

**Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa**

Mestrado em Ciências da Comunicação

Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias

**Seminário de Culturas do Eu**

**A Alma no Ciberespaço**



**Imagem:** *Modern Still Life with Laptop and Energy Efficient Light Bulb*, Douglas Coupland.

1º ano, 1º Semestre

2017/2018

**Docente:** Maria Augusta Babo

**Discente:** Carolina Ferreira Baptista, nº 45624

## Índice

Delimitação do Âmbito .....	1
1. Da Alma .....	2
2. A Ascese Tecnológica .....	6
Nota conclusiva.....	10
Referências Bibliográficas .....	11

## Delimitação do âmbito

No âmago da cultura contemporânea, pensar os núcleos conceptuais do Ocidente afigura-se como tarefa de necessário empreendimento. Enquanto atestado da actualidade de certas unidades de significação, o contemporâneo tende a abrir-se ao passado e às incessantes cristalizações que o cercam. Com “actualidade” far-se-á, por isso, uma salutar referência às marcas da cultura e não à perfeita coincidência nos modos e maneiras de fazer: o tempo, na sua evolução diacrónica, apresenta rupturas que fogem aos cânones antigos, independentemente da sua preponderância na vida ocidental.

Convocar a alma humana como cristalização culturalmente importante surge, em primeiro lugar, como verdade aparentemente universalizada. O espírito humano é a instância de governo que permanece além do físico, além do perecível. Nesse sentido, ainda que o conceito possa evoluir para pólos analíticos que atestem o pensamento ou a consciência como unidades equivalentes, só a alma surge como qualquer coisa que se estende para além da vida terrena. Aquilo que descrevemos como a lógica binária é um braço-de-ferro que se metamorfoseia na prevalência de uma das instâncias sobre a outra: aparentemente desligada do empreendimento espiritual que estruturou a experiência ocidental, a modernidade parece privilegiar a inscrição do corpo como suporte da acção, cimentando-o numa óptica corpuscular de apreciação e análise do universo. Nestes termos, é necessário expor o projecto enformado nas próximas páginas. Longe de se tratar de um ensaio sobre a alma *per se*, tal como é enunciada nos textos cristãos, procurar-se-á relegar ao último reduto da espiritualidade o projecto de construção de um espaço profundamente contemporâneo, erigido sobre a desvalorização aparente da teologia e da espiritualidade. Para lá do corpo físico, instaura-se uma realidade “ciber-significante”, onde vagueiam corpos destituídos da sua materialidade: enquanto almas deambulantes, os indivíduos do futuro emergem sujeitos no paraíso do ciberespaço. Nem anjos, nem demónios, os homens do ciberespaço habitam uma Jerusalém feita de *bits*<sup>1</sup>, consagrando-se na beleza eterna e na suma sapiência, presos ao misticismo computacional que celebra o culto da transcendência na imagem do *super* computador - Pai de todos nós! Assim, a intenção primordial do texto é revelar, a partir do diálogo estabelecido entre a teologia cristã e abordagens teóricas contemporâneas, que o entusiasmo tecnológico associado à permanência da vida no ciberespaço é, na verdade, uma continuação do projecto milenar da teologia: a obtenção da perfeição esquecida com a expulsão do Homem do Paraíso.

---

<sup>1</sup> Margaret Wertheim esclarece, no capítulo introdutório da obra *The Pearly Gates of Cyberspace*, que, nos anos de viragem do século XX para o século XXI, se assiste à emergência de um novo dualismo, que adquire forma no ciberespaço (2000, p. 41).

## 1. Da Alma: um movimento grandioso

*Da Grandeza da Alma*, escrito em 388 d.C., por Santo Agostinho, consagra uma definição do espírito a partir da articulação com o corpo e as suas dimensões físicas. Agostinho, em diálogo com Evódio, acede à pretensão do outro, respondendo às suas questões sobre a alma: “de onde vem a alma; qual a sua natureza; qual a sua grandeza; porque foi unida ao corpo; o que se torna quando se une ao corpo, e também depois de o ter deixado” (Agostinho, 2010, p. 12). Estabelecido de acordo com a lógica estruturante mestre-discípulo, o diálogo começa com a formulação de um primeiro enunciado, necessário à compreensão das definições futuras: segundo o autor, a alma “não se enquadra (...) nesses elementos naturais dos quais temos o conhecimento prático, e que apreendemos pelos sentidos do corpo”, encontrando-se num patamar de necessária ascensão e grandiosidade (p. 12). Longe da aporia moralista dos teólogos ulteriores, o sermão de Agostinho procura orientar o discípulo em torno do problema do incorpóreo, que deverá ser empreendido filosoficamente através do exercício retórico. A partir de então, são enunciados “os sete graus da grandeza da alma”, que exprimem “a busca da verdade suprema” (p. 151): “A alma organizadora do corpo”, “A sensação”, “A arte da ciência”, “O esforço da purificação”, “O estado de pureza”, “O olhar da alma em direcção a Deus” e, por fim, “O domínio do Bem Supremo”. Esta designação progressivamente hierárquica organiza o espírito em patamares cujo gradiente de sabedoria e virtuosidade aumenta a cada grau, polindo-se num delapidar constante da essência humana. A sapiência, necessariamente acoplada à experiência do incorpóreo, seria atingida na “morada onde se chega através desses graus” (p. 160), que, por sua vez, corresponde ao derradeiro encontro com Deus - o “Autor” da escrita dos homens no tempo e da sua permanência efectiva.

Atestar que a alma é apresentada como devir constante da imaterialidade surge enquanto primeira asserção necessária. Tal como o processo de subjectivação, a grandiosidade do espírito é consagrada na movimentação, fora de uma unidade estanque que a fixe numa posição. A alma não está *ali*, num estado de rigidez e constância espirituais: em todos os sete pontos de referência, é pintada no movimento livre de ascensão à sua grandiosidade plena, potenciada pela “verdadeira religião”, isto é, “aquela através da qual a alma se reconcilia com Deus e se une a Ele, de quem foi como que arrancada pelo pecado” (Agostinho, 2010, p. 170). O pequeno texto de Santo Agostinho é ímpar na explicitação da alma enquanto instância de transfiguração do ser humano: mais do que componente basilar da sua existência, a alma, nas palavras *agostinianas*, baliza a experiência humana, associando-a à transmutação virtuosa da mesma. Como tal, aquilo que poderá definir-se na qualidade de “agonística ontológica do ser” aponta para dois pólos distintos: o corpo, na sua relação

com o mundo físico, despido de qualquer essencialismo *místico-mítico*, e a alma, na assunção constante da sua virtuosidade. Veja-se que o primeiro grau corresponde à organização espiritual do corpo, a partir da qual lhe é conferida “a sua harmonia e proporção, não somente na beleza, mas no crescimento e na reprodução” (p. 152). A carne viverá sempre como instância poluidora, derramando sobre o sujeito a impossibilidade de aceder ao invisível. “O Corpo sabe ler o que não foi escrito / o seu enclave forma-se no duplo do visível” (Mendonça, 2017, p. 50) escreve Tolentino Mendonça no poema *Umbral*, exprimindo uma hipótese dupla no acesso ao conhecimento das coisas: “a visão nascente e o caminho às cegas”, propostas metodológicas que perspectivam uma ferida aberta, um umbral por ultrapassar (p. 50). Esse umbral é a vida dos corpos que se aproximam do sétimo nível *agostiniano* da alma e que, perante a impossibilidade de evitar o abismo da morte, escolhem o percurso talhado pelo “invisível visível”, utilizando os termos de Derrida<sup>2</sup> (2013). Assim, assumindo como preferível a comparação de extremos, salientar-se-á que o grau da unicidade do *dom* - o sétimo - corresponde à contemplação, à fixação num estado de perfeição semelhante ao de Adão antes de ser expulso do Paraíso. Ora, o último nível da vivência da alma só é possível com a mudança de paradigma oferecida pela morte: “para que a alma não seja impedida de se unir completamente à verdade, deseja-se como uma suprema recompensa essa morte que receávamos antes, ou seja, a fuga, a evasão para fora deste corpo” (Agostinho, 2010, p. 163). Isto significa que a consolidação da verdadeira experiência da alma decorre do carácter precívil do corpo, que aprisiona temporariamente a essência do Homem e o afasta do incorpóreo. Destrinça-se a inevitabilidade do movimento que desvela o escondido, revelando aquilo que se encontra dissimulado pelas inúmeras camadas constitutivas da carne - essa instância encarceradora da pureza espiritual.

A par do corpo na ascese cristã, emerge a obrigatória referência à questão do tempo na conceptualização da alma. A mudança de paradigma oferecida pela morte é uma questão de temporalidade, instaurando uma cisão entre o tempo da vida e o tempo da ascese. Santo Agostinho, na distinção que faz entre as impressões recolhidas pelo corpo e aquelas cujo conhecimento parte da descodificação da alma, aponta a incoincidência entre estes tempos, descortinando que a alma não “cresce” ao mesmo ritmo que o corpo. No crescimento matérico referenciado por Evódio, Agostinho identifica, claramente, uma atitude perniciosa: “se admitirmos que a alma cresce quando se produz um crescimento de forças, há que admitir que ela diminui quando estas declinam. Esta diminuição surge no decorrer da velhice (...) ora é justamente durante esses períodos que a

---

<sup>2</sup> Recorre-se à obra *Dar a Morte*, de Jacques Derrida, originalmente publicada, em francês, em 1999.

sabedoria aumenta e se organiza” (Agostinho, 2010, p. 89). Existindo uma incompatibilidade na potência do crescimento da consciência e da matéria, assume-se, simultaneamente, a inviabilidade de duas existências temporais semelhantes. Desta forma, a temporalidade espiritual subsumir-se-ia numa zona fora dos limites enquadrados pela vida humana: estendendo-se para lá da sensação, a alma enquadrar-se-ia numa das esferas celestiais do Paraíso *dantesco*, até obter um grau de virtuosidade fixo - o último. Soma-se, no entanto, um apontamento crítico feito por Paul Ricoeur, que considera que “O fracasso maior da teoria *agostiniana* é não ter conseguido substituir por uma concepção psicológica uma concepção cosmológica, apesar do inegável progresso que essa psicologia representa relativamente a toda a cosmologia do tempo” (Ricoeur, 1997, p. 19). Na sua reflexão sobre o texto das *Confissões*, Ricoeur esclarece que Agostinho não refutou a teoria essencial de Aristóteles sobre a prevalência do movimento sobre o tempo. Pecando ou não por excesso na assunção desta comparação, revela-se clara a metodologia empreendida na qualificação da alma: constituindo-se nesse movimento rumo à descorporização, a espiritualidade inscreve-se fora do tempo vivido, dissociando-se das marcas temporais que caracterizam a existência terrena. Sendo a consciência da “verdade suprema” aquela que está por vir, a movimentação ascética, para Agostinho, não pode ser inserida numa estreita divisão temporal: é no trajecto que se constitui e é no trajecto que se esgota.

Assim, será a alma sempre esse devir assombroso, cuja caracterização fixa é impossível? Jacques Derrida, em *Absolutamente Outro é Absolutamente (qualquer) Outro*, apresenta uma solução, próxima das considerações anteriores, para esta névoa de incertezas teológicas: o coração - *o dom* - “estará, pois, no futuro, aí onde salvareis o verdadeiro tesouro, aquele que não é visível na terra, aquele cujo capital se acumula além da economia do visível ou do sensível terrestre” (Derrida, 2013, p. 122). Numa leitura do episódio da montanha, enquadrada na genealogia europeia traçada na obra *Dar a Morte*, o filósofo francês descortina a já conhecida economia do invisível, prometida aos “mendigos do espírito” por Jesus Cristo. Como sabemos, qualquer tentativa de descodificação da teologia cristã que não se aproxime, ainda que de forma reduzida, dos textos originários recai sobre o vazio, erguendo-se como análise despojada do sentido originário associado às palavras fundadoras. Resta-nos, por isso, a possibilidade de efectuar uma breve aproximação ao texto d’*O Sermão na Montanha*, tal como é apresentado no Evangelho segundo Mateus, sinóptico descrito por Frederico Lourenço como “obra de uma intencionalidade fortemente focada; e tanto a sua abrangência temática como o sopro arrebatado da sua redacção justificam plenamente a circunstância de, ao longo de dois mil anos, este texto se ter constituído como Evangelho favorito da(s) Igreja(s) e dos cristãos” (Lourenço, 2016, p. 54). O sermão constitui um dos episódios

seminais do Ministério de Jesus<sup>3</sup>: trata-se de um momento de orientação dos seguidores de Cristo, que o acompanham na subida à montanha para ouvir os desígnios professados pela Igreja do Pai. Nessa aproximação ao conhecimento divino, os discípulos são confrontados com as normas de orientação da vida quotidiana, estruturadas em torno do desvelamento da verdade do espírito. Jesus Cristo inicia o momento de pregação com uma salutar referência a todos aqueles sobre os quais recai a injustiça do mundo, profetizando a aproximação entre a mágoa terrena e a celestial recompensa que os aguarda: “Bem-aventurados os mendigos pelo espírito,/porque deles é o reino dos céus” (Mt, 5, 3)<sup>4</sup>. Interessa-nos delimitar o episódio da montanha como relevante na irrupção do *dom*: é na afirmação do porvir celestial que Jesus Cristo atenta quando, de forma peremptória, afirma o carácter desnecessário da acumulação de bens ou a expectável recompensa daqueles que sofrem provisoriamente em vida. O *dom* iminente cristão consiste na assunção de uma responsabilidade que singulariza o sujeito perante a alteridade divina, entrelaçando as duas entidades nessa experiência fracturante que é a morte: escreve Derrida que “a partilha entre economia celeste e economia terrestre permite situar o justo lugar do coração. Não é preciso entesourar na terra, mas sim no céu” (Derrida, 2013, p. 122). Ora, se, de facto, a experiência descrita é a da prospecção salarial, isto é, a confirmação de que há um pagamento em potência, se, e só se, a alma cumprir os seus desígnios, então a espiritualização do sujeito, quando tornada mercadoria, pode assumir-se como unidade fixa. A “visão nascente” de Tolentino corresponde a uma “fotologia segundo a qual a fonte de luz vem do coração, do interior: do espírito e não do mundo” (Derrida, 2013, p. 124). Essa luz é capitalizável e transforma o homem e as suas acções em agentes activos numa “economia do sacrifício”, tal como Jacques Derrida dá conta. Por se constituir em devir, a alma integra um sistema económico que a fixa conceptualmente nessa economia particularmente cristã: a economia do *dom*.

A alma, figura cultural cuja relevância se inscreve para lá do tempo de Santo Agostinho, atravessa-se no caminho de qualquer projecto de superação da falência humana. É impossível escapar à sua delimitação, ao seu poder abismal no pensamento ocidental e à sua prepotência na constituição da economia cristã: enquanto devir iminente, o espírito não traça apenas um movimento singular do sujeito, mas também um percurso de sapiência universalizável.

---

<sup>3</sup> O *Sermão na Montanha* também está presente, na sua forma sintética, no Evangelho de Lucas.

<sup>4</sup> O presente trabalho recorre ao primeiro volume da tradução da Bíblia grega, elaborada por Frederico Lourenço (2016).

## 2. A Ascese Tecnológica: virtualidade e virtuosidade

Inseridas na vida e pela vida, as transformações tecno-científicas tendem a diluir-se na concretização de projectos milenares, escapando à perspectiva simplista que as assume como extensões prostéticas. O sonho ocidental de superação da falência do corpo é, aliás, transposto para a concepção tecnológica de um futuro em navegação constante: “We in the West confront the close of the second Christian millennium much as we began it, in devout anticipation of doom and deliverance, only now our medieval expectations assume a more modern, technological expression” (Noble, 1999, p. 3). Afastando-se de uma estanque delimitação entre a racionalidade e a esfera de acção do sagrado, David Noble, em *The Religion of Technology*, atesta uma co-evolução da religião e da ciência, entrelaçada sobre os princípios fundadores da cultura: a recuperação de um estado de pureza primário, anterior à expulsão do Paraíso, e a obtenção da perfeição espiritual profetizada pelos teólogos da Idade Média estariam no cerne dos maiores empreendimentos científicos e tecnológicos do Ocidente. No entanto, nem só de coincidências históricas e de prevalência das figuras culturais é feito o percurso de afirmação do progresso tecnológico: está em causa, sobretudo, uma imersão da medialidade no real, que se traduz na estruturação reticular de um espaço de controlo poderoso - o ciberespaço.

Assumindo que o real surge apenas no momento de preparação cultural para ser trabalhado especulativamente, Jean Baudrillard destrinça uma delimitação do virtual particularmente relevante: através das novas tecnologias, surge “a impressão de que, a partir de então, ele marca a eliminação desse real” (Baudrillard, 2001, p. 37). Por outras palavras, o virtual passa a constituir-se como *hiper-real*, uma vez que as técnicas de mediação do mundo se consagram como operadores performativos. Ora, a construção de uma divisão entre real e virtual “foi preparada pela metafísica e a teologia” ocidentais, tal como José Bragança de Miranda salienta nos múltiplos textos que assina sobre a distinção entre controlo e virtual (Miranda, 1997, p.1). A existir uma epifania moderna, a velocidade electrónica consagrar-se-ia como diluição metafórica de um espaço escondido. Como tal, enquanto projecto cimentado nas matrizes da cultura, parece necessário solidificar a análise deste emparelhamento a partir de dois pontos: em primeiro lugar, no que às marcas culturais diz respeito e, posteriormente, na desconstrução das lógicas que regem o funcionamento do ciberespaço.

Bragança de Miranda relega ao esquema grego *dynamis/energeia* o papel de orientação fundadora da progressiva tecnologização do Ocidente (Miranda, 1997, p.1). Por constituir um modelo de realização, *dynamis/energeia* articula os processos de actualização e potencialidade,



permitindo ao virtual “hierarquizar as possibilidades realizáveis” de acordo com uma lógica de finalidade (Miranda, 1997, pp. 2-3). Sob essa modulação binária estabelecida entre concretização e potencialidade, é construído o dogma da divisão cuja verdadeira linguagem viria ao mundo com a Informática. Nas palavras do autor,

Este processo era ambivalente: por um lado, levava à separação entre ideal e material, entre presente e ausente, ou seja, realizando ora um, ora outro; por outro lado, virtualmente estes elementos mantinham-se tensionalmente ligados. A técnica funcionava como auxiliar do processo de realização.

Tal como se viria a confirmar na Idade Média, o espaço do virtual constrói-se no seio de uma separação originária, que, em certa medida, mantém um espaço de unificação potencial: o real é separado do virtual, sendo-lhe contíguo enquanto possibilidade outra. Em *The Pearly Gates of Cyberspace*, Margaret Wertheim esclarece que, na época medieval, o corpo foi pensado como instância necessariamente separada da alma, concebendo-se a unificação apenas como potencialidade virtuosa no *pós-vida*: “Only through unification of body and soul, said the great thirteenth-century theologian Thomas Aquinas, could man fully return to the state of grace in which he was conceived by the Creator of all things” (Wertheim, 2000, p. 45). A partir daqui, a separação entre possibilidade e realização é transformada pelo amplo reconhecimento da transcendência de Deus, que opera e ordena a divisão e a ulterior unificação dos termos. Nesse sentido, a vivência ascética num patamar virtual da experiência mais não é do que um percurso rumo à virtuosidade do sujeito, que se encontra em crescendo metafórico dentro do casulo da alma. Para Aarão de Lacerda, a experiência religiosa, no cristianismo, traduz-se pela “atitude antropática mais pura: ela esforça-se por se desprender cada vez mais do efêmero para alcançar a eternidade; e se não se desagrilhoou completamente da vida material, contudo, é a que mais procura ultrapassar os limites da existência terrena para se projectar no mundo altíssimo das idealidades (Lacerda, 1998, p. 37). Essa atitude antropática exprime uma aspiração à ascese, pintando-se no projecto de superação da carne, que reflecte a delimitação de uma subjectividade incompleta: o sujeito estabelece-se num patamar terreno cujo principal destino é a libertação daquilo que se encontra virtualmente escondido. Como já vimos, “é pela alma que o crente ascende à eternidade, desprendendo-se do temporário pela agonia, atingindo a alegria pura, longe do gozo perecível e maculado da terra, tão preso aos sentidos, à materialidade do finito” (Lacerda, 1998, p. 38). A virtuosidade da alma é, então, reconhecida nessa potencialidade infundável de um trajecto que resurge sempre: o percurso rumo à contemplação da verdade, tal como surge em Agostinho, finda no momento de chegada à última morada, onde se dá o encontro com Deus. Até lá, o ser humano cinge-se a uma subjectividade

incompleta, quanto mais não seja pela permanência temporária de um corpo cuja natureza é amplamente distinta da sua verdadeira essência.

Por oposição, o espaço virtual, historicamente atribuído a uma dimensão potencial da vida, é, na contemporaneidade, lugar da actualização das possibilidades técnicas. Com a imersão da medialidade no espaço da acção humana, surge aquilo que, nos textos de José Bragança de Miranda, sobressai enquanto preocupação fundamental: a confusão entre “espaço de controlo” e virtual. Na oposição originária, o virtual correspondia ao espaço do velado, subsistindo como imaginário: “Com as tecnologias da informação a técnica determina a realização dentro de processos de controlo abrangentes e automáticos. Ao mesmo tempo o imaginário torna-se efectivo enquanto virtual, abolindo a distinção entre real e imaginário” (Miranda, 2001, p. 34), relegando-se a virtualidade a um novo espaço de actuação humana, transformado sob o prisma da actualização permanente e caracterizado pela imersão do imaginário no real. A experiência do incorpóreo traduzir-se-á, nesta perspectiva, numa validação da potencialidade enquanto realização iminente, como devir conhecido num espaço de controlo flagrante.

No entanto, parece, acima de tudo, pouco prudente considerar a existência de um espaço sem fraquezas, concebido a partir do pressuposto de que a consciência humana sobreviverá como único reduto da espécie. Aliás, não será ingénua a atitude que perspectiva um futuro dentro ou a partir da redoma da inteligência humana? Tradição iluminista à parte, Ray Kurzweil considera que o progresso computacional é uma questão de sobrevivência e que, por isso, a inteligência manietta o curso natural do *cosmos*: “the fate of the universe is a decision yet to be made, one which we will intelligently consider when the time is right” (Kurzweil, 1999, p. 260). Kurzweil é um desses pensadores que não reconhece qualquer aura mística no desenvolvimento da inteligência maquínica: “Now the soul is itself becoming a complex machine, which contradicts its mystical simplicity” (p. 58). O espaço do progresso tecnológico, para a maior parte dos entusiastas do ciberespaço, é lugar de fantasia desligada de espiritualização, implicando apenas um vasto conhecimento científico. Por oposição, segundo Michael Benedikt<sup>5</sup>, o ciberespaço, tal como o lugar paradisíaco profetizado na Bíblia, é pautado pela valorização do conhecimento (apud Wertheim, 2000, p. 258): “While Benedikt sees the New Jerusalem as a Christian prevision of cyberspace, reciprocally he suggests that cyberspace could be a digital version of the Heavenly City” (Wertheim, 2000, p. 258). Tudo isto leva a crer que, independentemente da oposição erigida culturalmente entre religião e ciência, vigora um panorama cujas figuras determinam, processual e contextualmente, a construção de

---

<sup>5</sup> Michael Benedikt foi galardoado com o Hal Box Chair, em Urbanismo, pela The University of Texas at Austin, em 2004. Publicou a obra *Cyberspace: First Steps* (MIT Press), onde destaca alguns aspectos sobre o funcionamento do ciberespaço e sua construção.

engenhos que tentam levar às últimas consequências alguns dos maiores empreendimentos espirituais. A estrutura reticular do ciberespaço, a sua diluição nas múltiplas potencialidades - agora realizáveis e concretas - e a transformação da medialidade num espaço de acção relevam a contemporaneidade de uma espacialidade de controlo, que, em certa medida, poderá ser concebida como “actualização do devir”. Recorramos de novo às palavras de Bragança de Miranda, que apontam para o facto de a tecnologia surgir “como língua pura e geral, capaz de traduzir todos os aspectos do mundo em informação” (Miranda, 2001, p. 31). Se, por um lado, a técnica tende a reproduzir fantasias historicamente vinculadas à cultura, por outro, potencia uma demolição interna do controlo como espaço de dominação: “ou o virtual é uma intensificação do potencial que suportava a realização, ou é uma forma de o menorizar, aligeirando a experiência da grande maquinaria da dominação” (p. 35).

Se a própria experiência humana é desvinculada do seu suporte matérico, então o ciberespaço acolhe mais uma dimensão virtualizável, mais uma potencialidade que, em si mesma, passa a figurar na fractura entre imaginário e real. Margaret Wertheim refere que, na eventualidade do sistema quebrar, todos os sujeitos continuariam a existir como ficheiros em *backup*, o que, segundo a autora, designa um dos piores destinos possíveis para a Humanidade (Wertheim, 2000, p. 265). Para além disso, a concepção de um futuro distante em que será possível fazer *download* da consciência num computador oblitera o facto de a mente se consubstanciar num fenómeno dinâmico: “The human mind is quintessentially a dynamic phenomena, and it seems absurd to suggest that you could capture it “all” at any one moment” (p. 267). A insistência na apreensão tecnológica da consciência põe de parte o pressuposto teológico de que a alma é concebida em devir. Mesmo que se pretenda esfumar o panorama religioso que enforma alguns destes projectos, também surgirá como absurda a valorização de uma unidade estanque como modelo da existência singular: o “eu” capturado nesse momento de *download* para o ciberespaço diferirá se se adiar o projecto de transmutação de suporte para a semana a seguir. A questão torna-se ainda mais problemática quando o domínio da Inteligência Artificial é exposto como reprodução imaculada do modelo de perfeição ocidental: “The same mentality was also abundantly evident in the masculine domain of Artificial Intelligence, where it was simply assumed that the immortal mind was male” (Noble, 1999, p. 226). Assim, resta-nos assumir que o empreendimento filosófico que apresenta o ciberespaço como a única alternativa desejável para o futuro do ser humano se aproxima de um atestado figuradamente marcado pelas pegadas do Ocidente: entre o devir e a cristalização, sobrevive um fantasma que insiste no carácter desejável do Pai - esse ser que habita os céus e as redes.

## Nota conclusiva

Do alto da profecia, José Tolentino Mendonça presenteia-nos a nós, leitores e contemporâneos da sua obra, com palavras mais do que literariamente aprazíveis. Para além de *Umbral*, o poema *A tenda nómada* inscreve-se no conjunto de reflexões que este ensaio pretende circunscrever: “nunca saberemos se o corpo é a tenda/ou o nómada que numa despedida/sem aceno a abandona” (2017, p. 55). Aliadas aos textos de Margaret Wertheim e David Noble, as palavras de Tolentino indicam-nos a subsistência de um corpo que é subterfúgio ou abrigo de qualquer outra entidade fugidia. O aceno de despedida do corpo poderá corresponder à superação da carne prometida pela teologia ou à inevitável falência do corpóreo, que se esgota e perece. Tudo isto nos leva a contestar a visão dogmática de que a ciência sobrevive para lá da inocente visão religiosa que, na perspectiva de senso comum, a reprimiu. Como vimos, Noble afirma categoricamente que não existe uma sucessão progressiva na apresentação das verdades religiosas e, depois, científicas: “For modern technology and modern faith are neither complements nor opposites, nor do they represent succeeding stages of human development. They are merged” (Noble, 1999, p. 4). É, sobretudo, na mescla de empreendimentos ocidentais que se encontra o cerne de todo e qualquer projecto de valorização do incorpóreo, assente sobre o dualismo fundador que se propagará, ao longo do séculos, na escatologia cristã.

As propriedades do ciberespaço renovam a esperança numa liberdade milenar, associada ao desprendimento da essência face à matéria. Noble cita Charles Babbage na referência à construção de um espaço de ascese: “A real soul, just as the first father of computers, Charles Babbage, imagined our “futuro state”: “unclogged by the dull corporeal load of matter which...claims the ardent spirit to its unkindred clay”” (Babbage apud Noble, 1999, p. 171). Essa obstrução da experiência pela matéria é o ponto de partida para a invenção do computador, que, no texto *The Age of Spiritual Machines* (1999), Kurzweil reporta a 2020 como o ano em que a máquina superará a inteligência humana. Inscrevendo-se na lógica da previsão como profecia, Kurzweil assume o entusiasmo face à tecnologização enquanto reflexo de uma elevação à onipotência divina: “The emergence of machine intelligence that exceeds human intelligence in all of its broad diversity is inevitable. But we still have the power to shape our future technology, and our future lives” (p. 253). Por considerar que o ser humano continuará a decidir depois de mudar os seus paradigmas de existência, o autor ignora um aspecto relevante: como Bragança de Miranda nota, o virtual faz implodir o *logos* ocidental por dentro, ruindo, assim, o espaço do imaginário que envolvia a esfera da potencialidade (2001). Chegando o momento de transportar a mente para o virtual, esse processo

de implosão agudizar-se-á numa experiência de consumação dogmática das lógicas ocidentais, onde o poder de decisão sobre a vida, por consequência, também se alterará profundamente.

### **Referências Bibliográficas**

Agostinho. (2010). *Da Grandeza da Alma*. Large Books.

Baudrillard, J. (2001). *Senhas*. Rio de Janeiro: Difel.

Benjamin, W. (2015). *Calle de Sentido Único*. Espanha: Ediciones Akal.

Derrida, J. (2013). *Dar a Morte* (F. Bernardo, Trad.). Coimbra: Palimage. (Obra originalmente publicada em 1999).

Kurzweil, R. (1999). *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. Penguin Books.

Lacerda, A. (1998). *O Fenómeno Religioso e a Simbólica*. Lisboa: Guimarães Editores (Obra publicada originalmente em 1924).

Lourenço, F. (2016). *Bíblia: Volume I*. Quetzal.

Liotard, J. (1989). Se Pudermos Pensar sem Corpo. In Jean-François Lyotard, *O Inumano: Considerações sobre o Tempo*. (pp.17-31). Editorial Estampa.

Mendonça, J. (2014). *A Leitura Infinita: A Bíblia e a sua interpretação*. Paulinas Editora.

Mendonça, J. (2017). Umbral. In José Tolentino Mendonça, *Teoria da Fronteira* (p. 50). Porto Editora.

Mendonça, J. (2017). A tenda nómada. In José Tolentino Mendonça, *Teoria da Fronteira* (p. 55). Porto Editora.

Miranda, J. (2001). Controlo e Paixão. *Caleidoscópio: Revista de Comunicação e Cultura*. 1, 31-41.

Miranda, J. (1997). *O Controlo do Virtual*. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/miranda-controlo.pdf>

Noble, D. (1999). *The religion of technology: the divinity of man and the spirit of invention*. Penguin Books.

Ricoeur, P. (1997). Tempo da Alma e Tempo do Mundo. In Paul Ricoeur, *Tempo e Narrativa - Tomo III* (R. Ferreira, Trad.). São Paulo: Papyrus Editora. (Obra originalmente publicada em 1985).

Wertheim, M. (2000). *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*. Nova Iorque: Norton & Company.