

RENÉ ARMAND DENTZ JR
GUSTAVO LIMA E SANTOS

Limites

DESEJO MIMÉTICO,
TECNOLOGIA E A CRISE
DA HUMANIDADE DIGITAL

Virtuais



LIMITES VIRTUAIS



CONSTELAÇÕES DE SABERES

DIRETOR DA SÉRIE:

Prof. Dr. Abah Andrade (UFPB)

CONSELHO EDITORIAL:

Prof. Dr. Abah Andrade (UFPB)

Profa. Dra. Ana Paula Buzetto Bonneau (UFRN)

Prof. Dr. Anderson D'Arc ferreira (UFPB)

Prof. Dr. Cristiano Bonneau (UFPB)

Prof. Dr. Edson Adriano Moreira (UFMG)

Prof. Dr. Érico Andrade (UFPE)

Prof. Dr. Francisco Rômulo Diniz (UVA)

Prof. Dr. Gabriel Rezende (UFPB)

Prof. Dr. Hélder Machado Passos (UFMA)

Prof. Dr. Jaimir Conte (UFSC)

Prof. Dr. Jozivan Guedes (UFPI)

Prof. Dr. Marcelo Primo (UFS)

Prof. Dr. Marconi Pequeno (UFPB)

Prof. Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau (UVA)

Profa. Dra. Mariana de Almeida Campos (UFBA)

Profa. Dra. Mariana Fisher (UFPE)

Prof. Dr. Miguel Ângelo Oliveira do Carmo (UFPB)

Profa. Dra. Olgária Chaim Feres Matos (UNIFESP)

Profa. Dra. Patrícia Nakayama (UNILA)

Profa. Dra. Priscilla Gontijo Leite (UFPB)

Prof. Dr. Rogério Campos (UNILA)

Prof. Dr. Saulo Henrique Souza Silva (UFS)

Prof. Dr. Sérgio Luís Persch (UFPB)

Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho (UNIFESP)

Prof. Dr. Ubiratane de Moraes Rodrigues (UFMA)

Prof. Dr. Ulisses Vaccari (UFSC)

Prof. Dr. Vitor Sommavilla (UFPB)

LIMITES VIRTUAIS

DESEJO MIMÉTICO, TECNOLOGIA E A CRISE DA HUMANIDADE DIGITAL

René Armand Dentz Jr
Gustavo Lima e Santos



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D415I Dentz Jr, René Armand

Limites virtuais: desejo mimético, tecnologia e a crise da humanidade digital [recurso eletrônico] / René Armand Dentz Jr e Gustavo Lima e Santos. – Cachoeirinha : Fi, 2025.

81p.

ISBN 978-65-5272-139-6

DOI 10.22350/9786552721396

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Tecnologia – Inteligência artificial - Mimetismo. I. Santos, Gustavo Lima e. II. Título.

CDU 004.8

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| Introdução | 7 |
| 1 | 9 |
| Limites humanos ou virtuais? | |
| 2 | 15 |
| Corpo, liberdade e mente | |
| 3 | 19 |
| Corpo e mente: sempre um falso dilema? | |
| 4 | 23 |
| Cérebro, corpo e ambiente como sistema | |
| 5 | 27 |
| Corpo e tecnologia | |
| 6 | 35 |
| A Pessoa: A Construção da Subjetividade | |
| 7 | 43 |
| Qual a relação entre memória, identidade e liberdade? | |
| 8 | 47 |
| Mimetismo e a Tecnologia: Um Olhar Antropológico sobre o Desejo Mimético e a Sociedade Moderna | |
| 9 | 51 |
| Será possível um “Cristianismo virtual”? | |
| 10 | 59 |
| As Mensagens do Papa Francisco sobre Tecnologia Virtual e Inteligência Artificial | |
| Conclusão | 71 |
| Referências | 75 |
| Sobre os autores | 77 |
| Índice Temático | 79 |

INTRODUÇÃO

Já no século XXI, a interação entre a humanidade e a tecnologia cresceu ao nosso redor e tornou-se mais complexa e profundamente integrada em nossas vidas. A emergência da Inteligência Artificial promete transformar todas essas relações mais uma vez, fornecendo oportunidades que eram impensáveis anteriormente, bem como desafios éticos sem precedentes. Fronteiras do autor virtual apresenta abordagem sobre essas questões que se baseiam na teoria mimética desenvolvida originalmente por René Girard e, ao mesmo tempo, no trabalho de vários autores, incluindo Michel Debrun, Thomas Fuchs, Ricoeur, Lévinas e muitos outros. Através de sua abordagem, o autor realiza uma análise intensa da forma como nossos desejos são formados e reforçados tecnologicamente em nossa sociedade. De fato, René Girard identificou a tendência de reforçarmos um ao outro e imitarmos os desejos uns dos outros, e esta dinâmica se amplifica online. Considerando a declaração acima em mente, o livro analisa como a tecnologia não só replica, mas também forma e reforça milhares de milhões de desejos humanos, criando ondas de rivalidade e conflito em escala global. Considerando a capacidade da IA de aprender e se adaptar rapidamente, ela tem o potencial de se tornar um modelo de desejo separado, centrando-se não imitar os anseios humanos, mas sim comportar-se de acordo com padrões e desejos criados por algoritmos. No entanto, o livro também explora a possibilidade de uma crise sacrificial moderna nos ameaçar. A crise sacrificial é um conceito girardiano que se adapta perfeitamente ao mundo da tecnologia. Nesse sentido, a rivalidade não ocorre entre pessoas, mas entre humanos e

máquinas que afetam diretamente e transformam sua vida. No pior cenário, os bodes expiatórios digitais podem surgir, com comportamento, grupos de pessoas ou até ideologias sendo demonizados e isolados através de algoritmos.

Portanto, além das abordagens mencionadas, esse livro se apresenta como um diálogo necessário sobre a governança da tecnologia emergente. Não é sobre apenas estabelecer regulamentos técnicos, mas envolve profundas questões éticas sobre quem controla os algoritmos, e como eles podem afetar a sociedade de maneiras que vão além do mercado tecnológico, influenciando diretamente a estrutura de nossas interações sociais e pessoais. Em última análise, nós que não estamos combinados aqui meramente para alertá-lo sobre os perigos; nossa intenção é sugerir caminhos para uma convivência mais harmoniosa entre humanos e máquinas. Por meio de uma compreensão mais aprofundada das dinâmicas do desejo mimético e da interação de seus efeitos com a tecnologia, podemos esperar desenvolver estratégias que promovam não a coexistência, mas a integração. Uma que seja respeitosa com a liberdade e dignidade humanas. Nesse sentido, é relevante o Papa Francisco, como retomada de um caminho de esperança, uma mensagem de alento ao humano envolvido no virtual e artificial; afinal, em última análise, “Limites virtuais” é também uma leitura que todos os preocupados com o impacto da tecnologia na sociedade moderna e como nossos desejos mais fundamentais são moldados neste novo mundo digital.

1

LIMITES HUMANOS OU VIRTUAIS?

No coração do mundo moderno inflamável de interação humana com a tecnologia, está a crescente influência das inteligências artificiais. Uma teoria antropológica contemporânea, no entanto, destaca um aspecto específico da relação do tecnológico com o humano: a teoria mimética de René Girard. Seu quadro da imitação do desejo, o qual é uma força motriz em nosso quadro de ação, serve aqui espetador como lente única para examinar como os algoritmos podem moldar – e, em última instância amplificar – nossos desejos e rivalidades humanas. De fato, é um quadro assustador de se considerar.

Girard apresentou a hipótese de que os humanos são essencialmente miméticos, ou seja, copiamos os desejos uns dos outros, o que invariavelmente leva a conflitos e rivalidades, uma vez que os indivíduos competiriam pelos mesmos objetivos. Assim, na sociedade algorítmica, vê-se uma possibilidade de que “objetivo”, ou “modelo”, são novos para Girard: os algoritmos podem se tornar modelos para o desejo, com os usuários imitando não apenas as outras pessoas, mas as preferências criadas por IA. Isso acrescenta um toque novo à teoria de Girard: IA não apenas fomentaria, mas talvez até direcione o desejo humano, aumentando a rivalidade mimética a escalas globais. Mais preocupante é que a IA promete capacidades para além de simples automação; espera-se que tenha a capacidade de entender, prever e mesmo manipular o comportamento humano com uma precisão e sutileza inauditas. Isso não é apenas uma questão de autonomia individual; é repleto de riscos de uma “crise sacrificial” moderna, onde o conflito não seria entre pessoas, mas entre pessoas e máquinas que

orientam suas vidas. De maneira semelhante ao que Girard falou nos mecanismos de bode expiatório em sociedades tradicionais, esses mecanismos se poderiam evoluir para algo próprio da sociedade algorítmica – bodes expiatórios digitais, seja um indivíduo ou grupo, ou mesmo um comportamento que os algoritmos considerariam problemático.

Esse quadro exige uma consideração cuidadosa dos limites humanos diante das tecnologias emergentes. A governança de tais tecnologias não é uma questão apenas de regulação técnica, mas também de ética e política, uma vez que se refere a quem controla os algoritmos e quais interesses eles servem ou prejudicam. O trabalho de Girard com o desejo mimético e a rivalidade desempenha um papel central não apenas para a compreensão do relacionamento humano em um contexto pré-digital, mas também para a previsão e mitigação de possíveis conflitos em um mundo dominado por IAs. Uma vez exploradas, espero que obtenhamos uma compreensão das dinâmicas em jogo que nos permitam desenvolver estratégias mais eficazes para conviver com máquinas e tecnologias enquanto preservamos a dignidade e a liberdade humanas. Por exemplo, descobriu-se que emoções como raiva e ódio circulam mais rapidamente e com mais intensidade do que emoções positivas nas redes sociais. Por um lado, as razões para isso podem ser encontradas no design de plataformas adaptadas para imitar e repetir interações que se mostraram “atraentes” medida pelo engajamento gerado. Assim, postagens que provocam fortes emoções são destacadas, perpetuando um ciclo de feedback positivo em que a negatividade se torna cada vez maior. As redes de mídia social, além disso, criam “câmaras de eco” em que os usuários são expostos quase exclusivamente a informações que reafirmam sua posição política, religiosa e filosófica, aprofundando a

divisão de nosso mundo. Uma vez que muitos consumidores de redes sociais não são inspirados por singularidade e excelência, mas pelo reforço do desejo mimético, esse ciclo é perpetuado, aproximando as perspectivas de usuários que possuem hostilidade mútua.

A natureza mimética do desejo humano existe? Girard acredita que sim! Afinal, o fato de os indivíduos não apenas imitarem ações, mas também emoções, sentindo-as profundamente e amplificando essa emoção por estímulos que consideram valiosos, desempenha um papel crítico no aumento exagerado e na amplificação de informações e sentimentos por meio das plataformas digitais. Isso enfatiza a importância de avaliar como as estruturas tecnológicas moldam a dinâmica social e individual e leva a perguntas sobre como desenhar tecnologias para promover um meio ambiente digital mais saudável e menos polarizado. É fundamental compreender como o medo e o desejo miméticos, construídos em volta do medo da exclusão, podem resultar em ambientes junto às plataformas digitais que emulam competição, onde todos buscam atenção e mentes e comportamentos extremos são fomentados. O desejo resultante das interações com as plataformas digitais pode ser intensificado e transformar-se no conflito resultante das Dinâmicas Miméticas Competitivas. Isso traz à luz a necessidade de pensar em maior regulação e governança e no design de plataformas digitais para que a tecnologia possa apoiar interações mais construtivas, menos polarizadas. Finalmente, podemos considerar a aplicação da teoria mimética no contexto dos aspectos excessivos e limites da tecnologia no nível cultural. A visão descrita acima lança luz sobre o contexto dos limites e excessos na tecnologia, oferecendo uma perspectiva interessante, especialmente se considerarmos os casos do Japão e da Coreia do Sul, onde a integração da tecnologia no cotidiano foi levada ao extremo. O exemplo do Japão é especialmente ilustrativo,

já que a cultura “otaku” define um caso extremo em que os indivíduos adotam mimeticamente as estéticas e os comportamentos de outras pessoas no fandom e pode levar à polarização, ao isolamento social e a um mal-estar social mais amplo.

Na Coreia do Sul, a influência tecnológica em questão é sobreposta pela intensidade cultural do trabalho e pressão por educação e sucesso profissional. Ainda assim, a cultura e as pressões tecnológicas apontam para implicações miméticas. Por exemplo, o uso difuso de smartphones e aplicativos de mensagens acaba radicalmente após o trabalho e, especialmente, fora do dia de trabalho, agora permite que a comunicação seja para todos. Nesse caso, o desejo mimético é um desejo de igualar o vizinho, para ser tão produtivo e bem-sucedido quanto os outros, e é um desejo mantido por uma promessa constante: você sempre pode produzir e você sempre deve. Na verdade, ao dizer sem contexto que “você deve produzir”, a tecnologia também diz isso: você deve produzir sempre e sempre. Em suma, a tecnologia sempre amplifica o desejo mimético a ponto de torná-lo insalubre: os limites entre o normal e o patológico se tornam sem sentido. A digitalização sustenta o desejo, e o desejo se torna destrutivo e lutam com ansiedade e problemas de saúde mental. Além disso, a utilização da tecnologia concomitante à digitalização intensifica ainda mais a polarização social, uma vez que as câmaras de eco prosperam quando as pessoas buscam validação para suas crenças e escolhas de vida. Isso pode ser entendido em termos da hipótese de Girard da crise sacrificial moderna.

Enfim, a análise de tais eventos limitações e excessos, à luz da teoria mimética, aponta para a necessidade imperativa de intervenção e regulamentações mais conscientes no que tange o desenvolvimento e a integração tecnológica. No desconhecimento do modo como a técnica pode potencializar, ainda que involuntariamente, desejos miméticos de

tornar-se, tal análise também se considera imprescindível para gerar estratégias que fomentem o uso mais saudável e consciente, tanto individualmente quanto societariamente.

2

CORPO, LIBERDADE E MENTE

Thomas Fuchs, um professor e teórico alemão, assegura que ainda existem distinções claras entre a inteligência humana e a inteligência artificial. Fuchs argumenta que os recentes desenvolvimentos em inteligência artificial e robótica causaram uma confusão entre a simulação e a realidade do ser humano. Por isso, Fuchs afirma que “Os humanos pensam cada vez mais na inteligência humana sob aspectos um tanto simplificadores como processos de computador. Por outro lado, eles antropomorfizam sistemas artificiais, trazendo uma imagem de nós mesmos em conformidade com nossas máquinas enquanto elevam essas máquinas a novos sujeitos.” Mas poderia ser o fato de que essa tendência parte da premissa errada, pensando que humanos e máquinas deveriam ser relacionados? É assim que Thomas Fuchs expõe criticamente a nova tendência de equiparar a inteligência humana à artificial.

Além disso, Fuchs aponta que a IA, por mais avançadas que sejam suas capacidades, carece de vários aspectos do que é inerente à existência humana: corporeidade, vitalidade e liberdade, são traços da “encarnação”, de ser situacional e originado de uma certa historicidade. Estes elementos são necessários para uma existência autodeterminante, na qual a tecnologia é um meio, não um fim que nos governa e essencial para a alteridade. O autor está argumentando a favor de um tipo de humanismo fundado na corporeidade, opondo-se ao naturalismo redutivo também ao transumanismo. A posição do autor da obra é a de que a humanidade é uma entidade encarnada e ativa e que sempre se preocupa com outra, e ele aplica este conceito a temas como

IA, como transumanismo, realidade virtual e à neurociência. Fuchs destaca a importância da corporeidade humana e diz que é o que nos distingue da IA: Ao contrário das máquinas de IA, que não têm corpo ou experiência vital, as pessoas são seres corpóreos cuja existência autêntica é baseada na capacidade de agir livremente e formar relações interpessoais. Portanto, a tecnologia deve ser um recurso para aprimorar a vida humana e não um fator de produção ou um objetivo que nos coloca sob sua jurisdição ou nos estrutura de maneira diferente. Fuchs discute também sobre a relação entre fenomenologia e biologia da mente encarnada. Ele argumenta que o cérebro não deve ser considerado isoladamente, mas como parte de uma ecologia sexual da qual também faz parte o corpo e o ambiente social. Sua abordagem destaca que a inteligência humana se baseia na experiência corporal e nas relações interpessoais, algo que a IA não pode reproduzir.

O cérebro humano não é um homem isolado, mas existe como parte de um sistema integrado de forma ecológica, abrangendo o corpo e o ambiente social. Ignorar essa interconexão entre esses sistemas pode levar a uma compreensão inadequada da mente, que é intrinsecamente baseada na experiência vital e no ambiente social. Como resultado, não importa quão avançado seja a inteligência artificial, não será capaz de modelar inteiramente a complexidade do brilho da mente. Não é essa apenas uma questão de processos cerebrais, mas um set de uma ampla variedade de experiências sociais e sensoriais. Além disso, Fuchs menciona que sistemas de IA representam de risco existencial. Ele afirma que, embora a IA não pudesse ser fatal ao levar a superioridade sobre os seres humanos, os erros neles, devido a superprocessamento de informação, má programação ou aleatoriedade, são reais. Em analogia, o cérebro humano suporta criticamente a informação promovida pelos sistemas IA, o que pode ser a chave dos resultados não

intencionais. Portanto, é uma crítica integral da IA enfatizando a importância da corporalidade, interatividade e autonomia humana para definir o brilho. Fuchs alerta contra a compreensão reducionista das pessoas e promove a compreensão de IA complexa Pessoa que a IA não pode aplicar.

Assim, uma proposta é feita para romper com as concepções tradicionais que segregam o cérebro como o “centro controlador” em torno da mente. O ser humano não pode entender o cérebro desse autor sem levar em consideração a maneira como o embustear é seu corpo e o ambiente social. Isso desafia a visão cartesiana de que Mente e Corpo são separadas, bem como a metáfora computacional de que a vida humana e a de um computador são equivalentes mediante uma comparação com o cérebro humano. Fuchs afirma que essas comparações não capturam a verdadeira complexidade da experiência humana, muitas vezes subestimando a emoção, a corporeidade, a relação com outros seres humanos. Fuchs é fortemente crítico do naturalismo reducionista, que é uma filosofia que se origina de diferentes abordagens científicas da neurociência, que busca explicar a mente única e exclusivamente como um produto de processos neurais. Ele argumenta que essa perspectiva deixa de lado a natureza encarnada e relacional da consciência. O cérebro não é um processador de dados, mas parte de um organismo vivo e o sistema interativo com o mundo. Portanto, ele recorre à fenomenologia para mostrar que a consciência não pode ser reduzida a mecanismos cerebrais. A consciência de ver algo não é apenas a entrada de sinais sensoriais do olho no cérebro. Antes, é uma questão da relação do corpo com o mundo e é mediado na intenção, emoção e cultura do corpo. O aspecto fenomenológico da fenomenologia destaca que a mente é um fenômeno holístico, enraizado na corporeidade e na intersubjetividade. Talvez a verdadeira noção central

de Fuchs seja uma espécie de “intercorporeidade” ou “nós”. É a forma como nossas relações corporais com os outros podem moldar a subjetividade. A mente não é um fenômeno individual; é feito em relações sociais. Isso é especialmente notável ao tentar entender a empatia, a linguagem, a identidade e outros fenômenos que não podem ser explicados unicamente em termos de processos cerebrais.

A relação entre corpo, mente e ambiente é fundamental para a saúde mental, como cada vez mais fica evidente. Modelos biomédicos dos transtornos mentais, que os reduzem a “desequilíbrios químicos” no cérebro, são cada vez mais considerados reducionistas. Esses distúrbios devem ser entendidos em termos de desequilíbrios ecológicos – envolvendo além do corpo e o cérebro, o ambiente e o contexto social. Aqui fugir de reducionismos é essencial! A “ecologia do cérebro” tem implicações profundas não apenas para a filosofia da mente – talvez as discussões mais antigas e famosas – mas também para várias questões éticas e sociais. Fuchs avisa contra a tendência de desumanização do sujeito humano, no sentido de reduzi-lo a apenas um punhado de processos cerebrais ou algoritmos. Isso tem implicações importantes para debates contemporâneos sobre a inteligência artificial, transumanismo e temas de saúde mental. Por exemplo, na discussão de inteligência artificial, Fuchs argumenta que máquinas nunca serão capazes de substituir inteligência humana real, pois a inteligência humana é muito mais associada à corporeidade, emoção e intersubjetividade. Ele igualmente critica as abordagens “transumanistas” que tentam “melhorar” o ser humano por meio da tecnologia, tirando queda de visões reducionistas do ser humano. Resta a pergunta: para que ou para quem aperfeiçoar o humano como máquina?

3

CORPO E MENTE: SEMPRE UM FALSO DILEMA?

Além disso, seguramente, um dos autores que podem qualificar esta nossa discussão é Michel Debrun, fenomenólogo franco-brasileiro por excelência, que atribui seu pensamento em grande medida a Merleau-Ponty. Mas a objeção de Debrun contra a possibilidade de IA pode muito bem ser considerada uma objeção apriorística, com base na noção de corpo e experiência vivida. Afinal, o argumento do autor é que a experiência é inseparável de nossa “corporeidade”: no que quer que consista em nosso ser consciente, isso não pode ser reproduzido de maneira adequada mesmo pelas máquinas gradadas de IA. Debrun usa a autoridade científica do próprio Merleau-Ponty, que tem ainda mais experiência desde o ponto de vista científico. De fato, Debrun se refere repetidamente à fenomenologia merleau-pontyana em seu trabalho. Novamente, é possível pensar que a crítica de Debrun à IA é apriorística. De acordo com Merleau-Ponty, a inteligência e a consciência são emergentes não apenas de operações neurais, mas de interação corporal seca, dinâmica e contínua com nosso ambiente. Portanto, não apenas as próprias entidades neuralmente empatadas com um sistema de processamento de matemática paralela interrompida, mas também a IA em geral carece de corpo suficiente para simular a consciência em si.

Por outro lado, enfatizar o aspecto causal da percepção não autoriza, em momento algum, o compromisso com o realismo perceptual de, por exemplo, Gibson 1986, que abdica da interioridade representacional para a exterioridade causal. Assim, deve-se buscar completar a descrição aristotélica na tentativa de conciliar intencionalidade e causação – o interno e o externo da percepção. De fato, a concepção aristotélica

rigorosamente tolhe teorias filosóficas como o representacionismo intracerebral pois, quanto mais distante for o objeto percebido ontologicamente daquele que percebe e mais indiretamente se der a transferência da informação, mais difícil se torna entender como a informação final pode ser objetiva, isto é, verdadeiramente derivada de uma percepção do que acontece externamente ao cérebro. A definição cartesiana de que as percepções são ideias e de que ideias são afeitas da alma agrupa nossa diferença geral e descobriria específica entre o que queremos descrever e, um dia, talvez, explicar: qualquer sofrimento que não seja devido a alguma intenção de sentir está internalizado como uma “afeição da alma” física. No entanto, o que queremos descrever é precisamente a causação da intencionalidade em si.

Percebe-se então que o representacionismo perceptual é, de certa forma, notável instância de “ignoratio elenchi”: afinal, o que está sendo explicado nunca correspondem àquilo que se queria explicar em primeiro lugar – o fenômeno conhecido de percepção sensorial, tal como existe na natureza e é dada em nossa experiência. A declaração de que perceptos ocorrem dentro da mente-cérebro e não no mundo exterior ao próprio ser humano não é uma descrição; ela já é uma teoria. E a única menção que tal teoria, que é o representacionismo internalista, mesmo o neuroconexionismo não-representacionista, faz da descrição do fenômeno é a denúncia de quase-ilusão do conteúdo do percepto: parece natural, mas na verdade não é extra-cerebral (SCHAEFFER, 2011, p. 3). Debrun poderia ainda criticar a IA de ponto de vista fenomenológico. Ele poderia ressaltar que a experiência humana é altamente subjetiva e situada. A inteligência artificial, por sua vez, trabalha dentro de preestabelecidos limites algorítmicos e não tem habilidade para experimentar ou entender o mundo subjetivamente. A “ser-no-mundo” experiência, em referência ao “In-der-Welt-sein” de

Heidegger, que influenciou a obra de Merleau-Ponty, é uma parte do homem que o IA não poderia satisfazer, uma vez a “existência dela é mediada pelo hardware e software que a definem” (DEBRUN, 2017).

Outro aspecto que Debrun poderia ter abordado é que a intersubjetividade, que é uma das pedras angulares da fenomenologia. O modo como os humanos pegam significado uns com os outros, incapaz de ser replicado pela IA pode fazê-lo totalmente. A comunicação humana não é unicamente informativa, mas também é rico com uma camada de intenções, atitudes e sentidos que estão todos sendo compartilhados através da corporeidade que todos nós compartilhamos. As máquinas, mesmo aquelas “aprendendo” a falar padrões linguísticos, não participam deste universo de intersubjetividade da mesma forma que nós seres humanos, pois não possuem o conjunto de habilidades para envolver com o mundo como um ser humano e ser corporificado. Afirmar que a IA não pode incarnar liberdade e autonomia, os elementos cruciais da condição humana de acordo com Debrun, também é verdade. Liberdade, entendida não meramente como habilidade de escolher, mas como possibilidade de transcender situações de dados e apreender significado, está intrinsecamente conectada com a existência humana. A IA sendo desenhada e operando de acordo com limites dados de humanos, não possui tal habilidade de liberdade. Com base na análise apresentada, pode-se argumentar que a crítica da IA feita por Michel Debrun não seria técnica, mas fundamentalmente filosófica. Ele questiona os princípios fundamentais sobre os quais a IA é construída e os limites inerentes de tentar replicar a complexidade da experiência humana e consciência. No entanto, tal abordagem não só clareia limitações da IA, mas também afirma o valor não substituível de uma experiência humana genuína, fundamentada na existência corpórea e intersubjetiva.

4

CÉREBRO, CORPO E AMBIENTE COMO SISTEMA

A ecologia cognitiva coloca o cérebro, o corpo e o ambiente em um único sistema interativo e dinâmico. Enquanto Gibson rejeitava a concepção da percepção como sobre alguma coisa “lá fora” e em vez disso a localizava em processos internos do cérebro, a ecologia cognitiva localiza tanto a percepção quanto a cognição nos ambientes naturais e culturais. Isto é, a ecologia cognitiva afirma que a percepção e a cognição são normalmente parte deste abrigo, o comportamento humano é moldado pela relação entre as “affordances” ambientais e as intenções do organismo.

A ecologia cognitiva é claramente influenciada pelas ideias de Gibson. Isso ocorre porque o ponto de vista dinâmico da ecologia cognitiva significa que se recusa a ver a cognição como algo contido na mente. Em vez disso, a ecologia cognitiva vê a cognição como um processo que emerge da interação entre o corpo e o ambiente. As contribuições de Gibson foram essenciais para as teorias de ecologia cognitiva, especificamente: aponto n^o 1), (rejeição do dualismo mente-corpo); aponto n^o 2), (a percepção é direta e voltada para o mundo externo e; aponto n^o 3), (a cognição é uma interação dos organismos com seu ambiente). A percepção não está na cabeça; na verdade, é moldada pela interação contínua entre o organismo e seu mundo. Portanto, a percepção e a cognição ocorrem em alguns ambientes naturais e culturais. Isso ocorre porque o comportamento humano é influenciado diretamente pelas “affordances” ambientais – ou pelo que o ambiente oferece ou nega ao organismo em questão.

Gibson desafia a dualidade mente-corpo tradicional e reconhece a cognição como uma interação contínua, mas não apenas entre o cérebro e o ambiente do cérebro. Ele reconhece que inclui o corpo inteiro no funcionamento desse processo. Por exemplo, ele observa que “Anualmente, em algumas latitudes da Terra, o ar torna-se frio e a água congela... essas mudanças requerem vários tipos de adaptação... como a hibernação, migração, defesas e vestimentas” (GIBSON, 1979, p.75). Essas adaptações são respostas às “affordances” do ambiente, percebendo-se diretamente pelo organismo sem a necessidade de representações mentais intermediárias. O conceito de “affordance” rompe com a visão usual do ambiente, vendo-o apenas como o pano de fundo passivo da ação humana. Gibson sugere que ambiente e organismo formam um sistema unificado e coevolutivo, onde a percepção e a ação são uma operação. Ele acredita que a percepção da ação é direta, sem representações mediadoras, pois é realizada através do reconhecimento direto de informações intrinsecamente significativas. Essas informações fornecem as propriedades estruturais do ambiente. Assim, a informação ocorre diretamente ao organismo. Ele contrasta isso com a visão mais tradicional, representacionista, da cognição, que vê a percepção como mediada por representações cognitivas internas. isto é, a informação é processada internamente antes de se tornar ação. A teoria de Gibson tem implicações práticas significativas, como a robótica, o design ergonômico, a educação e a psicologia ambiental. Por exemplo, na robótica, os conceitos podem ser utilizados para o desenvolvimento de sistemas mais adaptativos e intuitivos que possam ser naturalmente aperfeiçoados ao associar-se às necessidades humanas, simulando a percepção humana direta das “affordances”.

O trabalho de Gibson propõe uma reformulação de como pensamos na relação entre nossos cérebros, corpos e o mundo. Ele nos pede que pensemos nesses elementos não como coisas separadas, mas como partes de um mesmo sistema que dita nossa experiência e comportamento. Gibson então nos forneceu não apenas uma descrição melhor do que acontece quando percebemos, mas também nos entregou um arcabouço teórico que influencia como pensamos sobre o design e a interação com a tecnologia e os espaços que habitamos.

5

CORPO E TECNOLOGIA

Algumas perspectivas filosóficas sobre transumanismo e IA. As discussões de hoje sobre transumanismo e IA ecoam debates filosóficos que ocorrem ao longo dos tempos sobre a natureza do ser humano, especialmente relacionados ao corpo e à corporeidade. Neste ensaio, estudo como essas concepções desafiam veementemente as premissas do transumanismo e da IA apresentando visões de vários filósofos e teóricos ao longo das linhas de Michel Foucault e Maurice Merleau-Ponty. A filosofia de Merleau-Ponty nos ajuda sob um ponto de partida crucial para entender a corporeidade. Merleau-Ponty se opõe ao dualismo cartesiano da separação da mente (a coisa pensante) do corpo (o objeto extenso) e argumenta que a experiência humana é intrinsecamente corpórea. Ele entende em seu texto que o corpo não é um recipiente passivo para processos mentais, mas um participante ativo na percepção e interação com o mundo. Esta visão sugere que a cognição e a experiência sensorial do mundo são inseparáveis do corpo físico sendo um construtivo para a experiência humana e desafia a noção de que a mente pode ser completamente separada ou aprimorada independentemente do corpo. Michel Foucault reflete sobre a forma pela qual o corpo é moldado e regulado ao longo dos diferentes regimes de poder; more ia central dizendo respeito a *As Confissões da Carne*. Ele explora a forma pela qual as instituições sociais e o poder disciplinam nossos corpos e argumenta que a corporalidade é uma construção social e histórica complexa. Essa compreensão salienta a complexidade e singularidade da experiência da corporalidade humana, em contravenção às simplificações frequentemente feitas pelo

transumanismo, que vê o corpo como um objeto a ser aprimorado. A corporalidade humana e as vulnerabilidades continuariam a ser expostas como centrais e essenciais; uma pré-condição para a experiência humana e a ética humana. Contrariamente às credenciais transumanistas, a abolição de nossas fragilidades impor uma aceitação e compreensão multifacetada de nossas fragilidades sendo a condição humana.

A morte, sendo um tema complexo e inevitável, revela nossas profundas vulnerabilidades, especialmente quando se trata de nossa interação com o mundo virtual. Nesse mundo, em que temos a impressão de que tudo é controlável e infinito, a finitude humana e a mortalidade se encontram com a ilusão da eternidade. Essa angústia da morte, decorrente da incerteza em relação ao que há do outro lado, é amplificada ainda mais no mundo virtual, que mistura o real com o imaginário. Criamos avatares, perfis e narrativas que sugerem uma vida que pode durar para sempre, mesmo sabemos que a eternidade nunca será nossa, pelo menos enquanto existirmos como forma de vida consciente. O virtual não remove a vulnerabilidade humana. Pelo contrário, ela encontra maneiras diferentes de nos mostrar nossa morte, já que a experiência digital está ligada a ela, e não a nós, que somos apenas mais um elemento em um ecossistema digital. Embora tenhamos criado várias cópias digitais de nós mesmos, diferentemente das obras de arte, essas réplicas não existem de fato, pois elas não são conscientes; não têm a consciência como ainda não a temos.

O medo do nada, tão presente e tão inerente à reflexão sobre a morte, também está presente no virtual. O nada, neste caso, poderia ser a simples ação de apagar um arquivo, deletar um perfil, esquecer. O fato de que tudo que criarmos digitalmente pode ser esquecido e desaparecer sem vestígios revela um medo semelhante ao da própria

morte. Tanto virtual quanto na vida, a permanência é almejada, mas ilusória. A necessidade humana de permanecer se revela na tentativa de fazer algo que não esteja condenado a desaparecer enquanto enfrenta exatamente a mesma condenação. O virtual torna-se, assim, um córrego de realidade seca onde corre também o medo do fim. O medo da morte e do vácuo tornam-se realidade no virtual. O virtual, no luto e na finitude, pode ser tanto um refúgio quando uma armadilha. A comunicação entre sociedades, o luto compartilhado e as memórias eternas estão presentes ao tempo que a desumanização da morte também. A existência da morte é negada pelos feeds constantes de perfis em memoriais. A imortalidade do virtual inunda qualquer tentativa de aceitar a finitude. O humano que precisa aceitá-la e deseja também negá-la finca praças com o virtual que faz de mortos seres eternizados. A dor é eterna, mas sua superação também. A tecnologia nos ajuda ou nos enfraquece ao nos mostrar nossas vulnerabilidades. Decisão, conectividade, compartilhar. Por meio do criar do homem, a esperança se revela divinamente humana e, na tela de um computador, desaparece em meio a luzes coloridas, validações em cliques e perfis que nunca são desligados.

Dessa forma, o virtual se torna um espelho das vulnerabilidades humanas, um espaço onde tentamos superar nossos limites, mas onde, inevitavelmente, nos deparamos com os mesmos dilemas que nos assombram desde sempre. A morte, o medo do nada e a angústia da finitude nos atingem também no mundo digital, lembrando-nos que, por mais que avancemos tecnologicamente, também nossa humanidade continua frágil e limitada. O transumanismo e a IA, ao proporem uma separação entre mente e corpo e a superação tecnológica do corpo humano, se opõem, portanto, à riqueza conceitual das correntes filosóficas. Estas, nos ajudam a perceber a complexidade, a inter-relação

e, sobretudo, a redução das experiências do corpo. Ao enfatizar a centralidade do corpo para a identidade e experiência humanas, a filosofia nos apresenta uma perspectiva crítica sobre os modelos que veem a tecnologia como solução para dilemas humanos. De uma perspectiva mais ampla, a investigação filosófica sobre a corporeidade nos mostra não apenas a riqueza, mas também as limitações da experiência humana. passa da individualidade de ser para a totalização de um ser possibilidade de abraçar o corpo no conhecimento vem de um olhar autêntico: a experiência humana na qual a ética vem do “conatus”.

O livro “As Confissões da Carne” (2020), de Michel Foucault, publicado postumamente, aponta para as concepções de corpo que o ocidente constituiu para si e suas consequências. A carne deve ser considerada como um modo de experiência, isto é, como um saber e um modo de transformação do ser por si em relação a certa relação entre a extinção do mal e a manifestação da verdade. Com o cristianismo, não se foram de um código tolerante aos atos sexuais para um código intolerante e proibitivo, como se pensa comumente. No entanto, pode-se a partir disso vivenciar muitas vezes, inclusive sob o signo da dimensão espiritual, uma relação menos neurótica, repressora e violenta com o próprio corpo. O corpo mesmo continua a memória de sofrimento que ele carrega. A compreensão póstuma da dor é uma percepção. É, pois, também uma elaboração de saber, como explicava Maurice Merleau-Ponty. Hoje em dia, alternamos o problema. Achamos frequentemente em nossas fantasias que qualquer coisa deveria ser feita. Portanto, não deverá lembrar-se de que é uma feia performance. Há o sentimento que o corpo é imperfeito em qualquer outra época. A impermanência do corpo nos segue de todo o lado. Nem Deus, nem a alma, ocupam mais esse lugar de destaque na patologia do suburbano da psique do indivíduo contemporâneo – apenas do corpo. Portanto, se o bem supremo do corpo

é o corpo em si, pois a saúde se tornou a última instância: porque de algum modo, todos estão estressados o tempo inteiro.

Por conseguinte, o estresse passa a ser o núcleo do mal-estar na atualidade. Certo, seus sintomas psicossomáticos são variados, entre outros, a síndrome da fadiga crônica... com o fato de os indivíduos relatarem a presença de um cansaço absoluto, manifestado pela ausência de impulso do vital e pelo imobilismo de corpo. Em seguida, o pânico, que hoje virou para uma modalidade distinta de mal-estar. O pânico é a síndrome. As pessoas percebem essa angústia iminente de morte que as paralisa, pois são incapazes de responder. A pessoa fica presa no ataque de angústia, não consegue se mover. [...] o fantasma da morte se impõe como certeza próxima. O pânico toma assim literalmente o corpo do sujeito. O olhar do outro, depois, oficializa todo o campo psíquico: o outro como intruso que o invade e o perfura com suas demandas às quais o indivíduo não parece ter mecanismos para respondê-las e prefere se sentir como invadido. Nesse cenário, os tratamentos corporais ocupam lugar de destaque. Desde massagens ao botox e tratamentos estéticos, das ginásticas, exercícios e danças, essas práticas dispararam na preferência dos usuários, não esquecendo dos suplementos vitamínicos e dos sais minerais com virtudes rejuvenescedoras. Do mesmo modo, as academias de ginásticas “transformaram-se num dos templos seculares mais frequentados, as usam como fiéis para a comensalidade da longevidade e da beleza”. Se postular o envelhecimento como enfermidade, a morte qualquer hora deve ser afastada. Dessa forma, o ideal da juventude torna-se o alvo absoluto, imperativo para a saúde, vinculado, claro, ao ideal estético da beleza. E assim, produzimos mais pânico, angústia, neuroses.

Ao acompanhar o ser humano enquanto transposto suas experiências para o virtual, podemos identificar um paradoxo: ao mesmo

tempo em que busca expandir suas possibilidades, encontra a reafirmação de suas vulnerabilidades. O mundo digital, aparentemente infinito e manipulável, torna-se o cenário em que as angústias existenciais são tanto exacerbadas quanto encobertas. A crença de que se pode forjar uma vida paralela, imune às limitações do corpo e do tempo, colide com a realidade de que nossa essência humana – finita, frágil e emocional – escapa à tradução total em bits e bytes. Na realidade virtual, a tentativa de se reconectar se torna uma experiência de solidão maximizada. As mídias sociais, por exemplo, prometem aproximar as pessoas, mas acabam por desvelar sua superficialidade. A vulnerabilidade humana, manifestada no desejo de afeto e compreensão, é distorcida pela busca de curtidas e seguidores. A partir desta premissa, a vulnerabilidade humana é expressa tanto no desejo de participar e no acreditar em si mesmo e nos outros, quando na realização de práticas caseiras e práticas de saúde e autocomposição; quando, entretanto, distorcida e desprovida de seu propósito, materiais de jogos para a consolidação de seguidores e denotações de reconhecimento imediato. Isso gera um tipo especial de angústia: o de estar permanentemente visível, mas nunca verdadeiramente observado. Estar exposto demais no digital pode levar à sensação de vazio, à medida que a autenticidade da comunicação é substituída pela atuação. Além disso, o virtual também expõe a fragilidade da memória e da identidade. Nesse sentido, no mundo real, nossas narrativas são escritas por experiências que acumulamos a vida toda, vividas através do corpo e do tempo.

Além disso, a vulnerabilidade humana é outra manifestação do que não pode ser alcançada no virtual. Embora, no mundo real, seja possível coexistir com o tempo contínuo e inevitável, no virtual, ele realmente não existe. É possível reviver memórias, reproduzir momentos e até criar narrativas que desafiem sua sequencialidade. Mas, na maioria das vezes,

a engenhosidade esconde uma armadilha. A negação da mortalidade e a recusa de envelhecer é a doença da digitalidade. Pateticamente, a morte é claramente invisível. Tornou-se um evento a ser postergado, um significado a ser compreendido, uma consequência a ser desfeita. Diremos, portanto, que, tornando possível tudo, limitamos a capacidade de despedir-se e aceitar a morte como parte da vida aos poucos. Além disso, a dor é o próximo limite impossível no virtual. Por exemplo, a empatia humana é muitas vezes apoiada por meio da presença física, olhando, tocando e convivendo. Mas o digital limita essa manifestação. A expressão delas por meio do texto, o emoji e a chamada de vídeo sugerem tal limitação, que ignora nuances e poesia. A empatia é reduzida a respostas médias ou pura indiferença. Finalmente é impossível no virtual em termos de limitação e capacidade de imaginar e criar. A vida mostra a imaginação da vida, mas o digital mostra a civilização. A vida é compreensiva e aleatória, mas a digital é satisfatória e organizada. A vida é espontânea e criativa, mas a digital é normatizante e é limitada.

O virtual, longe de ser um refúgio seguro para nossas vulnerabilidades, torna-se um espelho que reflete e amplifica nossa limitação. Os desejos por controle, permanência e conexão revelam a fragilidade e finitude existencial da condição humana. Enquanto a tecnologia avança, criando possibilidades e desafios, somos lembrados de que, por mais que tentemos recriá-la, a humanidade permanece condenada a seu próprio destino. As amarras da morte, do terror diante do nada e da angústia diante da finitude são as únicas verdadeiras de nossa própria vulnerabilidade, tanto na virtualidade quanto na realidade.

6

A PESSOA: A CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE

Quais conceitos associados à noção de “pessoa” poderíamos considerar ausentes em uma IA proposta? Seria possível pensar em uma “pessoa virtual”? Este item permite a evocação do trabalho do filósofo francês Paul Ricoeur. Seu projeto, embora parte de uma crítica ao cogito cartesiano, criticando-o por sua reivindicação de certeza imediata e autotransparência, não deixa de lado a pergunta sobre o sujeito. Neste sentido, Ricoeur é um fenomenólogo invertido: ele inverte a rota fenomenológica tradicional da percepção do eu, “ego cogito”, para agir, “je veux”, e sofrer, “je subis”. Essa abordagem já se encontra em sua tese de doutorado, onde ele define sua posição como eidética da vontade através da análise fenomenológica e existencial. Além disso, Ricoeur mantém que o discurso em primeira pessoa sobre o eu humano é insuficiente. O sujeito dividido em si mesmo e em outros fechava-se em si mesmo e até mesmo seu corpo era transformado em um objeto. Inspirou-se nos filósofos Gabriel Marcel e Maurice Merleau-Ponty Ricoeur argumenta que a “experiência integral do cogito” requer um alargamento da subjetividade a partir do alto, de modo que o corpo como a corporeidade composta por desafios relacionados deve estar incluído. Portanto, a alteridade se revela como um tipo especial de dimensão estrutural da pessoa, conectando a facticidade do mundo com a transcendência do humano. A pessoa, como “prósopon”, uma que afirma sua pré-existência, é construída no campo de tensão entre esses polos.

Portanto, para Ricoeur, a ideia de pessoa sobrevive como um conceito renovado, sem sua origem cristã e isolado de sistemas hierárquicos fixos de valores. O estudioso acredita que uma noção de

pessoa é politicamente, socialmente e economicamente fecunda, pois é capaz de apoiar lutas jurídicas e sociais. Essa noção pode tornar-se um conceito com base em dois critérios: crise e engajamento. Ricoeur sugere quatro camadas constitutivas a pessoa. Em primeiro lugar, a linguagem, que é a condição fundamental para a experiência humana e autoidentificação. A linguagem pragmática, que está expressa por atos intencionais “eu prometo” ou “eu concordo”, conecta a pessoa ao mundo e às pessoas. Em segundo lugar, a ação, uma vez que o agir revela a identidade da persona como agente responsável com capacidade para interagir e transformar o mundo. Em terceiro lugar, as narrativas, uma vez que a identidade da pessoa é forma em narrativa, que continua a vida e articula a identidade *idem* e *ipse*. Em quarto lugar, a ética, uma vez que a aspiração a uma vida boa com e para os outros na instituição justa constitui o pano de fundo ético à pessoa. O ponto principal no estudo de Ricoeur é a *ipseidade*. Não só a pessoa tem uma identidade *idem*, preservando o mesmo dado empírico, mas também é dotada de uma identidade de *ipse*, que é prometida e garantida nos compromissos éticos que a pessoa apoiar-se-á em seu outro. Para Ricoeur, a reflexão não é um retorno ao si mesmo, mas um caminho mediado pelo outro e a histórica; a ratificação é como um sujeito afirmar sua identidade como si mesmo, reconhecendo o poder de ser ator, promissor e responsável. Portanto, essa subjetividade reativa é intimamente intersubjetiva pelos sistemas do mundo e do outro.

Desta forma, Ricoeur vai além das limitações tanto do cogito cartesiano quanto do “anti-cogito” nietzschiano quando propõe uma subjetividade mediada e prática, algo que está enraizado na ética. O si mesmo é formado pelas ações, narrativas e engajamentos ético-políticos, sempre em diálogo com a alteridade. Assim, para Ricoeur, a pergunta sobre quem uma pessoa é substitui a pergunta sobre o que é

uma pessoa. Essa abordagem hermenêutica pode aceitar a natureza incompleta da subjetividade, sempre sendo feita e refeita. O discurso ontológico, portanto, deve ser aberto na proposta, saturado graças a intempestiva da interseção com ipseidade, mesmidade e alteridade. Sob este prisma, a pessoa para Ricoeur é uma unidade dinâmica de linguagem, ação, narrativa e ética, algo que remodela constantemente um pelo compromisso com o outro. A concepção da subjetividade assim promove um entendimento plural e integrado do ser humano, que inclui todas as suas dimensões e sua transcendência. Refletindo à nossa questão acima, a teoria da pessoa desenvolvida por Ricoeur vai definitivamente contra a postulação da IA e transumanismo. Meu estudo soma-se a dois ramos do pensamento contemporâneo, herdando elementos de um e combatendo diretamente outros. Ricoeur distingue entre consciência, sujeito e indivíduo. Ele argumenta que a identidade humana depende da forma como a narrativa se desdobra, da ação, da linguagem, da ética, todos limitados à experiência e à intersubjetividade. Em contrapartida, a IA e o transumanismo oferecem identidade ajustada e estendida, respectivamente, prescindindo o que para Ricoeur é a condição da possibilidade de autêntica liberdade e responsabilidade.

Nesse sentido, a noção da pessoa transcende as descrições impessoais da existência humana porque incorpora a corporeidade, subjetividade e intersubjetividade. O conceito de Ricoeur do corpo próprio centra-se na experiência fenomenológica do ser, que, tomada mecanicamente, constitui um erro interpretativo. A pessoa não é simplesmente um sujeito cognitivo, mas também um arauto ou sujeito ético juntamente com um sujeito histórico – isso significa compromissos e responsabilidades. Ao mesmo tempo, a IA não exhibe autonomia nem compromissos éticos e morais – embora possa

computar uma determinada simulação de “tomada de decisão” – e provavelmente a fato n é a intencionalidade para a autenticidade da autonomia. O corpo propriamente sentido como um sujeito etérico, uma memória viva e uma relação experiencial com o mundo adicionalmente alienam a IA no reino do pessoal. A memória, a liberdade e a identidade são as chamadas não menos importantes para a condição humana – o que reza as relações com o passado, presente e futuro. A IA, como a forma de capacidades funcionais, não é capaz de ter dimensões reflexiva, ética ou existencial que significam consciência humana. Os desafios da “consciência virtual” delineiam a importância vital de manter e comemorar o exclusivamente humano. A memórias como um ato reflexivo nos conectam com a história e molda nossa identidade. A liberdade como um reconhecimento de outras pessoas alimenta nossa capacidade de espírito crítico. A identidade, corporativa e narrativa, desafia a homogeneização no horizonte digital. A crítica filosófica da IA nos avisa continua tenta das profundezas inestimáveis do ser humano e nos exorta a interagir com tal tecnologia com uma humildade e responsabilidade. Não importa quanto produto crescentemente nosso seja moldado pelas virtuais, em termos garantimos que o âmbito da vida onde a essência do ser humano – memória, liberdade e identidade – possa desempenhar.

Ao mesmo tempo em que isso, a visão de Ricoeur sobre a identidade como uma narrativa desafia as perspectivas do transumanismo e da inteligência artificial ao preferir uma visão mais isolada e determinística do ser humano. Como Ricoeur observa, somos seres pós-liberais cuja identidade cresce em uma conversa com nosso entorno; é algo que a IA bem poderia simular, mas nunca conseguiria copiar completamente. Assim, o quadro de Ricoeur desafia os pressupostos do transumanismo e da IA ao retratar uma visão do ser humano que é

totalmente individual, cuja raiz está no solo do que foi vivido, e cuja complexidade desafia abordagens simplistas da IA. Um exemplo que considere é o do perdão. Pode uma IA perdoar? O perdão pode ser mecanizado pela IA? O perdão, um dos mais humanos dos assuntos, vai além do mero raciocínio que a IA pode oferecer. A consideração de se uma IA é capaz de perdoar oferece um exemplo dos “reveses” possíveis. A divisão é esta devido a sentimentos humanos e à intersubjetividade; em outras palavras, o perdão não significa simplesmente o esquecimento, mas exige um verdadeiro reavivar do coração e da mente que está fora do alcance da IA. O perdão, também, envolve uma dimensão temporal; o ofensor, condenado no passado, é novamente moldado pela memória do perdoado; a IA, enquanto seus adeptos adorariam o contrário, não é uma entidade temporal.

O debate sobre o IA e o perdão sinaliza um ponto mais questionável sobre a natureza da tecnologia e seu papel em nossa vida. Fuchs insiste em uma abordagem crítica para com a tecnologia, vendo-a como uma ferramenta que deve atender à humanidade, e não como um fim em si mesma. Esse entendimento parece urgente quando a tecnologia está se desenvolvendo rapidamente e aprimorando nossos conceitos de identidade, liberdade e interação humana. Pesquisar os limites do IA em copiar o perdão reforça a singularidade da experiência humana e a necessidade de manter espaços onde qualidades humanas fundamentais podem crescer. Portanto, ao comparar essas qualidades ao IA, percebemos que certas características humanas estão enraizadas em corporeidade e experiência empírica, as quais o IA, não importa o quão avançado, nunca poderá imitar. Esse esclarecimento sugere que devemos ponderar o papel da tecnologia em nossas vidas e usá-la de maneira a enriquecer e não empobrecer a humanidade. A teoria mimética de René Girard também oferece uma luz útil sobre o tópico do

perdão. Girard argumenta que os seres humanos são motivados pela maioria do que ele chama desejo mimético – a vontade de possuir o que o outro tem. Quando o objeto de desejo não pode ser facilmente compartilhado, o desejo mimético leva a rivalidades e violência. Este mesmo mecanismo pode ser interpretado no conceito de “perdão”. Exatamente nesse ponto, alguém recusa retalhar um ao outro na rivalidade, quebrando a cadeia de intimidação e volta emoção.

Girard também vê o perdão como um mecanismo de renovação comunitária. Em suas análises de textos religiosos, especialmente o cristianismo, ele discute como o perdão é essencial para a restauração das relações e para a prevenção de conflitos violentos que podem destruir comunidades. O perdão restaura a ordem ao fornecer às pessoas uma maneira de sair do ciclo vicioso de imitar a agressão um do outro. Além disso, Girard associa o perdoar à consciência de nossa tendência para a violência mimética. Ao saber que todos nós somos suscetíveis a realmente querer o que alguém quer – e que eles querem porque alguém quer primeiro – fica mais fácil ter empatia pelo outro e, portanto, perdoar. Assim, através da lente da teoria mimética, o perdão não é apenas um ato de misericórdia individual; é um ato social que contribui para a estabilidade e harmonia da comunidade, pois desfaz a rivalidade e a normalização da violência. Ao perdoar, o indivíduo não apenas justifica o outro; ele se justifica da cadeia de agravos e ressentimentos dele. Também é aqui que podemos lembrar a reflexão proposta por Paul Ricoeur sobre o perdão. Para ele, o feito de perdoar liberta o homem de ser incapaz de age livremente, uma “incapacidade” imposta pelo mal. O perdão restaura capacidades fundamentais, como memória, permitindo ao homem redescobrir sua própria integridade. Ele chama o perdão de uma “memória da origem” que faz referência a um ser-ato anterior ao mal e suas de toda a vida humana. Para o agente

moral el culpado, o perdão é uma resposta a um conjunto de estruturas em “culpa” que remetem a “imputabilidade,” a capacidade de trazer dele o ato. O fato, para essa escola de pensamento, é a confissão que é o reconhecimento de si mesmo como um possuindo o agente ao ato e sua correspondente responsabilidade.

A gratuidade é descrita por Ricoeur como um milagre que supera a lógica humana e desafia a destrutividade do mal. Afinal, perdão, como um ato de maior graça, é o milagre fundamental que torna possível para o ser humano a realização de sua liberdade. Mas a IA pode ter qualquer tipo de relacionamento com a gratuidade? Eu não acho. Para Ricoeur, o ato de perdoar faz com que o mundo se torne ininteligível da destruição que resulta de sua causa, a inescapabilidade do ser. A gratuidade do perdão torna a condição humana diferente, isto é, ela “faz com que a ação volte no tempo já que a sobra temporal um novo sentido”. Mais do que um ato, o perdão é uma ação atribuída que redime o homem de sua culpabilidade na escolha e o leva à liberdade total. Essa é a “pequena definição de reconhecimento” que ele aponta, que parte da lógica de superabundância, além do dever ser questão de ser e ética. De acordo com a lógica que ele apresenta, a memória do perdão como a culpa aponta com a reconciliação ao seu ser bom original e promete um “mundo restabelecido” pela esperança. O perdão é um ato de liberdade porque depende de uma decisão de abandonar o sofrimento, o ressentimento e a injustiça que custaram diretamente a você. O livre arbítrio aqui não é puro instinto, mas uma escolha reflexiva da importância dos valores humanos e da vida humana.

Como tal, a filosofia de Ricoeur aponta que o perdão é um evento existencial e simbólico que envolve necessariamente a capacidade do homem de agir fora de sua condição de finitude e falibilidade. Portanto, não pode ser realizado por meio de máquinas...O perdão é uma função

que reflete a capacidade humana essencial de liberdade de redefinir o passado, culpa, em termos do futuro redenção, em um contexto maior do que a lógica de reciprocidade direta e de responsabilidade. A IA não pode redefinir seu passado, não tem temporalidade. A IA pode ser programada para simular a capacidade de perdoar, como não retaliar contra o perpetrador de uma ação e seguir uma série de protocolos que possam especificar esquecimento funcional de uma ação ofensora a fim de melhor interagir com os seres humanos. No entanto, isso não abrange o pleno espectro do perdão humano, que é ligado à própria autoconsciência e experiência de culpa humana e ao reconhecimento do outro como um ser moral e vulnerável. Simular algo não é a mesma coisa que realizar a ação. Portanto, embora possa simular certos aspectos do perdão, a IA não pode replicar sua expressão total devido a fatores como emoção, memória de longo prazo e conclusão de mudanças, todos além das capacidades atuais da tecnologia. Portanto, pode-se argumentar hoje que o perdão é um fenômeno que ressalta o componente fundamental de liberdade humana de transcender às circunstâncias presentes em nome de uma realidade transformada, algo que está atualmente fora do escopo de um artificial.

7

QUAL A RELAÇÃO ENTRE MEMÓRIA, IDENTIDADE E LIBERDADE?

Memória, liberdade e identidade são elementos intrinsecamente entrelaçados da existência humana que formam a base do entendimento individual e coletivo. A memória vai além da mera recordação de experiências passadas, servindo como um processo reflexivo que questiona certezas e revela lacunas, o que convida a uma contemplação mais profunda. Essa reflexão molda não apenas o self, mas também enquadra nossa relação com outros indivíduos e o mundo em geral. Em uma era marcada pela IA e pela interface humana virtual, esses elementos humanos fundamentais enfrentam desafios profundos. De alguma forma significativa, as máquinas podem replicar memória, liberdade ou identidade? A memória é central para a formação da identidade. Não é um repositório estático, mas um processo dinâmico de autorreconhecimento e construção narrativa. Como Ricoeur argumenta, a memória é reflexiva, envolvendo reconhecimento – um "pequeno milagre" onde o desconhecido e o familiar coexistem. Essa interação dinâmica de lembrar e esquecer é chave para a reconciliação dos indivíduos com o passado e a criação de uma identidade coerente. Em contraste, na era digital, a memória é mercantilizada por meio de algoritmos voltados para eficiência e imediatismo, em vez de profundidade. Sistemas de IA, embora capazes de armazenar vastas quantidades de dados, carecem das dimensões reflexivas e interpretativas da memória humana; eles não conseguem integrar o pessoal com o coletivo ou navegar a complexidade emocional intrínseca aos atos de lembrar. A liberdade, profundamente entrelaçada com a

memória, também é minada no reino virtual, onde mecanismos miméticos padronizam experiências e suprimem a individualidade.

IA e digitalização abertas desafiam o que entendemos como realidade e conexão humana. O autor critica a “desrealização” do mundo que a era digital realiza, ao anestesiar as feridas e resistências essenciais. A cultura dos gostos, que transforma interações complicadas em declarações parecidas com pautas, exemplifica a ideia. A magnitude implica em uma perda de encontros adequadamente significativos e na diminuição do horizonte experiencial. A linguagem, tão vitalmente associada à identidade e à liberdade humanas, sofre no contexto digital. Desde o discurso de ódio até os sistemas de comunicação algorítmicos, a capacidade de abertura e hospitalidade necessárias para as democracias é destruída. Como argumentou Han, a verdadeira liberdade vem da abertura à verdade da alteridade do outro. O fechamento do ser por IA não pode alcançar isso.

O “mais além do vazio”: uma forma artificial de desejo e subjetivação? De acordo com o psicanalista Jacques Lacan, o vazio não é meramente ausência ou falta de um conteúdo concreto, mas significa uma condição fundamental do sujeito humano. O vazio está, então, intrinsecamente atado ao Real, uma das três ordens lacanianas, simbólicas e imaginárias. O Real significa tudo que não pode ser simbolizado, não pode ser reificado em linguagem e representação. Nesse sentido, o Real não é aquilo que se contrapõe ao imaginário e ao simbólico, mas que persiste e retorna, revelando o que não pode ser expresso na linguagem. O vazio que brota do real é o buraco no simbólico, a falta originária que torna o desejo não algo possível de ser atendido. O desejo, igualmente, se adequa à completude forçada, por Lacan, sendo justamente o oposto: fecunda a falta que o abriga. Por conseguinte, a fórmula laciana o desejo é o desejo de outro ilustra

como o sujeito é formado pela relação com o desejo do Outro, querendo se inscrever em um campo de significação que não pode nunca ser completado. Assim sendo, o “mais além do vazio”, nesta estrutura, é ou a pauta ou um sonho. Lacan reconhece a falta como inevitável, mas insinua que é possível haver algo mais: um espaço onde o desejo, insensível, se renova e assume novas materializações. Não é uma afronta ou superação de vazio, mas um campo, onde o vazio possibilita uma esfera de produção.

8

MIMETISMO E A TECNOLOGIA: UM OLHAR ANTROPOLÓGICO SOBRE O DESEJO MIMÉTICO E A SOCIEDADE MODERNA

René Girard, que já abordamos acima, foi um dos mais influentes pensadores do século XX, e dedicou grande parte de sua obra ao estudo do desejo mimético e da violência sacrificial. Embora não tenha escrito extensivamente sobre tecnologia diretamente, suas teorias oferecem uma lente valiosa para examinar como a tecnologia molda e é moldada por dinâmicas sociais e culturais. Este texto explora como os conceitos girardianos de desejo mimético, rivalidade e o mecanismo do bode expiatório podem ser aplicados ao desenvolvimento e uso da tecnologia na sociedade contemporânea.

Em "Mentira Romântica e Verdade Romanesca" (1961), Girard introduz a teoria do desejo mimético, sugerindo que nossos desejos são imitados dos desejos de outros, não derivados de nossas necessidades intrínsecas. Aplicado ao contexto tecnológico, isso implica que as tecnologias que desejamos e adotamos são frequentemente aquelas valorizadas e utilizadas por indivíduos que admiramos ou consideramos modelos. A proliferação de smartphones, redes sociais e outras tecnologias pode ser vista como um reflexo desse desejo mimético, onde a necessidade de pertencer e ser reconhecido é amplificada pelo uso dessas tecnologias.

A rivalidade é um componente crucial no sistema de desejo mimético de Girard. Em "Violência e o Sagrado" (1972), ele explica como o desejo mimético inevitavelmente leva à rivalidade e ao conflito, pois os indivíduos competem pelos mesmos objetos de desejo. No domínio

tecnológico, isso pode ser observado na corrida armamentista das empresas de tecnologia em inovar continuamente, não apenas para satisfazer as necessidades do consumidor, mas para superar seus rivais. Esta dinâmica não apenas impulsiona a inovação tecnológica, mas também pode levar a uma escalada de tensões e a uma saturação do mercado, onde a abundância de escolhas pode paradoxalmente levar ao descontentamento e à ansiedade.

Em "O Bode Expiatório" (1982), Girard discute como comunidades em crise frequentemente voltam-se para um bode expiatório para restaurar a ordem e a coesão. No contexto tecnológico, frequentemente culpamos a tecnologia pelos problemas sociais e individuais, como isolamento, polarização e declínio da saúde mental. Essa tendência de atribuir à tecnologia a responsabilidade por questões complexas reflete o mecanismo do bode expiatório que Girard descreve, onde um objeto ou grupo é culpado para evitar enfrentar as verdadeiras raízes dos problemas sociais.

A tecnologia, ao facilitar e amplificar o desejo mimético, não apenas molda nossas interações e aspirações, mas também se torna um terreno fértil para rivalidades e conflitos. Além disso, ao considerarmos a tecnologia como um bode expiatório para as mazelas sociais, evitamos abordar as causas mais profundas dos desafios contemporâneos. Dessa maneira, podemos pensar a teoria mimética de Girard como um convite a olhar além da superfície brilhante da inovação tecnológica e a considerar as complexas redes de desejo humano que operam por trás dela.

A IA, com suas tantas potencialidades, continua sendo uma ferramenta criada e controlada por humanos, destinada a servir propósitos específicos e operar dentro de um escopo definido. Ela pode simular certos aspectos da humanidade, mas as complexidades do

desejo e a profundidade do vazio humano permanecem fora de seu alcance. Esses conceitos não só são centrais para a experiência humana, mas também fundamentais para entender a nossa constante busca por significado e conexão, algo que a IA não pode satisfazer plenamente.

9

SERÁ POSSÍVEL UM “CRISTIANISMO VIRTUAL”?

A doutrina da encarnação é fundamental no cristianismo, abordando como o divino se torna humano na pessoa de Jesus Cristo. Essa ideia é profundamente enraizada na teologia cristã e tem implicações significativas para o diálogo inter-religioso e a compreensão da humanidade.

O evento da encarnação mostra que Deus assumiu uma forma humana, compartilhando não apenas a substância física, mas também a experiência humana com todas as suas limitações e potencialidades. Este evento não é apenas central para a cristologia, mas também para a antropologia teológica, sugerindo que a humanidade tem um valor inerente e uma conexão íntima com o divino. Este conceito também enfatiza a abertura divina ao mundo. Ao se encarnar, Deus não somente revela a si mesmo de uma forma acessível, mas também demonstra um compromisso com o bem-estar e a salvação da humanidade. Esta encarnação de Deus em Cristo é vista como o supremo ato de amor e o ponto culminante da autocomunicação divina, onde Deus se faz totalmente conhecido e acessível aos humanos.

Transumanismo, um movimento que busca melhorar a condição humana através de avanços tecnológicos e biotecnológicos, tem sido objeto de intenso debate ético e filosófico. Muitos argumentam que as possibilidades oferecidas pela modificação genética, cibernética e outras formas de aprimoramento corporal representam um futuro promissor de superação das limitações humanas e de doenças. No entanto, uma perspectiva crítica, fundamentada na teologia da

encarnação, levanta preocupações significativas quanto ao impacto e às implicações destas práticas.

A teologia da encarnação, centrada na crença cristã de que Deus se fez carne em Jesus Cristo, sugere que a corporeidade e a finitude humana são aspectos essenciais e positivos da existência humana, e não meras limitações a serem transcendidas ou eliminadas. Segundo essa visão, o corpo humano não é apenas um receptáculo temporário para a mente ou a alma, mas uma parte integral da identidade e experiência humana.

Do ponto de vista dessa teologia, o transumanismo pode ser visto como uma tentativa de desviar o curso natural e divinamente ordenado da vida humana. Ou seja, uma tentativa de usurpar um poder que tradicionalmente é atribuído ao divino, isto é, o poder sobre a criação e a natureza fundamental do ser humano. Tal abordagem pode levar à desvalorização da experiência humana tal como ela é, incluindo a aceitação da morte e do sofrimento como partes integrantes da vida, que também têm seu valor na formação do caráter e na compreensão espiritual.

Além disso, o foco do transumanismo na autossuficiência através da tecnologia contradiz com a noção de dependência e interdependência que é central na teologia cristã. Corremos o risco de sufocar alteridades. A encarnação sugere que a verdadeira essência do ser reside na relação e na comunhão, não apenas entre os seres humanos, mas também com o divino. A busca por autoaperfeiçoamento e imortalidade pode ser interpretada como uma tentativa de evitar essa interdependência, promovendo uma visão isolacionista e egocêntrica do desenvolvimento humano.

A encarnação também destaca a importância do sacrifício e da vulnerabilidade. Em contraste, muitos objetivos transumanistas

buscam eliminar a vulnerabilidade através de melhorias tecnológicas, o que poderia levar a uma sociedade onde a empatia e o cuidado mútuo se tornem obsoletos. Se as limitações humanas são vistas como defeitos que precisam ser corrigidos, isso pode resultar na erosão da solidariedade e da compaixão que normalmente surgem na resposta compartilhada à fragilidade humana.

Dessa forma, uma crítica baseada na teologia da encarnação não apenas questiona as metas do transumanismo, mas também aponta para uma compreensão da humanidade que valoriza a vida e as relações tal como elas são, em vez de como poderiam ser transformadas pela tecnologia. A verdadeira realização humana, nesta perspectiva, não é medida pelo grau em que transcendemos nossa biologia, mas pela profundidade de nossa resposta ao chamado para viver plenamente e com propósito dentro dos limites que nos foram dados. Quais seriam os limites do transumanismo diante da encarnação?

O filósofo francês Jean-Luc Marion (2014) propõe que Deus é conhecido como amor, não como objeto. A experiência do divino ocorre como um excesso de doação, em que Deus transborda qualquer conceito ou medida, doando-se sem limites. Esse excesso não pode ser compreendido dentro da lógica da economia ou da reciprocidade, pois ele transcende a causalidade e a proporcionalidade. Marion entende o excesso como uma característica essencial da revelação divina: Deus não é apenas fonte de amor, mas é o próprio ato de amar em um movimento que ultrapassa toda expectativa ou compreensão humana.

O conceito de excesso em Marion conecta-se ao seu princípio hermenêutico do amor, no qual o amor não é condicionado por mérito ou retorno, mas é um dom gratuito que redefine a relação entre Deus e o ser humano. Essa ideia de excesso desafia as categorias tradicionais

da ontologia, pois Deus não pode ser reduzido a um "ser", mas é um dom que constantemente se doa além de toda definição.

Marion (2017) critica a fenomenologia clássica por sua tendência a limitar o fenômeno à capacidade de apreensão do sujeito. Segundo ele, existem experiências cuja intensidade e riqueza de intuição excedem a capacidade de conceitualização e de significação do sujeito. Esses são os fenômenos saturados, caracterizados por um excesso de intuição que transborda a capacidade intencional do sujeito, desafiando assim o paradigma fenomenológico que depende da correspondência equilibrada entre intenção e intuição.

Os fenômenos saturados são irredutíveis às capacidades constitutivas do sujeito. Eles revelam uma nova dimensão fenomenológica que resiste à estruturação e categorização usuais. Eventos históricos significativos, experiências religiosas profundas, e momentos de revelação artística são exemplos de fenômenos que Marion categoriza como saturados, pois eles oferecem mais "dados" ou conteúdo intuicional do que o que pode ser sintetizado ou totalmente compreendido pela mente.

Para lidar com a complexidade dos fenômenos saturados, Marion propõe uma revisão do método fenomenológico, centrando-se no que ele chama de "redução à doação". Essa abordagem busca captar o fenômeno em sua plenitude, livre das predeterminações conceituais que tradicionalmente moldam a experiência fenomenológica. Em vez de o sujeito constituir ativamente o sentido do fenômeno, Marion sugere que o fenômeno se revela ao sujeito de uma maneira que é fundamentalmente passiva — o sujeito recebe o fenômeno como ele se dá, em uma forma de doação pura que não é filtrada ou mediada por expectativas ou estruturas pré-existentes.

Essa perspectiva altera radicalmente a dinâmica tradicional entre sujeito e objeto na fenomenologia. O sujeito, na abordagem de Marion, não é mais visto como o agente primário que impõe sentido ao mundo, mas como um receptor ou um "destinatário" que é afetado e transformado pela presença do fenômeno. Essa visão desloca o foco da atividade constitutiva do sujeito para a receptividade e para a vulnerabilidade diante do impacto do fenômeno.

A noção de fenômeno saturado permite uma abertura fenomenológica a experiências que são tipicamente marginalizadas pela fenomenologia clássica. A abordagem de Marion amplia o escopo da investigação fenomenológica para incluir não apenas os fenômenos que se encaixam confortavelmente nas categorias pré-estabelecidas, mas também aqueles que desafiam e expandem os limites do entendimento humano. Isso envolve uma reconsideração das bases sobre as quais a fenomenologia constrói seu entendimento do aparecimento dos fenômenos e do papel da subjetividade na apreensão da realidade.

Nosso filósofo, através do conceito de excesso, mostra que a revelação de Deus ocorre como um fenômeno saturado, que desafia as capacidades humanas de conceitualização e apreensão. A experiência do divino, neste sentido, transborda as limitações humanas e, crucialmente, as capacidades de qualquer meio virtual. O excesso de doação e a natureza saturada da revelação divina requerem uma presença autêntica e participativa que os espaços virtuais não podem completamente hospedar ou transmitir.

Quando algo se manifesta como fenômeno, faz isso de maneira tão assertiva que sua presença se torna inegável e incontestável. O fenômeno de excesso, então, não meramente surge diante do sujeito; ele o domina, preenchendo todo o espaço fenomenal com sua presença

avassaladora. O excesso aqui descrito não se refere a uma quantidade, mas sim à qualidade de uma presença tão plena e abrangente que ultrapassa todas as tentativas de definição ou categorização conceitual. Portanto, o fenômeno excessivo não apenas desafia nossa capacidade de entendê-lo nos nossos próprios termos, mas também estabelece uma nova forma de relação em que o sujeito é compelido a se entregar ao fenômeno, admitindo sua própria incapacidade de controlá-lo inteiramente através do pensamento conceitual (MARION, 1997).

A doutrina da encarnação, um pilar da fé cristã, aponta para a revelação de Deus através da **presença física e real** de Jesus Cristo no mundo. Essa concepção ressalta a importância da corporeidade como um veículo essencial para a revelação divina, onde o tangível e o intangível se encontram de maneira única e transformadora. Em um mundo cada vez mais inclinado às interações digitais e às realidades virtuais, surge a pergunta: Será possível um "Cristianismo virtual"? A resposta a esta questão, especialmente quando consideramos os pensamentos de teólogos como Eberhard Jüngel e o conceito de excesso de Jean-Luc Marion, é complexa e tende para o negativo.

Para Jüngel (2021), a encarnação de Deus em Cristo revela a "Palavra feita carne", não apenas como uma expressão metafórica, mas como uma realidade ontológica e histórica que desafia as tentativas de redução espiritual ou digital. Deus, ao tornar-se humano, não apenas valida a experiência humana em sua totalidade, mas também a eleva como um canal indispensável para o encontro verdadeiro com o divino.

Em Jesus Cristo, Deus não só se tornou homem de uma vez por todas, mas também se vinculou de uma vez por todas à humanidade. A verdade da encarnação de Deus não só afirma que Deus se tornou homem, mas também que Deus permanece fiel à humanidade assumida.

A verdade da encarnação é a verdade da promessa de Deus (JUNGEL, 2021).

A tentativa de virtualizar o cristianismo, especialmente a prática da encarnação, falha em capturar a essência da experiência cristã que é intrinsecamente encarnada, relacional e sacramental. A fé cristã não é apenas uma série de doutrinas a serem aceitas, mas uma vida a ser vivida em comunhão com Deus e com os outros. A encarnação nos ensina que a verdadeira fé envolve toques, cheiros, dores, alegrias e o peso da existência física compartilhada.

Sendo assim, a prática sacramental, central para muitas tradições cristãs, ressalta a importância do físico como meio de graça divina. Os sacramentos, como a Eucaristia, exigem não apenas a presença física, mas a participação ativa no que é tangível. Tais práticas perderiam seu significado e eficácia se fossem meramente simuladas em ambientes digitais, onde o pão e o vinho, elementos que corporificam a nova aliança em Cristo, são reduzidos a imagens e representações sem substância real.

Dessa maneira, enquanto o cristianismo pode empregar tecnologias virtuais para ensino, comunicação e algumas formas de comunidade, o cerne da vida cristã — a encarnação e os sacramentos — permanece irredutivelmente ligado à realidade física. A plenitude da revelação divina excede qualquer tentativa de captura ou mediação puramente digital. A fé cristã, em sua essência, exige uma encarnação contínua que abrace o físico como o local primordial do encontro com o divino, reafirmando a necessidade de uma presença autêntica e corporificada na prática da fé.

10

AS MENSAGENS DO PAPA FRANCISCO SOBRE TECNOLOGIA VIRTUAL E INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

O Papa Francisco tem se mostrado atento aos avanços tecnológicos, especialmente no que diz respeito à tecnologia virtual e à inteligência artificial. Em suas reflexões, o pontífice aborda tanto os benefícios quanto os desafios éticos e sociais dessas inovações, sempre à luz da dignidade humana e dos valores cristãos. Suas mensagens destacam a necessidade de um equilíbrio entre o progresso tecnológico e a proteção dos direitos humanos, da justiça social e do bem comum.

Em diversas ocasiões, o Papa Francisco enfatizou que a tecnologia, quando bem utilizada, pode ser uma ferramenta poderosa para promover o desenvolvimento humano integral. Na encíclica “Laudato Si” (2015), ele já alertava para a importância de uma abordagem ética diante dos avanços tecnológicos, destacando que a tecnologia não deve ser um fim em si mesma, mas um meio para servir à humanidade e ao planeta. O pontífice reconhece que a inteligência artificial e as tecnologias digitais têm o potencial de melhorar a qualidade de vida, facilitar o acesso à informação e conectar pessoas ao redor do mundo.

No entanto, Francisco também advertiu sobre os riscos de uma visão reducionista da pessoa humana, na qual a tecnologia pode ser usada para manipular, controlar ou excluir. Em sua mensagem para o 54º Dia Mundial das Comunicações Sociais (2020), ele destacou que a tecnologia deve ser usada para construir pontes e não muros, promovendo o diálogo e a solidariedade. Ele convidou os fiéis a refletirem sobre como as redes sociais e as ferramentas digitais podem

ser espaços de encontro autêntico, em vez de ambientes de polarização e desinformação.

O Papa Francisco foi particularmente vocal sobre os desafios éticos da inteligência artificial. Em 2023, ele publicou uma mensagem por ocasião do Dia Mundial da Paz, intitulada "Inteligência Artificial e Paz", na qual abordou os impactos da IA na sociedade. Ele destacou que, embora a IA possa trazer benefícios significativos, como na área da saúde e da educação, também apresenta riscos sérios, como a ampliação das desigualdades sociais, a perda de empregos e a manipulação de informações.

Além dos elementos elencados acima, Francisco alertou para o perigo de a inteligência artificial ser usada para fins bélicos ou para violar a privacidade e a liberdade das pessoas. Ele enfatizou a necessidade de regulamentações internacionais que garantam o uso ético e responsável da IA sempre colocando a dignidade humana no centro das decisões. O pontífice também chamou a atenção para a importância de evitar que a tecnologia reforce preconceitos e discriminações, especialmente contra os mais vulneráveis.

A Igreja Católica, por meio de seus documentos e ensinamentos, sempre buscou integrar a fé com os avanços científicos e tecnológicos. O Concílio Vaticano II, no documento "Gaudium et Spes" (1965), já afirmava que a Igreja não se opõe ao progresso, desde que este seja orientado para o bem comum e respeite a dignidade humana. O Papa Francisco retoma essa visão, destacando que a tecnologia deve estar a serviço da justiça, da paz e da fraternidade.

O Vaticano tem promovido diálogos com especialistas em tecnologia e ética para discutir os impactos da IA. Em 2020, a Santa Sé publicou o documento "Rostos da Inteligência Artificial", resultado de um seminário organizado pela Pontifícia Academia para a Vida. O texto

propõe uma abordagem humanista para o desenvolvimento da IA defendendo que a tecnologia deve ser guiada por princípios como transparência, inclusão e responsabilidade.

As mensagens do Papa Francisco sobre tecnologia virtual e inteligência artificial refletem uma visão profética. Ele reconhece o potencial dessas ferramentas para transformar positivamente a sociedade, mas também alerta para os riscos de um uso irresponsável. O pontífice convida todos – governos, empresas, cientistas e cidadãos – a assumirem uma postura ética e solidária, garantindo que o progresso tecnológico não comprometa a dignidade humana nem agrave as desigualdades.

Em um mundo cada vez mais digitalizado, o Papa Francisco nos recorda que a tecnologia deve ser um instrumento de união e não de divisão, de esperança e não de medo. Suas reflexões ecoam o chamado da Igreja para uma cultura do encontro e do cuidado, na qual a inovação tecnológica esteja sempre a serviço da vida e do bem-estar de todos. Aprofundar as potencialidades humanas e não as limitar, eis o papel do conhecimento ancorado no tecnológico!

O Excesso e a Subjetividade: Thomas Carlson e Mark C. Taylor como Interlocutores da Crise Moderna

A modernidade não eliminou o religioso, mas o dispersou em formas inesperadas. Como bem notou Mark C. Taylor (2007), a teologia não desapareceu no mundo secularizado: ela se reconfigurou nos códigos, nas redes, nos circuitos de capital e nas arquiteturas digitais. A ausência de Deus não é negação do teológico, mas sua metástase. A transcendência, uma vez confinada ao domínio do sagrado, agora se manifesta sob a forma da imanência infinita dos sistemas tecnológicos. Neste horizonte, o divino não foi abolido, mas substituído pelo

imperativo da conexão total, da performatividade algorítmica e da autotransformação infinita da subjetividade.

Taylor propõe uma compreensão da modernidade tardia como uma era da "desfiguração" (Taylor, 1992), em que o "eu" perde seus contornos definidos e passa a fluir por meio de sistemas simbólicos e redes de circulação. É uma subjetividade que se desterritorializa: não está mais enraizada em um corpo, mas em nós de interação e reconhecimento. Tal subjetividade não cessa de desejar, mas deseja através de dispositivos que codificam, intensificam e reorientam o desejo. O "eu" se dissolve no ciberespaço.

Thomas Carlson, em *Indiscretion* (1999), fornece uma chave poderosa para interpretar esse fenômeno. Para ele, a modernidade é marcada pela indiscrição: uma abertura excessiva do humano à criação, ao desejo, à transformação. O humano é "indiscreto" porque não conhece seus limites e, ao mesmo tempo, é chamado a responder a uma criação que sempre o ultrapassa. A criação não é apenas um dado originário, mas uma responsabilidade infinita: somos criados para criar, mas também para suportar a carga do excesso.

Na obra *The Indiscrete Image* (2008), Carlson argumenta que a imagem é o locus dessa tensão: ela revela mais do que se pode dizer ou codificar. A imagem é, nesse sentido, um fenômeno saturado, no sentido dado por Jean-Luc Marion (1997): ela se impõe ao olhar, excede a intencionalidade, irrompe como epifania. Numa cultura saturada por imagens, a subjetividade se reconfigura a partir de uma relação com o excesso. O humano contemporâneo vive sob a tirania da visibilidade: é visto, exposto, performado e regulado por imagens que excedem sua capacidade de significar.

Taylor e Carlson convergem na crítica ao modelo iluminista de sujeito autônomo e transparente. Ambos sustentam que a subjetividade

é estruturada por uma negatividade constitutiva: seja o vazio do significativo (Taylor), seja a abertura para o que não pode ser plenamente nomeado (Carlson). O humano não se define por sua completude, mas por sua fenda. Como diria Emmanuel Levinas (1997), o rosto do outro nos interpela a partir de um "além do ser", um excesso que desafia qualquer sistema.

Nesse sentido, a tecnosfera contemporânea não representa apenas um ambiente funcional: ela é um espaço teológico disfarçado, onde o desejo de plenitude e superação da finitude assume a forma de algoritmos, inteligências artificiais e biotecnologias. A promessa messiânica da tecnologia é a de um corpo sem dor, de uma mente sem limite, de uma existência sem morte. Mas, como nos adverte Carlson, essa promessa é indiscreta: ela transgride sem reconhecer o mistério da criação, da alteridade e da vulnerabilidade.

A vulnerabilidade não é uma falha a ser superada, mas uma condição ontológica. Como mostra Judith Butler (2004), é na exposição à perda, à dor e à dependência que se constitui a eticidade da existência. Taylor e Carlson propõem, cada um a seu modo, um retorno à negatividade como fundamento da liberdade. Contra a transparência do código, eles propõem a opacidade da existência. Contra a regulação total do algoritmo, eles reabilitam a indiscrição do desejo, da imagem, da promessa.

Essa reabilitação não é romântica, mas trágica. O humano é trágico porque é responsável por um excesso que nunca pode ser plenamente apropriado. Como em Kierkegaard (1992), a verdade é subjetiva, mas essa subjetividade é marcada pelo salto, pela angústia e pela decisão. O excesso não é um dado, mas um apelo. Cabe ao humano decidir, responder, abrir-se à promessa.

Portanto, pensar a subjetividade é pensar o excesso. Não como uma hipertrofia narcísica da imagem de si, mas como abertura ao outro, ao imprevisível, ao que excede o controle da técnica. Esta é a tarefa do pensamento contemporâneo: resistir à tentação de capturar o humano em códigos e algoritmos e reconhecer nele o traço do indiscreto, do saturado, do vulnerável.

Entre *Rerum Novarum* e os Algoritmos: Trabalho, Técnica e o Belo da Justiça

O nome Leão XIII: um rugido diante das “coisas novas”

Quando em 1878 Gioacchino Pecci escolheu o nome Leão XIII, ele não apenas evocava a força simbólica do leão — autoridade, coragem, vigilância —, mas sinalizava também um novo tempo. Era o fim de um século que mergulhava em transformações sem precedentes: a Revolução Industrial, o êxodo rural, o surgimento da luta de classes. A “coisa nova” (*rerum novarum*) era, ao mesmo tempo, o surgimento de novas riquezas e de novas injustiças.

O nome escolhido apontava para a necessidade de um pontificado forte diante das convulsões do mundo moderno. E Leão XIII foi fiel a esse chamado. Em 1891, publicou a encíclica *Rerum Novarum*, marco inaugural da Doutrina Social da Igreja. Nela, o Papa reconhecia o valor do trabalho, o direito à propriedade privada, mas também a urgência da justiça social e da proteção ao operariado contra a exploração capitalista. Como ele escreveu:

“É injusto exigir do operário tanto trabalho que lhe reste apenas forças para viver; deve-se deixar-lhe tempo para repouso e para o culto da religião.” (*Rerum Novarum*, n. 42)

A *Rerum Novarum* foi o primeiro documento pontifício a denunciar, com clareza, os riscos da desumanização do trabalho. E essa denúncia,

130 anos depois, ressoa novamente com intensidade — agora, diante da automação, da precarização algorítmica e das novas “coisas novas” do século XXI: as tecnologias digitais, a inteligência artificial, o metaverso e o transumanismo.

Francisco e os novos leões do século XXI

O Papa Francisco, ao escolher esse nome, não apenas homenageou Francisco de Assis. Como Leão XIII, ele entendeu a gravidade do tempo histórico em que vivemos. Suas encíclicas *Laudato Si'* (2015) e *Fratelli Tutti* (2020) são verdadeiras *Rerum Novarum* digitais e ecológicas: denunciam um sistema econômico que mata, uma cultura de descarte que exclui, e uma tecnocracia que promete eficiência enquanto destrói o vínculo social e o sentido do humano. A escolha do nome do novo papa “Leão XIV” indica um horizonte de enfrentamento aos problemas contemporâneos.

“Esta economia mata.” (*Evangelii Gaudium*, n. 53)

“A tecnocracia tende a fazer com que tudo o que é diferente seja transformado em objeto de dominação.” (*Laudato Si'*, n. 108)

Francisco já falou várias vezes sobre o impacto das novas tecnologias e da inteligência artificial no mundo do trabalho. Em encontros com líderes da indústria tecnológica, advertiu que:

“A tecnologia deve estar a serviço do ser humano, e não o contrário.” (*Discurso à Microsoft e IBM*, 2020)

Em 2023, convocou líderes mundiais para um Pacto sobre a IA Ética, reafirmando que os algoritmos devem ser:

“Inclusivos, transparentes e guiados pela dignidade humana.” (*Rome Call for AI Ethics*, 2023)

O novo cenário exige uma nova *Rerum Novarum*, que leve em conta as seguintes questões:

- O que significa trabalho quando as máquinas aprendem sozinhas?
- Como defender a dignidade do trabalhador num mundo de automação e precarização digital?
- Quem lucra com os dados? E quem é responsabilizado pelos danos?

A estética do trabalho e o Belo do agir humano

Em *Limites Virtuais*, desenvolvemos a tese de que o mundo digital redesenha a corporeidade e reconfigura os limites do desejo humano. O trabalho, nesse horizonte, também se estetiza e se virtualiza. A imagem do trabalhador do século XXI já não é a do operário com mãos calejadas, mas a do programador exausto, do entregador monitorado por GPS, do influenciador calculando engajamento, do motorista guiado por uma IA invisível.

Estamos diante de um novo “fetichismo da forma”: não mais o fetiche da mercadoria de Marx, mas o **fetiche da interface**. O trabalho torna-se invisível, gamificado, dissolvido em fluxos de cliques e métricas. O corpo do trabalhador desaparece por trás de avatares e números. E com ele, desaparece também o vínculo ético.

Contra essa estética do efêmero e da produtividade sem alma, é preciso resgatar o **belo do labor humano**: a ação que transforma o mundo, que carrega sentido, que realiza o ser. Como afirma Josef Pieper:

“O trabalho só é plenamente humano quando é expressão da liberdade interior e não mera necessidade.” (*O Ócio e a Vida Intelectual*, 1948)

Uma estética teológica do trabalho reencontra aqui a espiritualidade beneditina do *ora et labora*: o fazer que é oração, o tempo que é dom, o corpo que é sacramento.

Rumo a uma nova antropologia do trabalho

O que a inteligência artificial exige de nós não é apenas uma regulação ética, mas uma **antropologia renovada**. A IA, como dizíamos em *Limites Virtuais*, não é neutra: ela carrega visões de mundo, reproduz desigualdades, acelera formas de vigilância e controle. A resposta não pode ser técnica — deve ser teológica, filosófica e estética.

Assim como Leão XIII respondeu às feridas da revolução industrial, Francisco nos convida a responder às feridas da revolução digital. A beleza do humano está em seu poder de criar, mas também em seu limite. O verdadeiro progresso é aquele que respeita a vulnerabilidade e promove a comunhão. Como afirmou Francisco em 2024:

“A inteligência artificial deve ser orientada para o bem comum. Precisamos garantir que a dignidade humana esteja no centro do progresso tecnológico.” (*Mensagem para o Dia Mundial da Paz*, 2024).

Perdoar no Tempo dos Algoritmos: Liberdade, Memória e Ressonância Ética

O desafio do perdão na era digital

“Perdoar é possível em uma época dominada por algoritmos?” — a pergunta é radical, pois aponta para uma tensão fundamental entre dois regimes: o regime da liberdade e o regime da programação.

Se, como argumenta Paul Ricoeur, o perdão exige um ato livre, capaz de desligar o agente do seu ato e de abrir a possibilidade de recomeço, o domínio algorítmico — com sua lógica preditiva e vigilante — parece colidir com essa condição. Ricoeur escreve:

“Perdoar é libertar a pessoa do peso de sua ação passada, não apagando os traços, mas dando-lhes um novo sentido.” (*La mémoire, l’histoire, l’oubli*, 2000)

A justiça dos algoritmos, muitas vezes opaca e impessoal, age segundo padrões de recorrência e estatística. Não considera o arrependimento, a singularidade, a escuta. O humano é reduzido a dados.

A lógica do perdão vs. a lógica do cálculo

O perdão não é cálculo. Ele opera, como lembra Ricoeur, na “lógica do dom”, não da equivalência. Derrida dirá:

“O perdão, se é que há, deve perdoar o imperdoável.” (*Foi—le pardon*, 1997)

A lógica algorítmica, por sua vez, é a do condicional. Ela age com base no “se... então”. A vida digital estrutura-se em recompensa e punição automática, desumanizando tanto a falha quanto a possibilidade de reabilitação. Como se lê em *Entendendo o Perdão*:

“Não perdoamos por obrigação, nem por interesse: o perdão só acontece quando há liberdade.”

O imperdoável e o direito ao esquecimento

Ricoeur e Arendt enfrentam essa questão de frente: como perdoar em contextos de trauma extremo? Arendt afirma:

“O perdão é a única reação que não apenas interrompe o curso da ação como também desfaz suas consequências imprevisíveis.” (*A Condição Humana*, 1958)

As redes, porém, eternizam os erros. A “memória poética”, como formulada em *Entendendo o Perdão*, torna-se essencial:

“Perdoar é dar um novo lugar à dor.” (*Entendendo o Perdão*, cap. 3)

O perdão como resistência ética

O perdão, portanto, torna-se hoje um ato de resistência ética. É a interrupção da repetição. É o momento **kairológico** que suspende a história e abre o futuro. Ele é gesto estético e político. Como escreve Ricoeur:

“A justiça é o horizonte da reconciliação, e o perdão é seu nome mais íntimo.” (*Parcours de la reconnaissance*, 2004)

CONCLUSÃO

As discussões sobre a interação entre a inteligência humana e a IA abrem um vasto campo de investigação e especulação sobre o futuro da sociedade. A teoria do desejo mimético de René Girard proporciona uma perspectiva crítica para avaliar como as tecnologias podem influenciar e até mesmo intensificar os desejos humanos, transformando as dinâmicas sociais de maneiras complexas e potencialmente perigosas. Se os algoritmos começarem a servir como novos modelos de desejo, poderíamos enfrentar uma escalada de rivalidades miméticas numa escala global, exacerbando conflitos e desencadeando uma reavaliação da própria essência das relações humanas.

Por outro lado, os insights de Thomas Fuchs sobre a importância da corporeidade e da intersubjetividade na definição da inteligência humana apresentam um contraponto vital às visões que reduzem a mente a processos computacionais. Fuchs nos lembra que a inteligência humana é profundamente enraizada em um corpo vivo, em contínua interação com seu ambiente social e físico. Esta visão ressalta as limitações das IAs, que, por mais avançadas que sejam, não possuem a capacidade de replicar a plenitude da vida humana, que inclui não apenas o pensamento racional, mas também experiências emocionais e éticas complexas.

Ao analisar os efeitos da tecnologia, é fundamental manter uma perspectiva que equilibre os benefícios potenciais dessas tecnologias com uma compreensão crítica de suas limitações e possíveis riscos. Isso envolve uma governança ética e uma regulação consciente da IA garantindo que seu desenvolvimento e implementação promovam o

bem-estar humano e respeitem a dignidade intrínseca da vida humana. A tecnologia deve ser uma extensão da humanidade, e não um substituto dela, e deve ser usada para ampliar as capacidades humanas sem comprometer os valores éticos fundamentais.

Em "Limites Virtuais: Entre o Desejo e a Tecnologia", navegamos por uma reflexão crítica que explora as complexidades e as consequências da crescente fusão entre humanidade e tecnologia. O livro destaca como a IA não apenas reflete, mas também potencializa o desejo mimético humano, propondo um novo modelo de desejo baseado em algoritmos que podem alterar profundamente nossas interações e percepções sociais.

A obra culmina com uma reflexão profunda sobre as implicações éticas e existenciais deste cenário. Enfatiza-se a necessidade urgente de uma governança tecnológica que não apenas responda às questões de eficácia e segurança, mas que também se aprofunde nas questões morais e filosóficas que esta nova era demanda. O texto faz um apelo à responsabilidade coletiva na moldagem de um futuro em que a tecnologia amplie a dignidade e liberdade humana, em vez de subjugarlas.

Como sociedade, estamos diante de uma encruzilhada que desafia nossas concepções tradicionais de liberdade e autonomia. "Limites Virtuais" nos convoca a reconsiderar o papel da tecnologia em nossas vidas, incentivando um diálogo contínuo entre desenvolvedores, reguladores, filósofos e o público em geral. A obra nos encoraja a forjar um caminho que honre nosso legado humano enquanto navegamos pelas possibilidades e armadilhas de um mundo cada vez mais digitalizado.

Finalmente, este livro não é apenas uma crítica; é um convite à ação. Ele nos desafia a criar um futuro em que a tecnologia sirva

genuinamente à humanidade, promovendo uma coexistência que respeite os limites humanos e virtuais, e que celebre nossa capacidade de escolha e nossa busca eterna por significado. "Limites Virtuais" é, portanto, uma contribuição vital para o nosso tempo, uma bússola ética para nos guiar através das tempestades de progresso tecnológico, assegurando que nossa humanidade seja a bússola que direciona a evolução da inteligência artificial.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).
- DEBRUN, Michel. *O corpo e seus duplos: corpo próprio, corpo virtual*. São Paulo: Paulus, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Perdonar: lo imperdonable y lo imprescriptible*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- FRANCISCO. *Encíclica Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*. Vaticano, 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 9 jun. 2025.
- FRANCISCO. *Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. Vaticano, 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 9 jun. 2025.
- FRANCISCO. *Mensagem para o Dia Mundial da Paz 2024: Inteligência Artificial e Paz*. Vaticano, 2023. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html>. Acesso em: 9 jun. 2025.
- FUCHS, Thomas. *Ecologia do cérebro: o cérebro como sistema relacional*. Trad. Pedro Sussekind. Petrópolis: Vozes, 2021.
- GIRARD, René. *O bode expiatório*. Trad. Martha Conceição T. da Rocha. São Paulo: Paulinas, 2004.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

LEÃO XIII. *Encíclica Rerum Novarum: sobre a condição dos operários*. Vaticano, 1891.
Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em: 9 jun. 2025.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. *A si mesmo como um outro*. Trad. Dina Alvarenga et al. Campinas: Papirus, 1990.

RICOEUR, Paul. *O perdão difícil*. In: RICOEUR, Paul. *O justo 2*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

SOBRE OS AUTORES

René Armand Dentz Junior, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas).

Pós-doutorado pela Université de Fribourg (UniFR), Suíça. Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas).

Gustavo Lima e Santos, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas).

Mestre em International Public Relations and Diplomacy na Sookmyung Women's University (SWU), em Seoul, Coréia do Sul. Bacharel em Ciências do Estado pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduando em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas).

ÍNDICE TEMÁTICO

algoritmos, 7, 8, 9, 10, 18, 43, 63, 64, 65, 67, 68, 71, 72

corpo, 5, 16, 17, 18, 19, 23, 24, 27, 29, 30, 31, 32, 35, 37, 52, 62, 63, 66, 67, 71, 75

cristianismo, 30, 40, 51, 57

desejo, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 32, 40, 44, 47, 48, 49, 62, 63, 66, 71, 72

ética, 10, 28, 30, 36, 38, 41, 59, 60, 61, 67, 69, 71, 73

fé, 56, 57, 60

identidade, 5, 18, 30, 32, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 52

inteligência artificial, 15, 16, 18, 20, 38, 59, 60, 61, 65, 67, 73

perdão, 39, 40, 41, 67, 68, 69, 76

reconciliação, 41, 43, 69

religião, 64

subjetividade, 18, 35, 36, 37, 55, 62, 63, 64

tecnologia, 4, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 15, 18, 25, 27, 29, 30, 33, 38, 39, 42, 47, 48, 52, 53, 59, 60, 61,

63, 65, 71, 72

vulnerabilidade, 28, 32, 33, 52, 55, 63, 67



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

NO CORAÇÃO DA ERA DIGITAL, A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL NÃO É APENAS UMA FERRAMENTA NEUTRA: ELA SE TORNA UM ATOR CENTRAL NA FORMAÇÃO DOS DESEJOS HUMANOS. PARTINDO DA TEORIA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD, ESTE LIVRO MOSTRA COMO NOSSOS DESEJOS — SEMPRE BASEADOS NA IMITAÇÃO — SÃO AGORA AMPLIFICADOS E MOLDADOS POR ALGORITMOS QUE NÃO APENAS REFLETEM, MAS CRIAM NOVAS DINÂMICAS DE RIVALIDADE E CONFLITO EM ESCALA GLOBAL.

AO INVÉS DE UM SIMPLES AVANÇO TECNOLÓGICO, A IA EMERGE COMO UM MODELO AUTÔNOMO DE DESEJO, CAPAZ DE MANIPULAR, ANTECIPAR E REDIRECIONAR NOSSOS ANSEIOS. A CONSEQUÊNCIA NÃO É APENAS SOCIAL, MAS EXISTENCIAL: ENFRENTAMOS UMA CRISE SACRIFICIAL MODERNA, NA QUAL A RIVALIDADE NÃO É MAIS ENTRE INDIVÍDUOS, MAS ENTRE HUMANOS E MÁQUINAS. NOVOS “BODES EXPIATÓRIOS DIGITAIS” PODEM SURGIR, MARGINALIZANDO PESSOAS E IDEIAS SEGUNDO LÓGICAS ALGORÍTMICAS QUE ESCAPAM AO CONTROLE DEMOCRÁTICO.

ESTE LIVRO É UM CONVITE URGENTE À REFLEXÃO ÉTICA E POLÍTICA SOBRE QUEM GOVERNA ESSAS TECNOLOGIAS E COM QUE INTERESSES, PROPONDO UMA CRÍTICA PROFUNDA À NATURALIZAÇÃO DO PODER DOS ALGORITMOS. MAIS DO QUE ADVERTÊNCIA, A OBRA APONTA CAMINHOS PARA A REINTEGRAÇÃO DO HUMANO, RESGATANDO A LIBERDADE E DIGNIDADE EM TEMPOS DE INTENSA VIRTUALIZAÇÃO.

PARA TODOS QUE DESEJAM COMPREENDER O IMPACTO PROFUNDO DA TECNOLOGIA NO DESEJO E NA CONVIVÊNCIA SOCIAL, ESTA É UMA LEITURA INDISPENSÁVEL E PROVOCATIVA.



editora *fi*.org

