUTZLING, Inácio; ANDRADE, Paulo Fernando C. de (Org.). *Uma sociedade pós-humana: possibilidades e limites das nanotecnologias*. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 101-121.

PAIVA, Luciana Laureano. Corpos amputados e protetizados: “naturalizando” novas formas de habitar o corpo na contemporaneidade. In: COUTO SOUZA, Edvaldo; GOELLNER VILODRE, Silvana (Org.). *Corpo mutantes: ensaios sobre novas (d)eficiências corporais*. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2009. p. 143-163.

PERISSINOTTO, Luigi. Cinco posturas em relação à técnica. Muitas perguntas, poucas respostas. In: NEUTZLING, Inácio; ANDRADE, Paulo Fernando C. de (Org.). *Uma sociedade*

pós-humana: possibilidades e limites das nanotecnologias. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 87-100.

PENNA, João Camillo. O ser humano é por definição obsoleto. *Caros amigos especial*, São Paulo, n. 36, ano 11, nov.2007. Entrevista.

PINHO, Arnaldo de. Melhoramento da natureza “humana e sobrenatural”. *Humanística e Teologia*, Porto, tomo XXVIII, fasc. 1/ 2, p. 141-148, dic. 2007.

PLATÃO. *Diálogos*: o banquete, fédon, sofista, político. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os pensadores).

_____. *Górgias*. 2. ed. São Paulo: Difel, s/d.

POMPEU, Renato. Temem o pós-humano. Mas alguma vez fomos humanos? *Caros amigos especial*, São Paulo, n. 36, ano 11, nov.2007. Entrevista.

PROUST, Joëlle. Autocontrole: em direção a um novo homem? In: NOVAES, Aduino (Org.). *A condição humana*: as aventuras do homem em tempos de mutações. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Sesc, 2009. p. 341-373.

PULCINI, Elena. Riscos sociais, patologias do sujeito e responsabilidade na era da técnica. In: NEUTZLING, Inácio; ANDRADE, Paulo Fernando C. de (Org.). *Uma sociedade pós-humana*: possibilidades e limites das nanotecnologias. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 23-40.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*: preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde*: o conceito de homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção filosofia).

RIBEIRO, Renato Janine. Novas fronteiras entre natureza e cultura. In: NOVAES, Aduino (Org.). *O homem-máquina*: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 15- 36.

REIJNEN, Anne Marie. O corpo, canteiro de obras da redenção. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 203-220.

ROUANET, Sérgio Paulo. O homem-máquina hoje. In: NOVAES, Aduino (Org.). *O homem-máquina*: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 37-64.

RÜDIGER, Francisco. *Cibercultura e pós-humanismo*: exercícios de arqueologia e criticismo. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. (Coleção comunicação, 44).

RUETHER RADFORD, Rosemary. Refletindo sobre criação e destruição: reavaliação do corpo no ecofeminismo. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 295, p. 44-54, 2002.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *As novas antropologias: um desafio à teologia*. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. 2. ed. Santander: Sal Terrae, 1988.

_____. *La pascua de la creación: escatología*. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. (Serie Manuales de teología).

SAFATLE, Vladimir. Sobre a potência política do inumano: retornar à crítica ao humanismo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Sesc, 2009. p. 199-220.

SANTAELLA, Lucia. As artes do corpo biocibernético. In: DOMINGUES, Diana (Org.). *Arte e vida no século XXI: tecnologia, ciência e criatividade*. São Paulo: Unesp, 2003. p. 65-94.

_____. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção comunicação).

_____. *Corpo e comunicação: sintoma da cultura*. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção comunicação).

_____. *Linguagens líquidas na era da mobilidade*. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção comunicação).

SANTOS, Jair Ferreira. Não sabemos mais para onde vamos: o pós-humano é apenas um nome para nossa ignorância. *Caros amigos especial*, São Paulo, n. 36, ano 11, nov.2007. Entrevista.

SCANZIANI, Francesco. Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana. *Rassegna di Teologia. Rivista Bimestrale di Teologia e Scienze Umane*, Napoli, v. 3, p. 451- 454, mag/giug. 2007.

SCHÄRTL, Thomas. Pensar a ressurreição: questões metafísicas básicas. *Concilium*, Petrópolis, v. 5, n. 318, p. 62-75, 2006.

SCHLÖR, Veronika. Cyborgs: abordagens feministas ao mundo cibernético. *Concilium*, Petrópolis, v. 1, n. 309, p. 62-70, 2005.

SCOLAS, Paul. O corpo, caminho de Deus, ou a invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 7-11.

SESBOÛÉ, Bernard; WOLINSKI, Joseph (Org.). *O Deus da salvação*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. (História dos dogmas, tomo I).

SIBILIA, Paula. A tecnociência contemporânea e a ultrapassagem de limites: uma mutação antropológica? In: NEUTZLING, Inácio; ANDRADE, Paulo Fernando C. de (Org.). *Uma*

sociedade pós-humana: possibilidades e limites das nanotecnologias. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 123-140.

SIGNORE, Mario. O sonho da hibridização homem-máquina. São Leopoldo, *Instituto Humanistas Unisinos*, 200, p. 13-16, 2006. Entrevista.

SILVA, Franklin Leopoldo e. A invenção do pós-humano. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Sesc, 2009. p. 75-88.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 9-17.

SOARES, Conceição. A instância dos possíveis: o estatuto ontológico da tecnologia e das produções artificiais. *Humanística e Teologia*, Porto, tomo XXVIII, fasc. 1/ 2, p. 113-122, dic. 2007.

SONG, Robert. *Genética humana: fabricando o futuro*. São Paulo: Loyola, 2005.

SOUZA, Valdomiro José de. *Projeto genoma humano: utopia do homem geneticamente perfeito*. São Paulo: Loyola, 2004.

STEIL, Carlos Alberto. Corpo e cultura: questões de antropologia cultural. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 50-64.

SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus: Deus e criação*. São Paulo: Paulinas; Valência: Si- quem, 2003. (Coleção livros básicos de teologia, 5).

_____. Isto é meu corpo dado por vós. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 231- 262.

_____. Ressurreição: o coração da vida e da fé. *Concilium*, Petrópolis, v. 5, n. 318, p. 123-128, 2006.

TERTULLIANO. *La resurrezione dei morti*. Roma: Città Nuova. (Collana di testi patristici).

TUCHERMAN, Ieda. *Breve história do corpo e de seus monstros*. Lisboa: Vega, 1999.

_____. Corpo, fragmentos e ligações: a micro-história de alguns órgãos e de certas promessas. In: COUTO SOUZA, Edvaldo; GOELLNER VILODRE, Silvana (Org.). *Corpos mutantes: ensaios sobre novas (d)eficiências corporais*. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2009. p. 13-28.

VALADIER, Paul. A pessoa em sua dignidade. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 300, p. 45-53, 2003.

VENTURELLI, Suzete. Homem artista, deus criador ou feiticeiro ciborgue? In: DOMINGUES, Diana (Org.). *Arte e vida no século XXI: tecnologia, ciência e criatividade*. São Paulo: Unesp, 2003. p. 333-344.

VERSPIEREN, Patrick. A dignidade nos debates políticos e bioéticos. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 300, p. 9-19, 2003.

VIDAL, Senén. A ressurreição na tradição israelita. *Concilium*, Petrópolis, v. 5, n. 318, p. 42-51, 2006.

VIEIRA, João Luiz. Anatomias do visível: cinema, corpo e a máquina da ficção científica. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 317-345.

VILLAÇA, Nízia. *Em pauta: corpo, globalização e novas tecnologias*. Rio de Janeiro: Mauad: CNPq, 1999.

_____. *A edição do corpo: tecnociência, artes e moda*. Barueri: Estação das Letras, 2007.

VON BRAUN, Christina. A codificação cultural do corpo masculino e feminino. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 295, p. 31-43, 2002.

WESTPHAL, Euler Renato. *Ciência e bioética: um olhar teológico*. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

WIEGERLING, Klaus. O corpo supérfluo: utopias das tecnologias de informação e comunicação. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 295, p. 19-30, 2002.

WOLFF, Francis. As quatro concepções do homem. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Sesc, 2009. p. 37- 73.