

Experiência religiosa e cibercultura: corporeidade e vulnerabilidade como *locus* do humano

Elias Fernandes Pinto¹

Resumo: A cultura atual vem sendo transformada de forma veloz pela tecnologia. Isso leva-nos a caracterizá-la como cibercultura. O presente ensaio pretende mostrar os desafios emergentes neste novo contexto cultural para a fé cristã e, ao mesmo tempo, apontar elementos da fé para se pensar e viver este novo tempo. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica. A abordagem inicia-se descrevendo experiência religiosa no contexto atual marcada pela perspectiva individualista e holística. Em seguida, apresenta-se as características da cibercultura que em grande parte retoma os elementos descritos na experiência religiosa. Mas, as utopias cibernéticas possuem uma dimensão monista com matiz pós-humanista que reduz o ser humano aos processos mentais. Por fim, apresenta-se os temas da corporeidade e da vulnerabilidade, próprios da antropologia cristã, para o diálogo em torno do humano na cibercultura. Neste contexto, a corporeidade e a vulnerabilidade se apresentarão como possibilidade de um *locus* do humano.

Palavras-chave: Experiência religiosa atual. Cibercultura. Corporeidade. Vulnerabilidade. Antropologia cristã.

INTRODUÇÃO

A Revelação cristã não se identifica de maneira exclusiva com os elementos da cultura que a transmite (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 1988, n. 6). Isso possibilita à fé cristã lançar luzes para a realidade e, ao mesmo tempo, ser iluminada por ela. Este artigo pretende apenas apontar alguns elementos para o diálogo da fé cristã com o mundo contemporâneo caracterizado pelas transformações cibernéticas.

O texto inicia com um breve diagnóstico das experiências religiosas no cenário contemporâneo, marcadas pelo individualismo e pela visão holística, para situar as experiências humanas na cibercultura que retomam elementos da religiosidade. De modo fundamental, mostraremos a visão de ser humano na cibercultura que já se apresenta com características de um pós-humanismo. Por fim, apresentaremos dois elementos da fé cristã para dialogar com essa cultura em torno da compreensão do humano: a corporeidade e a vulnerabilidade.

Neste diálogo, acreditamos que a corporeidade e a vulnerabilidade são lugares para se pensar e viver nossa humanidade. Devido à centralidade da encarnação para a fé cristã, a corporeidade se apresenta como grande aporte da antropologia cristã para o mundo atual. O ensaio segue o método de uma pesquisa bibliográfica. A principal fundamentação teórica

¹ Doutorando em Teologia Sistemática no programa de pós-graduação da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, com ênfase em Antropologia Teológica, membro do Grupo de Pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea. Bolsista FAPEMIG.

será trazida do teólogo português João Manuel Duque que nos últimos anos tem se dedicado a esta temática da relação entre a cibercultura e a antropologia cristã.

1 EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS E CIBERCULTURA

As experiências religiosas no contexto contemporâneo possuem muitas facetas. A conhecida e conceituada obra de Charles Taylor, *A Secular Age*, por exemplo, identifica o imaginário religioso atual com a experiência espiritual individual, como forma secularizada de experiência religiosa (TAYLOR, 2009, p. 159-161). Isso se deve às experiências da modernidade no ocidente marcadas pela subjetivação e individuação. Trata-se de um fenômeno cultural. A secularização neste contexto religioso pós-moderno não se refere à negação do religioso, mas à sua transformação do exterior e da objetividade institucional para o interior e para a subjetividade individual.

Essa linha de interpretação do cenário religioso atual também aparece no sociólogo belga, Stef Aupers. Ao analisar o fenômeno religioso, particularmente nas sociedades urbanas europeias, ele chega à conclusão de que as experiências religiosas estão unificadas em torno do conceito de uma espiritualidade denominada como *New Age*.

Esta forma de espiritualidade parece substituir o tradicional conceito de experiência religiosa que é entendido como encontro do sujeito com o transcendente, isto é, Deus. Refere-se a um conhecimento experiencial e não meramente teórico (DOU, 1989, p. 22-25). A experiência religiosa, neste sentido, dá-se na experiência humana em geral. Elas podem ser diferenciadas, mas não separadas. O que muda é a relação com o sagrado ou com o mistério (TILLICH, 1967, p. 738).

A espiritualidade denominada como *New Age*, segundo a interpretação de Duque (2018, p. 229), se apresenta com duas características fundamentais: a) a concentração na experiência de si mesmo, *do self*; b) a relação íntima dessa experiência individualizada com certas formas de experiência holística do universo circundante.

Em relação à concentração em torno de si mesmo, observa-se também um desenvolvimento da ética do *self* a partir de uma clara oposição à organização social e institucional. Trata-se, portanto, de uma ética da liberação de esquemas previamente determinados pela sociedade, família, religião etc. Esta libertação é entendida no sentido de conseguir a absoluta coincidência de si mesmo com uma identidade individual pretensamente única.

Ao mesmo tempo, a descoberta espiritual de si mesmo acontece no mesmo processo no qual se pratica uma espécie de consonância com energias impessoais e globais que atravessam o universo. Neste sentido, a fidelidade a si mesmo vem a coincidir com a fidelidade ao ritmo dessas energias, que são interpretadas como fontes da verdadeira espiritualidade. Portanto, as características mais relevantes das experiências religiosas no cenário atual são: o acento numa perspectiva individualista e, ao mesmo tempo, uma visão holística do universo.

Acrescenta-se que a transformação cibernética na contemporaneidade é a definição mais englobante da cultura atual. Esta constatação nos permite qualificar a cultura contemporânea como cibercultura. João Manuel Duque defende a tese de que as experiências espirituais na cibercultura repetem, em grande parte, as características apresentadas da experiência religiosa pós-moderna (DUQUE, 2018, p. 230-231).

O termo cibercultura vem do conceito de ciberespaço, que foi popularizado pelo escritor William Gibson em seu romance *Neuromante*². No final da década de 1980, com o processo de expansão das *Tecnologias de Informação e Comunicação*, TICS, a palavra cibercultura definiu as experiências e produções que se desenvolviam nesta nova dimensão da cultura contemporânea que tinha como ponto de gravidade as mediações tecnológicas (SANGUINETTI, 2011, não paginado).

As características primordiais da cibercultura podem ser expressas, como: a interatividade com as máquinas, a hipertextualidade e a conectividade, que facilita formas de comunicação e informação mediada pelos computadores. “Hoje, a denominada cibercultura abarca a cultura mundial e se aprofunda em determinados grupos sociais e etários, em particular os jovens, dando origem às ciberculturas juvenis” (SANGUINETTI, 2011, não paginado).

O nosso entorno é profundamente transformado por esta revolução cultural. Atualmente, o ser humano é marcado pela experiência da rede. A rede é um lugar que possibilita o encontro com amigos, ler notícias, comprar, compartilhar interesses e ideias. Trata-se de um espaço de experiência que está se tornando cada vez mais parte integrante da vida cotidiana de forma fluida e espontânea, isto é, a rede se apresenta, hoje, como um novo contexto existencial (SPADARO, 2012, p. 15).

O papa Bento XVI afirma que as redes sociais são alimentadas por aspirações radicadas no coração do ser humano. Desta afirmação, Spadaro (2017, p. 16-17) enumera alguns desafios da comunicação na era digital. Entre eles, o que mais nos interessa nesta abordagem é a passagem da pastoral da resposta para a pastoral da pergunta. Percebe-se esta necessidade porque vivemos em uma cultura da “sobreinformação”, isto é, a chamada *information overload*. As repostas estão ao alcance de todos e em toda parte. O decisivo, hoje, é reconhecer as perguntas importantes, as fundamentais. E assim, fazer com que nossa vida ainda esteja aberta, para que possamos ouvir o outro e a Deus. Neste sentido, o Papa Francisco adverte: “nunca se deve responder perguntas que ninguém se põe” (EG, n. 155). Esta máxima vale também para a experiência na rede.

Deve-se ter claro que a rede enquanto novo contexto existencial não é apenas um instrumento para a comunicação, mas um ambiente cultural.

[A rede,] absolutamente não é um “instrumento” de comunicação que pode ser usado ou não; é um “ambiente” cultural, que determina um estilo de pensamento e cria novos territórios e novas formas de

2 GIBSON, William. *Neuromante*. Lisboa: Meribérica, 1989.

educação, contribuindo para definir também um novo modo de estimular as inteligências e de estreitar as relações, até mesmo um modo de habitar o mundo e de organizá-lo. Portanto, não um ambiente separado, mas sim cada vez mais conectado com o da vida quotidiana. Não um “lugar” específico dentro do qual se pode entrar em alguns momentos para viver online, e do qual se pode sair para entrar novamente na vida offline (SPADARO, 2012, p. 15).

Este pensamento foi também evidenciado pelo papa Bento XVI: “O ambiente digital não é um mundo paralelo ou puramente virtual, mas faz parte da realidade quotidiana de muitas pessoas, especialmente dos mais jovens” (BENTO XVI, 2013, não paginado).

O ambiente digital traz como novidade sua natureza de *social network*. Isso permite que nas redes surjam não apenas as relações entre o Eu e o Tu, mas as relações do “eu” e as relações do “tu”, ou seja:

Em rede, emergem não apenas as pessoas e os conteúdos, mas também as relações. Comunicar, portanto, não significa mais transmitir, mas compartilhar. A sociedade digital não é mais pensável e compreensível apenas através dos conteúdos. Acima de tudo, não há as coisas, mas as ‘pessoas’. Há principalmente as relações: a troca dos conteúdos que ocorre dentro das relações entre pessoas. A base relacional do conhecimento em rede é radical (SPADARO, 2017, p. 18).

O documento preparatório para o Sínodo sobre os jovens de 2018 expressa clara preocupação com a evangelização neste novo contexto cultural. O sínodo constata que as gerações atuais são caracterizadas pela relação com as modernas tecnologias da comunicação e com aquilo que normalmente é chamado de “mundo virtual”. Sobretudo, o documento alerta que este mundo virtual provoca efeitos muito reais, pois ele oferece possibilidades de acesso a imensas janelas de oportunidades e, ao mesmo tempo, apresenta riscos para o jovem atual. “No entanto, é de grande importância que se preste atenção ao modo como a experiência de relações tecnologicamente mediadas estrutura o conceito do mundo, da realidade e das relações interpessoais” (SÍNODO DOS BISPOS, 2017, n. 2).

Interessa-nos de modo fundamental a percepção de que a partir das experiências nas redes emerge um novo conceito de mundo, realidade e relações interpessoais. Essas peculiaridades trazem consequências para a antropologia cristã. No entanto, a cibercultura é um fenômeno amplo e complexo. Ela pode também ser pensada a partir da tecnologia cibernética numa perspectiva utópica (DUQUE, 2018, p. 230).

O teólogo português, João Manuel Duque, para apresentar a experiência religiosa na cibercultura caracterizada como utopia cibernética, apresenta a tecnologia como um espaço de possibilidades infinitas³ e, ao mesmo tempo, um mundo oculto⁴.

O primeiro aspecto trata-se da extensão da capacidade criadora do ser humano que ao longo da história teve diversas manifestações utópicas. Mas, observa-se que no contexto atual esta dimensão conseguiu altos níveis de avanços.

A transformação pós-moderna desta característica da modernidade pode identificar-se na forma em que agora se concebe este poder criador, o que em muitos casos o transforma num poder já propriamente pós-humano, já que se trata de um poder de máquinas – inclusive máquinas inteligentes, que podem se tornar ‘mentes digitais’ (DUQUE, 2018, p. 231).

As filosofias contemporâneas denominadas *ciberfilosofias* traduzem os complexos motivos desta capacidade criadora como opções que se abrem à dimensão da virtualidade. Por sua vez, a virtualidade se caracteriza, neste novo contexto, por um poder quase “divino” de construir o mundo que se alimenta da indiferenciação entre aparência e ser, realidade e ficção (MÜLLER, 1998, p. 84). A crença neste poder quase divino surgido entre os anos 80 e 90 do século passado levou certos grupos a defenderem a possibilidade de uma salvação pela tecnologia (DUQUE, 2019, p. 231).

Neste sentido, a tecnologia se torna o *locus* de salvação religiosa eliminando, assim, a separação clara entre ciência e religião de tempos anteriores (AUPERS, 2010, p. 19). Esta nova modalidade provoca uma espécie de novo encantamento do mundo, pois a tecnologia avançada tem se tornado invisível ou literalmente oculta. Ela se baseia em códigos sem os quais a pessoa humana se mistifica. E, certamente, nenhum ser humano possui todos esses códigos tecnológicos (DAVIS, 1999, p. 181). Assim, estamos de cheio no segundo aspecto apresentado por Duque (2019, p. 232-235): o mundo oculto e mágico da cibercultura.

O suporte tecnológico das experiências “religiosas” cibernéticas é, naturalmente, o processo de virtualização da realidade, segundo o modelo *simulacro*. O que é experimentado como real é a simulação da realidade analógica. Mas, em seguida, adiciona-se a dissimulação da simulação. Consequentemente, essa dissimulação leva à não distinção entre realidade digital e realidade analógica.

Por estes e outros aspectos das espiritualidades relacionadas com a tecnologia levam Duque (2019, p. 233) a propor que se trata de uma visão de mundo que reedita as tradicionais da ontologia e da antropologia gnósticas que também são evidentes em alguns dos conceitos

3 Esta categoria Duque retira de Arlindo Oliveira, professor de ciência computacional e autor do livro *Mentes digitais*, que diz: “a tecnologia pode nos transformar em deuses” (OLIVEIRA, 2017b, não paginado).

4 Esta ideia também tem origem na obra *Mentes digitais* de Arlindo Oliveira. Trata-se da emblemática afirmação: não há tecnologia suficientemente avançada que pode distinguir-se de magia (OLIVEIRA, 2017a apud DUQUE, 2018, 230).

utilizados pelos respectivos teóricos da *Techgnosis*, ou da *Cybergnosis*. Fundamentalmente, a ontologia gnóstica é monista sob um aparente dualismo.

O monismo faz com que o gnosticismo assuma uma aparente configuração dualista da superação do espírito e da matéria de forma radical. Mas, trata-se de uma aparência, pois a matéria, no caso em análise, o corpo humano, não faz parte do seu mundo verdadeiro. Com isso, o monismo traduz-se num dualismo prático que pretende abandonar as condições reais e históricas do ser humano, tornando-o pretensamente um ser superior, quase “divino”.

Essa reflexão resulta na definição do humano centrada especialmente na mente, isto é, *o ser humano como puro processo de informação e conhecimento*. Trata-se de um ser humano diferente, reduzido ou, de um ser pós-humano. Portanto, estamos assistindo a abertura do ser humano às possibilidades infinitas, até o momento utópicas, posto que não há impossibilidades definidas (DUQUE, 2018, p. 234-235).

Na realidade, ao definir o que é humano a partir de sua atividade mental – essa sim, entendida a partir do mecanismo – uma máquina inteligente não será radicalmente distinta de um ser humano. Mentes digitais e mentes biológicas só serão distinguidas pelo *hardware*, mas não essencialmente (DUQUE, 2018, p. 235-236).

Esse novo paradigma vê o ser humano do ponto de vista científico, como uma máquina; do ponto de vista da tecnologia da comunicação, como um padrão de informação. No ponto de vista cibernético, os seres humanos são máquinas de processamento de informações, das quais o programa imaterial com suas instruções específicas constitui a personalidade humana singular. As funções de processamento de informação do cérebro humano tornam-se a própria essência do ser humano (KRUEGER, 2005, p. 83).

Mas, pode-se questionar: a salvação pela tecnologia possui alguma relação com a salvação cristã? (KRUEGER, 2005, p. 83). Na lógica cibernética, o que vai acontecer com o corpo? Pode-se, neste contexto, falar de uma libertação gnóstica do corpo? São questões pertinentes para a antropologia e soteriologia cristãs.

Para Krueger (2005, p. 84) o corpo dos seres humanos torna-se obsoleto porque o processamento de informação neural é considerado demasiado lento para competir com a velocidade, parecida à da luz, dos meios eletrônicos e dos computadores. Portanto, o corpo humano deve ser superado pelo critério da eficiência cibernética e não por motivos gnósticos.

Posta a questão sobre o corpo nas experiências cibernéticas, entraremos na antropologia cristã com o objetivo de lançar luzes para a compreensão do humano neste novo contexto que se impõe. Centraremos nossa reflexão na corporeidade e vulnerabilidade como aportes para a temática.

2 CIBERCULTURA E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA CRISTÃ: A CORPOREIDADE COMO ELEMENTO DE DISCERNIMENTO

Para Duque (2019, p. 236), tendo em vista a centralidade da encarnação na fé cristã para a compreensão do humano e de Deus, a corporeidade se apresenta como principal elemento de uma antropologia cristã em relação às questões que a cibercultura nos coloca.

A ideia de encarnação remete, em primeiro lugar, à afirmação de João no prólogo de seu Evangelho: “O verbo se fez carne” (Jo, 1,14). Para Moingt (2008, p. 575-576), o tema da encarnação está no contexto da última etapa do desenvolvimento cristológico no qual se tem elaborada a questão da preexistência do Verbo. Daí a problemática em torno da encarnação, das naturezas divina e humana de Jesus Cristo. Mas, tendo chegado ao tema da encarnação é que nos permite dizer que Jesus é a Palavra de Deus e a verdade do ser humano (GS, n. 22).

Para Gonzáles Faus (2016, p. 258), dizer que o Verbo se fez carne significa necessariamente dizer que o Filho de Deus, ou a autêntica doação de Deus, se fez projeto de si mesmo, se fez história, e que seus títulos, sua filiação e divindade, ele já os tinha desde o princípio, mas os possuía de tal forma, que deviam ser realizados e postos em jogo, em uma série de decisões ao longo de toda uma história. O Filho de Deus assume a carne, a existência humana com toda a sua fragilidade e potencialidade.

O corpo, como organismo pessoal e carnal, inclusive a sua materialidade, é constitutivo da individuação dos sujeitos humanos. Essa individuação torna cada pessoa humana única e insubstituível que é, ao mesmo tempo, sua história pessoal e individualidade. Essa condição torna-se necessária para a constituição de cada indivíduo como pessoa, pois sem ela não é possível identificar alguém no espaço, no tempo e na história (DUQUE, 2019, p. 237). A questão do humano apresenta-se, segundo a antropologia hebraico-cristã, na questão da identidade pessoal, e não numa distinção essencialista e abstrata (DUQUE, 2016, p. 176).

Seguiremos a abordagem de Duque que tem como ponto de partida para a reflexão sobre a corporeidade o princípio do corpo como constitutivo da individuação humana. O próprio teólogo português afirma que ele se fundamenta basicamente no pensamento de Emanuel Levinas, um dos maiores representantes da antropologia judaica que, por sua vez, é um dos fundamentos da antropologia cristã⁵.

Este princípio está em conexão com a proposta aristotélica de individuação pela matéria. Esta proposta possui efeitos sobre a definição bem posterior de São Tomás que entende pessoa como uma substância individual (TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica I*, q. 29, a.1). Sem esta realidade individualizadora, o humano poderia ser interpretado como pura circulação espiritual ou energética, uma espécie de humanidade global de corpo em corpo, como pura manifestação visível de um único sujeito universal invisível. Além disso, poderia estender-se ao não humano, como os animais, as árvores etc. Portanto, a história pessoal do corpo

5 Trata-se da obra: LÉVINAS, Emmanuel. *Altrimenti che essere, o Al di là dell'essenza*. Martinus Nijhoff: La Haye, 1974.

próprio se apresenta como a possibilidade que permite cada pessoa ser única (DUQUE, 2019, p. 237-238).

Por sua vez, a história pessoal do corpo próprio é a história de suas relações. Encontramos esta afirmação de forma mais clara em São Tomás que parte do conceito de Boécio de Pessoa, aplicável a todos os seres racionais: “Pessoa é a substância individual de natureza racional” (BOECIO apud TOMÁS, *Suma Teológica*, q. 29, a.1), mas Tomás dá um passo importante: ao aplicar o conceito de pessoa ao Deus Triuno, ele diz: “a pessoa divina significa relação enquanto subsistente” (TOMÁS, *Suma Teológica*, q. 29, a.4). As pessoas divinas se distinguem enquanto se relacionam. A distinção, não é, portanto, separação, mas relação. O ser irrepetível não é fechamento em si, tampouco isolamento, mas sim doação. As pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo são enquanto se relacionam. A unidade divina não é só a unidade do solitário, mas da comunhão perfeita. Não há um substrato prévio a esse ser doação do Pai, Filho e Espírito Santo. As pessoas divinas não são “antes” de entrar em relação, senão que são enquanto se relacionam (LADARIA, 2015, p. 268).

Voltando a reflexão para o ser humano, o ser pessoal constituído na relação, pode-se dizer que corpo-próprio como ser pessoal só é possível diante da exposição ao corpo do outro. O outro entendido como o mundo exterior ao sujeito e o outro humano como experiência especial na constituição do eu pessoal.

Ao mesmo tempo, a minha exposição ao outro corresponde a uma exposição do outro a mim. Porque o outro, na sua vulnerabilidade corpórea, é sempre já um ser exposto à minha responsabilidade. Sendo assim, a minha identidade deve-se, também, ao modo como eu sou um lugar para o outro. Eu e não outro qualquer e não todos, em geral sou - o que sou, na medida em que, na minha subjetividade corpórea, estou para o outro, enquanto seu lugar. Assim, a identidade joga-se sempre, na relação substancial e subjetiva a uma alteridade constitutiva (DUQUE, 2016, p. 178).

Na exposição concreta aos corpos pessoais, concreto e particulares o ser humano se torna responsável pelo outro. Esta vocação à responsabilidade vem de Deus e está na origem da liberdade. Esta ideia está na emblemática e incômoda pergunta bíblica: “onde está o teu irmão?” (Gn 4,9). A vocação do ser humano à liberdade e à responsabilidade, que é dom de Deus, exige sempre uma resposta. Abre-se, inclusive, à possibilidade de uma não-resposta, isto é, a negatividade. A interpretação proposta apresenta o corpo pessoal como um corpo em resposta ao outro, em liberdade responsável (DUQUE, 2019, p. 239).

Acrescenta-se que justamente a “*forma corporis*”⁶ que permite falar da alma. “A alma seria, então, a dimensão pessoal – relacional, em responsabilidade livre – do corpo” (DUQUE, 2018, p. 240). Corrobora com essa afirmação o pensamento dito pela Congregação para a Doutrina da

6 O termo vem do tradicional conceito de Santo Tomás da alma como forma do corpo (SANTO TOMÁS, *Suma theologica*, I, 1. 75s)

Fé: “a alma como o ‘eu’ humano (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*, 1979). Portanto, não há uma alma sem que haja um corpo em exposição interpessoal e a unicidade da pessoa consiste nesta exposição interpessoal. Não existe uma alma universal, mas almas em particular. Nesse sentido, dizer que cada alma foi criada única por Deus significa:

Em sua singularidade, cada pessoa recebe seu ser pessoal no acontecimento da interpelação de Deus ‘onde está seu irmão?’ Esse seria justamente o acontecimento permanente da ‘criação’ de cada alma - ou seja, de cada pessoa, como corpo de resposta pessoal” (DUQUE, 2018, p. 240).

Concordamos com Duque quando ele diz: “a antropologia cristã se baseia na exposição interpessoal dos corpos e não nos ideais desencarnados de uma humanidade utópica, global e abstrata, como uma espécie de essência eterna” (DUQUE, 2018, p. 239). Isso leva-nos a pensar que o ser humano entendido desta forma nunca pode ser compreendido como uma máquina. A máquina, embora possua processos de grandes semelhanças com alguns processos humanos, jamais responderia na liberdade ao chamado à responsabilidade ao outro que se apresenta diante dela, na carne de sua vulnerabilidade histórica. Portanto, a máquina não se identifica com um ser pessoal.

CONCLUSÃO

As experiências religiosas na atualidade se caracterizam pela desinstitucionalização e, conseqüentemente, pela vivência da subjetividade de forma acentuada, seguindo as tendências modernas do ocidente. Ao mesmo tempo, uma visão holística também se faz presente neste horizonte das espiritualidades atuais. A partir de Duque, apresentamos a transformação cibernética da cultura que retoma, em muitos aspectos, estes elementos das experiências religiosas.

Sobre a cibercultura, primeiramente mostramos as experiências de rede, verdadeiros espaços de intercâmbio, nos quais emergem as relações. Em seguida, descrevemos algumas de suas características que nos levam a pensar em um pós-humanismo. As utopias cibernéticas identificam o ser humano com a sua mente e com isso o associam aos *softwares*. Há quase que uma identidade entre mentes biológicas e mentes digitais.

Neste cenário, trouxemos os temas da corporeidade e da vulnerabilidade, próprios da antropologia cristã para o diálogo. Percebemos que o ser humano se constitui como pessoa única nas relações. Ele é corpo e não um ser abstrato. O corpo coloca a questão da vulnerabilidade e, como isso, a partir do corpo do outro, o ser humano se constitui e se abre para uma perspectiva ética. Portanto, a corporeidade e a vulnerabilidade foram apresentadas como lugar para se pensar o humano. Nesta perspectiva, a redução do ser humano aos processos mentais torna-se impossível.

Ao realizar esta pesquisa de cunho preliminar percebemos a necessidade de integrar novos temas da antropologia cristã para o diálogo. Entre eles, julgamos pertinentes as ideias do ser humano ser imagem e semelhança de Deus, a ressurreição da carne, a própria noção de pessoa, e o aprofundamento da encarnação. Mas, o percurso conseguiu atingir o objetivo de mostrar a pertinência da fé cristã para se pensar e viver na cultura atual.

REFERÊNCIAS

AUPERS, Stef; HOUTMAN, Dick. *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. v. 12. Boston: Leiden, 2010.

BENTO XVI. *Mensagem do papa Bento XVI para o 47º dia mundial das comunicações sociais: Redes sociais: portais de verdade e de fé; novos espaços de evangelização*. 12 de Maio de 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html. Acesso em: 20 ago. 2022.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*. Out. 1988. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_po.html acesso em: 25 ago. 2023.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium Et Spes: Sobre A Igreja No mundo atual*. Roma, 7 de Dez. 1965. disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 25 set. 2022.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*. Roma, 17 de Maio de 1979. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_po.html. Acesso em: 25 set. 2022.

DOU, Alberto (Ed.). *Experiencia religiosa*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1989.

DUQUE, João Manuel. *Experiencias religiosas postmodernas y antropología Cristiana*. In: Revista Espanola de Teologia -RET, v.78, n.2, supl.s.2, abr. 2018. p. 225-243.

DUQUE, João Manuel. Utopias neognósticas do pós-humano na cibercultura: para uma leitura filosófico-teológica. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 163-182. jan./abr. 2016. DOI: 10.20911/21768757v48n1p163/2016. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3487>. Acesso em: 15 ago. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*. Roma: 2013. Disponível em: [papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.pdf](https://www.vatican.va/holy_father/francesco/apostolic_exhortations/evangelii-gaudium/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.pdf) (vatican.va). Acesso em: 20 ago. 2022.

GIBSON, William. *Neuromante*. Lisboa: Meribérica, 1989.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva: ensayo de Cristología*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2016. (Presencia Teológica, 16).

KRUEGER, Oliver. *Gnosis in Cyberspace? Body, Mind and Progress in Posthumanism*. Journal of Evolution and Technology, v. 14. n. 2. p. 77-89, ago 2005. Disponível em: <https://jetpress.org/volume14/krueger.pdf>. Acesso: 01 out. 2022.

LADARIA, Luiz F. *Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo, Edições Loyola, 2009.

MÜLLER, K. *Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld*. Kevelaer: Butzon & Bercker, Kevelaer, 2011.

OLIVEIRA, Arlindo. *Mentes digitais: A ciência redefinindo a humanidade*. Lisboa: IST Press, 2017a.

OLIVEIRA, Arlindo. *Não sei se os smartphones vão durar outros 10 anos*. O Observador, 19 dez. 2017b. Disponível em: <https://observador.pt/especiais/arlindo-oliveira-nao-sei-se-os-smartphones-vao-durar-outros-10-anos/> Acesso em: 21 ago. 2022.

PROUDFOOT, Wayne. *Religious experience*, Berkeley: University of California Press, 1985.

SANGUINETTI, Luciano. *Ciberculturas*. 2011. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/40700-ciberculturas>. Acesso: 15 ago. 2022.

SÍNODO DOS BISPOS, *Os jovens, a fé e o discernimento vocacional: Documento Preparatório*, 2017. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20170113_documento-preparatorio-xv_po.html. Acesso em: 20 ago. 2022.

SPADARO, Antonio. *Prefácio: Internet, um lugar de experiência*. In: SBARDELOTTO, Moisés. *E o verbo se fez bit: a comunicação e a experiência religiosas na internet*. Aparecida: Santuário, 2012.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Paulo, Paulinas, 1967. p. 738.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica: teologia, Deus, trindade*. Volume 1: I parte: questões 1-43. São Paulo: Edições Loyola, 2016.