Pensar-Revista Eletrônica da FAJE
v.10 n.1 (2019): 23-46

O transhumanismo e a questão de Deus*

The transhumanism and the question of God

Rafael Leopoldo **

Resumo

O presente artigo tem como base a antropologia filosófica de Henrique Lima Vaz. Com a antropologia de Vaz podemos compreender as relações fundamentais do ser humano na sua objetividade, intersubjetividade e transcendência. Contudo, analisamos tão-somente a transcendência no regime mental moderno ou pós-moderno. Neste regime, por sua vez, a questão do transhumanismo evoca a questão de Deus e se mostra como um sintoma do nosso próprio tempo que deve ser pensado filosoficamente.

Palavras-chave: sociedade disciplinar; sociedade de controle; biopoder; transhumanismo.

Abstract

This article is based on the philosophical anthropology of Henrique Lima Vaz. With Vaz's anthropology we can understand the fundamental relations

* Artigo recebido em 17/04/2019 e aprovado para publicação em 31/05/2019.
** Mestrando em Filosofia na FAJE.

of the human being in his objectivity, intersubjectivity and transcendence. However, we only analyze transcendence in the modern or postmodern mental regime. In this regime, in turn, the question of transhumanism evokes the question of God and shows itself as a symptom of our own time that must be thought philosophically.

Keywords: disciplinary society; control society; biopower; transhumanism.

"No dia seguinte ninguém morreu"

José Saramago

O transhumanismo e a questão de Deus

Quando pensamos a *antropologia filosófica* encontramos um atributo fundamental desta área que é a tentativa de caracterização do ser humano. Esta, talvez, seja a característica mais pungente da antropologia filosófica e a mais difícil, pois se trata de definir o humano e estabelecer distinções como, por exemplo, a distinção produzida pela vulgata ocidental heideggeriana entre a Natureza (que abarca os objetos das ciências naturais) e o Mundo[1] (que abarca o modo *existencial* do *Dasein*). A diferenciação que ocorre quando se valoriza demasiadamente o polo Mundo torna a Natureza e toda a esfera do não humano como um espaço desprovido de sentido, como um espaço de utensílios e recursos a serem utilizados por daqueles que possuem o passaporte para habitar a esfera do Mundo com seus muros demarcadores de territórios e suas armas de objetificação da alteridade.

Diante dessa problemática – a caracterização do humano – adentramos no esforço filosófico do pensador Henrique Lima Vaz. Na sua *Antropologia Filosófica,* volume II, Vaz nos propõe apresentar as relações fundamentais do ser humano. Assim, defrontamo-nos com as categorias de objetividade, intersubjetividade e transcendência. Todavia, quando pensamos o transhumanismo e a questão de Deus, é tão-somente esta última categoria que nos é conveniente. Desta maneira, um dado

[1] A respeito desta distinção é necessário lembrar o filósofo Henrique Lima Vaz (2016) quando afirma que esta separação é recente no nosso vocabulário filosófico e que "recebeu um estatuto *crítico* em Kant, ela fixou-se em sua significação atual a partir das análises de E. Husserl e M. Heidegger, passando então *mundo* a ser empregado como noção fenomenológica e natureza como noção científica" (p. 24). Daí que Vaz passa a trabalhar com o sentido de *objetividade* (da natureza) enquanto uma categoria antropológica, pois começa a compreender a *relação de objetividade* segundo a qual o homem se comporta em face do mundo. Este comportamento humano, por sua vez, é, especialmente, a atividade humana na sua postura *científico-técnica*. Assim, caracterizamos esta linha científico-técnica da modernidade muito próxima de uma vontade tecnocratizante e de um verdadeiro tecno-otimismo quando pensamos o transhumanismo, ou ainda, o pós-humano.

fundamental desta reflexão é repensar a categoria de transcendência à luz das questões que o transhumanismo e o pós-humano nos colocam.

Não obstante, pensar a categoria de transcendência nos exige, igualmente, refletirmos sobre o próprio regime mental moderno que torna tão-somente possível uma relação de transcendência horizontal, ou seja, no plano da imanência. Diante do regime mental moderno onde a transcendência vertical não é compreendida como legítima é que, ademais, a temática da antropotecnologia se torna ainda mais forte, posto que encontramos todo um esforço da criação do homem pelo próprio homem. Neste esforço antropotécnico, é necessário lembrar elementos como a sociedade disciplinar, a sociedade de controle, o biopoder e sua relação estatal e empresarial. Todos esses elementos têm uma relação com uma vontade de produção e adestramento do humano que se mostram constantes na história.

Por sua vez, quando pensamos a atualidade, não estamos mais dentro da cinza sociedade disciplinar, mas, sobretudo, nas ondulações da sociedade de controle, nas mãos do Biopoder empresarial que se mescla com o transhumanismo e todo um tecno-otimismo na busca de uma melhoria do ser humano. Esta melhoria na esfera do transhumano e do pós-humano abarca, principalmente, três recusas: 1) a doença; 2) a velhice; 3) e a morte. Todas estas recusas devem ser trabalhadas de forma bastaste específica e, principalmente, a última recusa, uma vez que ela evoca os elementos da própria transcendência.

Pensar a morte é refletir sobre a transcendência no solo espiritual moderno/pós-moderno, isto é, no *solo espiritual niilista*. É neste terreno que a morte deve ser pensada como um duplo, ou ainda, como um paradoxo: ela é a que retira o sentido da vida e, ao mesmo tempo, é ela que dá o sentido a nossa vida. Daí o adágio de que não há amor de viver sem desespero de viver. A morte, ademais, transforma-se naquele *absolutamente outro* da própria experiência mística. Desta maneira, até mesmo a morte poderia ser produtora de sentido. Entretanto, no transhumanismo, em última instância, há uma tentativa de assassinato da morte, o que não deixa de ter suas consequências. De forma irônica, é diante dessa *segunda morte de Deus*[2], isto é, quando a morte como produtora de significado é morta é que o transhumano parece surgir neste deserto da significação como algo novo. O transhumanismo e o pós-humano parecem evocar a construção de um *corpo ciber-glorioso* surgido primeiramente na *terræ sanctæ californiana*. Porém, da mesma forma que o Jesus ressuscitado não era reconhecido imediatamente provocando um verdadeiro *gender trouble* parece que ainda não reconhecemos este novo

[2] Compreendemos a primeira morte de Deus, sobretudo, com o diagnóstico de Friedrich Nietzsche (2012) e a segunda com o transhumanismo (ver, por exemplo, Ferry, 2018). A primeira morte de Deus perpassa a história da metafísica do ser até a metafísica da subjetividade. A segunda morte de Deus perpassa o esforço tecnológico para o assassinato da morte. A morte da morte culminaria na perda da produção de significado no solo espiritual niilista que toma a sua produção de sentido, sobretudo, deste completamente outro e indizível que é a morte.

corpo glorioso no Reino dos ciber-ressuscitados e em suas possibilidades de novas significações pós-humanas.

Michel Foucault e a toupeira

Michel Foucault em seu livro *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões* faz uma genealogia do indivíduo moderno enquanto sujeito assujeitado. Tem-se nesta obra, também, uma análise das *sociedades disciplinares* e ensejos para o que o filósofo, Gilles Deleuze, depois veio a chamar de *sociedade de controle.*

Na obra *Vigiar e Punir* há toda uma análise dos ambientes cinza: as fábricas, os hospitais, os hospícios, as escolas etc.. Foucault compreendeu que a sociedade disciplinar era formada por esses arquipélagos carcerários ou, ainda, para utilizarmos uma imagem deleuziana poderíamos dizer que esses ambientes são uma variedade de *buracos de toupeiras*. Nesses lugares fechados encontramos o que Foucault vai denominar como disciplina e, além disso, todo um processo de docilização dos corpos emudecidos.

É uma nova forma de poder que é operado no sujeito, um micropoder que vai adentrar nos detalhes, em cada parte do indivíduo. Do corpo dócil, não mais somente uma submissão, mas, também, todo um aperfeiçoamento e a produção de uma utilidade. Os corpos dóceis são adestrados. Todavia, o que nos interessa neste momento não é salientar as diversas *formas de um bom adestramento* (Foucault, 2009), ou ainda, as *regras para o parque humano* (Sloterdijk, 2000), mas, sim, enfatizar o sonho do filósofo e jurista Jeremy Bentham. O sonho de uma arquitetura que poderia produzir uma total vigilância. A esta vigilância totalizante o autor deu o nome de *panóptico*.

O panóptico pode ser definido levando em conta a etimologia da palavra como um "olho que tudo vê". Ele é um projeto arquitetônico, primeiramente pensado para uma prisão. Neste projeto haveria uma torre central que poderia ver os presos em cada uma de suas celas, porém, os presos não veriam quem poderia estar vigiando-os. Deste modo, geraria um sentimento de constante vigilância, de uma vigilância ininterrupta. Se quando havia os presos nas antigas masmorras o intuito era trancar, privar de luz e visibilidade, agora, com o panoptismo a ideia é trancar, dar luz e gerar visibilidade, sendo que *"a visibilidade é uma armadilha"*[3] (Foucault, 2009, p. 190. Itálico nosso). A visibilidade é uma armadilha porque quanto maior o campo de visibilidade do prisioneiro maior seria o saber e o poder

[3] É interessante notar que, se antes havia a necessidade de um *vigia* na arquitetura panóptica, todavia pensarmos a internet diante das novas tecnologias, das redes sociais, é o próprio indivíduo que *produz* a sua visibilidade. Nesse sentido, é necessário entender toda a crítica do jornalista e ativista Julian Assange (2013) a respeito da *militarização do ciberespaço,* onde a internet, que deveria ser um *espaço civil* se torna um *espaço militarizado* devido à constante interceptação das mensagens pelas organizações militares. Daí que o excesso de visibilidade na própria internet se transforma, também, nessa armadilha militarizada.

sobre aquele corpo. Abaixo encontramos um exemplo de um desenho arquitetônico de forma panóptica feita pelo arquiteto Willey Reveley:

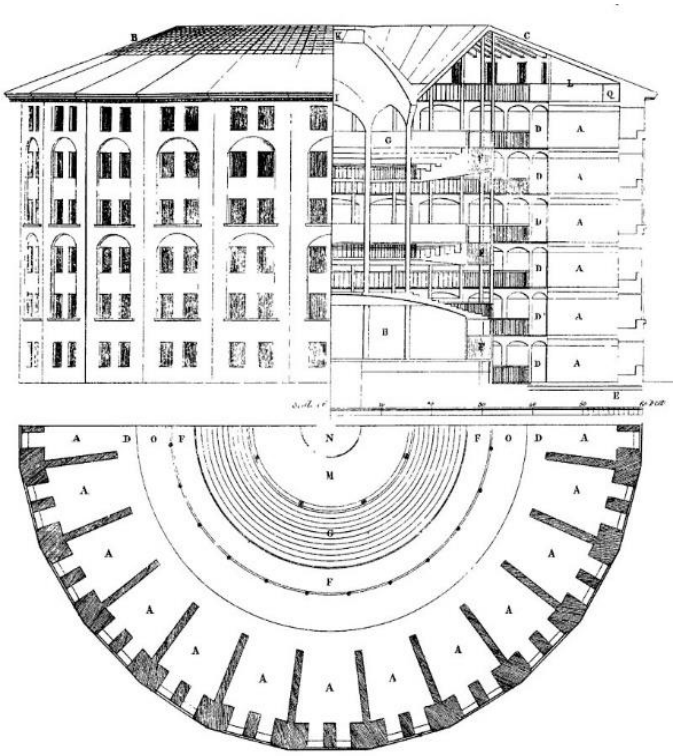

Figura I: Projeto arquitetônico de forma panóptica de Willey Reveley. O projeto panóptico será o grande imaginário da vigilância. Este projeto será decalcado em tantos outros lugares e tomará outras formas.

Diante deste desenho é necessário afirmar que o panoptismo não é somente uma *estrutura física,* mas uma *tecnologia de poder*, um *dispositivo de vigilância* que induz a um estado de permanente de visibilidade. Desta forma, o panoptismo entendido como uma tecnologia poderia colonizar outros ambientes, ser decalcado em outros espaços. O panoptismo como um princípio é ramificável e flexível e esta compreensão do panóptico já encontramos nas cartas de Bentham (cartas 19, 20 e 21), ou seja, a mesma estrutura panóptica (o princípio da inspeção) poderia ser utilizado em diversos outros âmbitos.

Jacques-Alain Miller (2008) aponta que os dois princípios fundamentais da construção panóptica são "posição central da vigilância e sua invisibilidade" (p. 90). A respeito do primeiro ponto, a posição circular é a mais econômica, economia com relação ao pessoal, pois com a arquitetura central é possível utilizar somente um inspetor. A respeito do segundo ponto aí se mostra a característica mais astuciosa do dispositivo de vigilância que é *ver sem ser visto*. O olhar do inspetor (existente ou não) tem uma aparente onipresença. Se seguirmos os passos não só de Foucault, mas da análise de Miller chegamos à conclusão de que este olhar é uma imitação de Deus. Quando refletimos sobre a pintura "Alegoria Sacra", de

Jan Provost, podemos compreender a extensão do olhar de Deus e Seu poder onividente. De tal modo, que o panóptico é a produção de um *Deus artificial.* Na atualidade este olhar se aproxima especialmente da gravação ininterrupta dos Drones (ver, por exemplo, Chamayou, 2015; Leopoldo, 2016), para uma atualização tétrica da pintura de Provost deveríamos trocar os olhos de Deus por dois Drones sem cílios e sem pálpebras.

Figura II: "Alegoria Sacra", de Jan Provost. Ao ativarmos a pintura de Provost, o intuito é apontar que o ideal do "olhar que tudo vê" não é exatamente um ideal moderno. Colocarmos a importância de pensar estes olhos como Drones que nunca piscam. De pensar estes olhos como uma tecnologia de vigilância 24/7.

Gilles Deleuze e a serpente

Gilles Deleuze, em 1987, numa palestra sobre o ato de criação, já começa a desenvolver a ideia de uma *sociedade de controle,* mas é em um pequeno texto de 1990 intitulado *Post-scriptum sobre as sociedades de controle* que encontramos o tema elaborado de forma mais precisa. Encontramos, novamente, a questão do controle numa entrevista com o filósofo italiano Toni Negri, mas não há um acréscimo considerável ao que

foi desenvolvido anteriormente. Deleuze aponta que Foucault, ao analisar as *sociedades disciplinares,* já havia compreendido que esta sociedade é a que estamos deixando para trás, assim, estaríamos entrando na sociedade do controle. Não mais a toupeira e o seu confinamento, a toupeira e seu espaço moldado, mas a serpente ao ar livre com o seu rastejar ondulatório, sua modulação corporal.

Por mais que Deleuze aponte que todos os ambientes disciplinares estão em crise, a família, a escola, a prisão, os hospitais etc., pensamos que estaríamos *in medio* a essas duas sociedades. Estaríamos junto ao "resto" de uma gama de rudimento disciplinares. Assim, é possível vermos elementos da sociedade disciplinar e da sociedade de controle, vermos a toupeira foucaultiana e a serpente deleuziana. Este estado de estar *no meio de* talvez continue por um bom tempo, posto que várias instituições tipicamente disciplinares parecem endurecer mais a disciplina do que desenvolver o controle como, por exemplo, as prisões que ficam cada vez mais cheias e com suas linhas duras (pensamos principalmente, neste momento, a situação prisional brasileira e norte-americana). Deveríamos salientar também que há uma gama de governos e políticos que se sustentam de arcaísmos. Daí que se torna necessário fazermos uma distinção conceitual dessas duas formas de sociedades, posto que com elas compreendemos determinadas técnicas sociais para a fabricação de sujeitos, isto é, antropotécnicas.

As sociedades de disciplinares poderiam ser situadas em um período que percorreria o século 18 até a Segunda Guerra Mundial, sendo que os anos da segunda metade do século 20 estariam marcados pela ascensão do controle. A nossa posição, por sua vez, é de que, no século 21, estamos num monstruoso híbrido de: disciplina, biopoder e controle. Todos esses elementos, hoje, são vinculados a um verdadeiro *tecno-otimismo pastoral,* a uma verdadeira *tecnociência fáustica* da *big Science*[4] e a uma produção de um *mass media* espetacularizador. De qualquer forma, hoje não mais haveria tão-somente a disciplina nos lugares fechados, agora encontraríamos o controle a céu aberto.

Deleuze, no seu *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, nos dá a imagem de uma rodovia para a distinção da disciplina com relação ao controle. Uma autoestrada é uma figura apropriada, porque nos evoca a imagem de dirigir um carro velozmente, de estar a céu aberto, mas somos controlados pelo *limite* da velocidade. Nas entrelinhas do horizonte desta *highway* encontramos o controle*.* Desta maneira, para Deleuze, as pessoas rodariam "livremente" e estariam perfeitamente "controladas". Poderíamos acrescentar outros lugares de um contínuo controle como, por exemplo, a

[4] Lembremos que a *big science* sempre mistura o investimento governamental e as indústrias privadas. Neste sentido, é necessário recordar alguns projetos como a viagem à Lua, a Guerra nas Estrelas, o Projeto Manhattan e, ademais, o Projeto Genoma Humano. Desta forma, há toda uma relação promíscua entre o governo, as corporações e os laboratórios que podemos caracterizar, no mínimo, como portadores de uma *tecnofilia à Pollyanna,* de um extropismo tolo de um eterno *happy and* que se transforma numa espécie de vetor da modernidade. Elton Ribeiro (2012) cita todos esses projetos numa reflexão interessante sobre filosofia, tecnologia e ética (responsabilidade).

rua, as praças e, em geral, a maioria dos ambientes públicos são ornamentados por equipamentos de vigilância. Entretanto, para além destas imagens existe uma variedade de elementos que distingue a sociedade disciplinar da sociedade de controle. Assim, para o nosso intuito, o dado principal é que a primeira funciona por *moldes* e a segunda por *modulações* e, desta distinção que colocamos aqui como primária, seguem-se outras informações importantes para a nossa análise diferencial.

Deleuze compreende os confinamentos da sociedade disciplinar como moldes, as moldagens exigem um modelo fixo que poderia ser aplicado às diversas formas sociais. A sociedade de controle, por sua vez, é marcada pela modulação, pela onda, pela imagem do *surf*, pois não há um limite definido. Na primeira sociedade, o indivíduo estaria em uma *quitação aparente* e na segunda sociedade na *moratória ilimitada*. Ou seja, no primeiro caso o indivíduo estaria sempre quitando a sua dívida entre várias estruturas de confinamento e no segundo caso a dívida seria impagável, posto que o indivíduo estaria sempre enredado em uma espécie de formação permanente, o indivíduo teria que estar sempre se modulando. O filósofo francês afirma que "nas sociedades de controle nunca se termina nada, a empresa, a formação, o serviço sendo os estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação, como que de um *deformador universal*" (Deleuze, 1992, pp. 225-226. Itálico nosso).

Outro elemento que decorre da distinção feita entre o molde e a modulação é que na sociedade disciplinar os indivíduos seriam de fato indivisíveis (a marca central é a *assinatura* e a *matrícula*) e na sociedade de controle eles seriam divisíveis (a marca central é a *cifra,* a *senha,* o *número*). A assinatura indicaria um indivíduo e sua matrícula a posição na massa, tem-se o par massa-indivíduo. Na sociedade de controle, a cifra é uma senha que marca o acesso ou não à informação. Os indivíduos são agora "dividuais", porque o código intransferível marca o seu lugar e o não-lugar. As massas, por sua vez, tornam-se amostras, dados, mercados, números etc., e tais dados têm que ser analisados, rastreados para que possam ser compreendidos.

Diante desta análise, podemos entender a forma do pensamento de Deleuze, que antevê toda uma gama de tecnologia que tem o indivíduo como código digital dentro de uma variedade de amostras. Essa sofisticação do molde para os indivíduos dividuais é o que mais caracteriza a sociedade de controle, não só em 1990, mas, também, na atualidade hiperconectada, interconectada e reticular. Trata-se de um lamento comum da atualidade quando as pessoas dizem "somos apenas números"*;* o que implica que os indivíduos são determinados padrões de comportamento e, ademais, que a subjetividade não é levada como um elemento realmente relevante.

Rogério da Costa em um artigo chamado *Sociedade de controle* afirma que: "Na sociedade de controle, estaríamos passando das estratégias de interceptação de mensagens ao rastreamento de padrões de comportamento" (Costa, 2004, p.35). Não mais somente a interceptação

da informação, a interceptação de uma mensagem; o rastreamento de padrões de comportamento, todavia. Trata-se de criar um *perfil* do usuário por meio de padrões de procedimentos à *Good kill* se pensarmos a experiência fílmica, de Andrew Niccol (para uma análise do filme e da utilização dos drones ver Leopoldo, 2016a).

Diante deste perfil seria necessário evocarmos o filósofo Didier Bigo (2008) que tem uma pesquisa importante em torno do conceito de *banoptismo*. A ideia central é que se cria um perfil e então determina a mobilidade de determinados sujeitos. Agora, trata-se de *banir* (sistema banóptico) e depois *vigiar* (sistema panóptico) os corpos em prol da formação de uma determinada forma humana (ver, ademais, Bigo, 2008; Bauman, 2014; Leopoldo, 2016c).

Biopoder: estatal e empresarial

Com o conceito de disciplina temos um aporte teórico para a análise dos ambientes fechados, dos ambientes cinza, dos arquipélagos carcerários. Trata-se de pensar a família, a escola, o exercício, as fábricas etc.. Com o conceito de controle, este ambiente parece alargar para os espaços abertos. Assim, compreendemos uma sociedade em modulações, o sujeito cada vez mais *acelerado*[5] diante da dinâmica do neoliberalismo normalizador por via da axiomática capitalista e da própria velocidade numa época pós-literária, ou seja, pós-humanista.

Não obstante, uma real ampliação dessas tecnologias do poder se dá com a compreensão de uma tecnologia social específica chamada *biopoder*. Com o conceito de biopoder, não há mais uma análise tão-só de um indivíduo no *monótono chão da fábrica* ou mesmo na *acelerada highway do controle*, mas, agora, trata-se de uma análise de toda a *população*, uma análise da *βioς*, uma análise das *biopolíticas estatais* e das *biopolíticas empresariais* e os processos de *governamentalidade* e *medicamentalidade*. O biopoder, em última instância, tem como objetivo organizar a vida num plano coletivo, enquadrando-a num formato pré-posto como normal. Diante desses três vetores conceituais (disciplina, biopoder e controle) é viável ainda uma maior precisão do entrelaçamento desses elementos.

A tecnologia disciplinar e a tecnologia biopolítica estão, praticamente, em um mesmo momento histórico[6], trata-se de um registro diferente, todavia. Poderíamos dizer que a tecnologia disciplinar está no nível micro (o homem compreendido enquanto corpo) e a biopolítica no macro (o

[5] Neste momento, pensamos esta aceleração do tempo como um dado da nossa época, mas também na filosofia do *aceleracionismo*, que tenta levar às últimas consequências essa tendência, no intuito de uma superação do capitalismo por dentro de sua própria maquinaria (sobre o aceleracionismo, ver, sobretudo, as elaborações de Srnicek e Williams, 2015; Neto, 2015 e 2016).

[6] Na análise de Foucault há uma junção da tecnologia disciplinar e da tecnologia biopolítica após o início do século 19 – esta junção se dá com a temática da *sexualidade,* o sexo seria o campo que envolveria tanto o corpo individual quanto a espécie –, mas, também, é necessário enfatizar que esta mescla de tecnologias é que caracterizaria a nossa época atual.

homem compreendido enquanto espécie). Se a primeira forma de poder trabalha com uma individualização (via anátomo-política), a segunda forma de poder trabalha com uma massificação (via biopolítica). Estes dois poderes – controle do corpo e controle da espécie – se mesclam, sobretudo, com a questão da sexualidade que abarca tanto o indivíduo quanto a população. Assim, uma primeira aproximação do conceito de biopoder deve compreender esta interseção de tecnologias na sexualidade.

Quando a função do Estado muda, isto é, quando o Estado passa a se preocupar com a população para o seu proveito próprio à política se transmuta para uma biopolítica. O biopoder, então, se trata, de uma nova forma de racionalidade política, não mais a compreensão dos homens como sujeitos de direito e de deveres, mas, principalmente, a compreensão dos homens como componentes para a funcionalidade do Estado. Esta funcionalidade é, por sua vez, organizada pelo aparelho administrativo. É neste momento que podemos introduzir a questão da sexualidade e, tangencialmente, a crítica de Foucault a hipótese repressiva da mesma.

Assim, é necessário afirmar que o dispositivo da sexualidade não produziu uma repressão da sexualidade, mas opera uma enorme explosão discursiva a respeito do sexo e da vitalidade do corpo. O sexo se torna objeto de investigação. O sexo se torna objeto de significação. O sexo se torna objeto de controle administrativo. O sexo adentra na relação saber e poder. Hubert Dreyfus e Paul Rabinow (2010), a esse respeito, afirmam que "esta expansão da rede disciplinar era sustentada em nome da higiene pública e do medo da degenerescência racial. Apelos em nome do destino da raça e da nação pareciam voltar-se, principalmente, para as práticas sexuais" (p. 186).

Quando pensamos a explosão discursiva a respeito da sexualidade, se trata, especialmente, do início do século 19 e a reformulação do discurso da sexualidade em termos médicos. Se, num primeiro momento, o *sexo* é uma questão familiar e está relacionado a um *dispositivo de aliança*[7], num segundo momento a *sexualidade* é uma questão individual e está relacionada a uma *personalização*. Diante desse novo entendimento da sexualidade e dessa proliferação discursiva é que as ciências vão adentrar nos menores detalhes do corpo e da alma dos homens. Na sua *História da sexualidade,* Foucault, enfatiza quatro grandes conjuntos estratégicos a respeito da sexualidade: 1) histerização das mulheres; 2) pedagogização do sexo infantil; 3) socialização das condutas procriadoras; 4) e, por último, a psiquiatrização dos prazeres perversos. Tomemos este último elemento como exemplo da questão do biopoder desdobrando na sua relação com a ciência e na sua força normalizadora.

No século 19, o sexo foi isolado e construído como *instinto.* O instinto tinha dois registros: biológico e psíquico. Poderíamos dizer que esse instinto

[7] O *dispositivo de aliança* está relacionado ao familismo. Até o final do século 18, a sexualidade se relaciona com determinadas obrigações religiosas, com deveres legais como o casamento e há códigos de transmissão de propriedade e laços de sangue.

se relaciona a um binarismo, isto é, ele poderia ter um funcionamento *normal,* ou ainda, um funcionamento *perverso/patológico*. Desta forma, a ciência começa a elaborar toda uma vasta classificação de anormalidades. A psiquiatria teria um grande papel na produção deste catálogo das perversões, na produção de uma analítica dando visibilidade negativa ao anormal.

Essa classificação, uma vez estabelecida, gera uma espécie de espectro entre a normalização e a patologização e, por sua vez, há toda uma possibilidade de diagnóstico da perversão, produção de tecnologias corretivas e uma ortopedia do sexo. Esta ortopedia do sexo se relaciona com uma busca de regulação, uma vigilância constante e uma força normativa. Pode-se compreender, então, que a questão da sexualidade evoca tanto a tecnologia disciplinar quanto a tecnologia biopolítica. Cada uma dessas tecnologias tem os seus mecanismos específicos, mas também um mesmo objetivo que é tornar a força humana algo útil para fins inicialmente *nacionais* e *industriais*. Agora, se retornarmos ao terceiro vetor – *a respeito da sociedade de controle* – verificamos uma oscilação, sobretudo, da relação estatal para as ondulações do onipresente mercado e sua alma empresarial (ver, ademais, Deleuze, 1992; Sibilia, 2014; Lazzarato, 2011; Leopoldo, 2016b) .

***

Outra vez afirmamos que para Deleuze as sociedades disciplinares estariam no seu fim e, então, ele anuncia a serpentina sociedade de controle e seus perigos. Não obstante, o que gostaríamos de enfatizar é que a sociedade de controle se vincula ao biopoder, ao espírito empresarial e a toda uma espetacularização *mass media* e sua *hard sell*[8]. Porém, na atualidade não se trata de uma prevalência das *biopolíticas estatais*, mas, sim, o que poderíamos chamar de *biopolíticas empresarias* e, por sua vez, estas *biopolíticas empresarias* estão relacionadas a uma valoração na modificação do substrato molecular do corpo humano. Se o feminismo nos trouxe o mote ativista de que "o privado é político" a biopolítica empresarial parece nos dizer: "as minhas células são políticas"[9].

Trata-se da modificação do sujeito, mas, agora, via medicamento mais "confiável" do mercado e do marketing. De forma genérica poderíamos chamar uma gama de remédios da época presente de "soma", porque que

[8] Neste momento, se trata de uma dupla referência, pois pensamos na expressão em inglês entendida como uma "estratégia de venda agressiva" como, ademais, no livro *Hard sell: the evolution of a Viagra Salesman,* de Jamie Reidy (2005), que depois se transformou no filme *Love and other drugs,* dirigido por Edward Zwick (2010). Fazemos referência a este livro e a esta película para compreendermos na experiência literária e fílmica uma *corrupção institucionalizada* que está envolta no processo de biopoder empresarial e a medicamentalidade. Deveríamos citar, também, na experiência fílmica, as películas: *Efeitos colaterais, Geração Prozac, O óleo de Lorenzo* e, especialmente, o filme: *Clube de compra Dallas*.

[9] Os dois motes – feminista e biopolítico empresarial – são levados ao extremo pelo filósofo transexual Paul Beatriz Preciado (2018) no seu livro *Texto Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica,* onde o autor narra todo o seu processo de auto-intoxicação.

há todo um decalcamento do "soma" na Ritalina, no Prozac, no Viagra, no Valium, no Lexotan, no Frontal, no Provigil, no Stavigile etc. Desta maneira, fazemos referência direta ao romance de Aldous Huxley[10], *Admirável mundo novo,* onde os indivíduos se tornavam quimicamente felizes e calmos, politicamente passivos e úteis. Todavia, uma distinção ainda há que ser feita, já que nos principais romances distópicos do século passado existe um alerta contra um Estado forte e totalitário. Na sociedade de controle, pós-disciplinar e pós-literária, a relação é diferente, pois o indivíduo ingere a "soma" por sua própria escolha, constituindo, assim, uma *ética* e uma *estética somática* para suportar o nosso mal-estar social no neoliberalismo do sujeito empresário de si mesmo (ver Leopoldo, 2016b).

Nesta *estética somática,* ou ainda, *somaestética*, os indivíduos são responsabilizados pela administração da sua saúde presente e futura. Assim sendo, tem-se a ingestão do mais novo remédio para uma eficácia somática pragmática. No entanto, este consumo acontece no meio de outra estrutura biopolítica permeada pelo espírito empresarial, pela nova composição do mercado, pela composição da mídia e de uma sociedade do espetáculo com o seu brilho 24/7 (ver, por exemplo, Crary, 2014), ou seja, o próprio biopoder apresenta suas novas modulações.

Se Deleuze, no seu *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, ficou estarrecido com como as empresas teriam uma alma, deveríamos ficar ainda mais assustados ao constatar que os próprios indivíduos têm uma alma empresarial. Essa alma empresarial é o que se constrói diante dessa nova configuração do social, daí adentramos, outra vez, na questão de uma antropotécnica e de um tecno-otimismo que o transhumanismo parece oferecer.

Antropotecnia e tecno-otimismo

O que estamos chamando de *antropotécnica* em seu sentido primário são as *técnicas para a fabricação do humano*. Todavia, deveríamos aprofundar esse conceito, sobretudo, pensando na obra de Fabián Romandini. O filósofo argentino, no exórdio do primeiro volume d'*A comunidade dos espectros*, faz alguns apontamentos que nos ajudam a compor uma noção particular de antropotecnologias. Trata-se de afirmar que:

[10] Paul Sibilia (2014) é quem nos recorda que o irmão de Aldous Huxley foi o precursor da genética e autor do livro *O que me atrevo a pensar,* onde defendia o controle genético e o aperfeiçoamento técnico das espécies. Julian Huxley, além disso, é geralmente tido como o criador do termo *transhumanismo* (H+) que se relaciona a toda uma tentativa de melhoramento do "humano". Assim, é clara a relação do livro *Admirável mundo novo,* de Aldous Huxley, com o livro do seu irmão e uma preocupação com o poder crescente da biologia. Por sua vez, o que Aldous Huxley não previu na sua contrautopia foi todo o novo tecno-otimismo, o desenvolvimento vertiginoso da tecnologia informática e, além disso, a sociedade pós-industrial com o seu capitalismo semiótico e a estruturação de *mass media*/sociedade do espetáculo e a assustadora imagem *do espírito empresarial decalcado nas empresas e encarnada nos indivíduos*.

> Entenderemos por *antropotecnia* ou *antropotecnologia* as técnicas pelas quais as comunidades da espécie humana e os indivíduos que as compõem agem sobre sua própria natureza animal com o intuito de guiar, expandir, modificar ou domesticar seu substrato biológico, visando à produção daquilo que a filosofia, em um primeiro momento, e, logo a seguir, as ciências biológicas e humanas se acostumaram a chamar de "homem". O processo de hominização e a própria história da espécie *homo sapiens* até a atualidade coincide, então, com a história das antropotecnologias (econômicas, sociais, educativas, jurídico-políticas, éticas) que têm buscado, incessantemente, fabricar o humano como *ex-tasis* da condição animal. (Romandini, 2010, s/p).

Diante desta compreensão da antropotecnia, Romandini ainda enfatiza algumas premissas a respeito deste conceito. Deste modo, assinalamos três premissas da seguinte maneira: 1) a antropotecnia é uma *forma contingente*, não se trata de um processo inelutável de fabricação do humano que conduziria do humanismo clássico a uma antropotécnica da eugenia biotecnológica; 2) posto que o animal humano começa a se autofabricar, mas que essa fabricação não é um processo teleológico chama-se esta insistência histórica da produção do homem de *vontade antropotécnica*; 3) as antropotecnologias, por sua vez, são uma subcategoria das tecnologias de poder especializadas na produção do humano.

Assim, compreendemos o que chamamos de *biopolíticas empresariais* como uma determinada *antropotecnia* Agora, basta-nos abranger um pouco do transhumanismo e seu tecno-otimismo para uma maior aproximação de uma forma dessa vontade antropotécnica. O intuito aqui não é voltar, por exemplo, ao humanismo clássico, ao iluminismo europeu e mostrar como nele encontramos um otimismo da razão na sua própria estrutura *desmitologizante*, a sua força *desencantadora* (essa análise foi levada ao extremo por Adorno e Horkheimer), mas, sim, mostrar como no âmago do transhumanismo encontramos o otimismo da fabricação de novos corpos, outra intersubjetividade e, ademais, uma psicologia das almas cheias de felicidade (*happy souls)*.

De qualquer forma, para irmos ao ponto nevrálgico devemos compreender, especialmente, a ideia de melhoramento humano *(human enhancement)* no transhumanismo. A ideia de melhoramento perpassa três pontos que nos são importantes. Trata-se de três elementos que o transhumanismo vai tentar erradicar da esfera humana para chegar numa esfera realmente *transhumana*, ou ainda, *pós-humana*[11]: 1) a doença; 2) a velhice; 3) e a morte. O último ponto será abordado num tópico separado,

[11] A nossa distinção de *transhumano* e *pós-humano* é uma mera separação didática, pois a fronteira entre ambos não é tão bem delineada. Todavia, apontamos que no transhumanismo ainda haveria uma vontade de melhorando do *humano*, enquanto que no caso do pós-humano é a própria superação da condição humana com sua total composição com o *tecnológico*. Assim, torna-se clara a sua vinculação com a ideia de *Singularidade*.

posto que existe apenas um único problema filosófico realmente sério: a morte.

A respeito do primeiro ponto – a doença – o transhumanismo sai de um *ideal recuperativo* da medicina para um *ideal melhorativo*. No primeiro ideal, a doença apareceria como algo que atrapalharia a harmonia do corpo, assim, o processo médico seria o de recuperar aquela harmonia anterior. No segundo ideal, não se quer, tão-somente, uma recuperação de uma harmonia corporal, mas, sobretudo, uma *melhoria* daquele corpo por novas tecnologias designadas sob o acrônimo NBIC: nanotecnologia, biotecnologia, informática e cognitivismo (inteligência artificial e robótica). O filósofo francês, Luc Ferry, na sua obra *A revolução transhumanista*, de forma bastante acertada observa que algo referente ao ideal melhorativo passou diante de nossos olhos sem que refletíssemos verdadeiramente sobre ele. Trata-se de pensar a cirurgia estética[12] como uma forma de melhoramento humano. Sabemos que a feiúra, um físico desgracioso, não é uma doença, não é uma patologia. Desta maneira, Ferry afirma que a cirurgia estética surgiu no último século não com a finalidade de curar, ou seja, uma função recuperativa, mas, sim, de *melhorar,* de *embelezar* o corpo humano.

Os procedimentos cirúrgicos estéticos mais comuns são, por exemplo, um *lifting facial completo* evitando toda a flacidez da face, a frouxidão muscular do rosto. A *lipoaspiração* continua totalmente desejada retirando o excesso de gordura do corpo e segue-se uma variedade enorme de mudanças corporais para a produção de um determinado *embelezamento* que, por sua vez, é a tentativa de um retardo da velhice e, em última instância, um retardo da morte. Assim, já está posta a relação que nos interessa que é um elo entre o ideal melhorativo estético, a luta contra a velhice e a luta contra a morte.

[12] Seria interessante rever toda a obra do cirurgião plástico belorizontino Ivo Pitanguy (1926-2016) sobre o prisma de um ideal recuperativo e um ideal melhorativo. Creio que com este recorte poderiam ser traçados alguns elementos importantes do ideal melhorativo dentro da própria produção médica.

Figura III: "Plan", de Jenny Saville. Saville é uma das grandes pintoras que consegue apresentar os corpos modernos/pós-modernos. No autorretrato "Plan", de 1993, ela tentava explicar/explicitar a lipoaspiração. Interessante apontar que esse processo cirúrgico é outro elemento do ideal melhorativo. O que tentamos salientar é que ele ainda envolve uma recusa da velhice e, no limite, uma recusa da própria morte que parece adentrar no nosso corpo e deixar as marcas do tempo.

A respeito do segundo ponto, o transhumanismo aborda a questão da velhice de forma bastante simplista. Aliás, não há uma problematização profunda a respeito da temática além de apontar possíveis avanços tecno científicos, assim, torna-se forçoso compreender a velhice dentro da esfera de um materialismo e de uma perspectiva biológica que são alguns dos pressupostos desta corrente tão difusa de pensamento. Todavia, não vamos nos manter tão-somente nessa concepção de velhice e, assim, passaremos a compreendê-la como um acontecimento *(événement).* Desta maneira, a velhice vai ser abordada de duas formas: 1) a velhice como um devir-velho *(devenir-vieux);* 2) a velhice como um acontecimento *(événement).*

Poderíamos contorcer a imagem de Gérard Le Gouès para abranger a velhice na perspectiva transhumanista. Gérard (2000) usa a imagem de um avião na sua explicação. Trata-se de dizer que todos nós já estamos dentro deste avião e este plano de voo se decompõe em três partes elementares que são a subida, o voo horizontal e a descida. É claro que Gérard vê a infância e a juventude na subida, a idade adulta no voo horizontal e a

descida representa a velhice com sua necessária volta à terra, um necessário retorno ao pó. Esta imagem da aviação mostra bem a velhice como um processo em que o sujeito é afetado por um determinismo biológico, a descida é o declínio do corpo. Porém, numa perspectiva transhumanista, que tem o intuito de eliminar a velhice, o ideal é sempre permanecer na *horizontalidade do voo*, ou seja, permanecer em uma *imanência aérea jubilosa* e evitar a *catastrófica queda na terra*, no pó que logo seríamos.

Não obstante, deveríamos colocar um dado complicador à questão da velhice no transhumanismo, com a articulação da velhice como um acontecimento. Neste momento, retornamos a uma reflexão bastante interessante da neurologista e filósofa Catherine Malabou no seu ensaio *Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva.* A filósofa francesa, a respeito dessas duas concepções da velhice afirma que:

> A segunda concepção define o envelhecimento não mais apenas como um processo e sim, ao contrário, como um acontecimento. Uma ruptura súbita, um acidente de voo, se quisermos. Haveria sempre, em toda velhice, mesmo a mais tranquila, uma dimensão acidental, catastrófica. Essa concepção da velhice-acidente complica o primeiro esquema. Ensina-nos que, para envelhecer, o devir-velho, de certa forma, não basta. É preciso mais alguma coisa, o acontecimento da velhice. Súbito, imprevisível, e que abala tudo de repente. Por isso, uma metamorfose inopinada, subida, como lemos por vezes em certos relatos: "seus cabelos tinham ficado brancos numa noite". Alguma coisa acontece, que precipita o sujeito na velhice, que imprime ao devir-velho uma queda que é e não é sua atualização. Um acidente idiota, uma má notícia, um luto, uma dor, e o devir se fixa, bruscamente, fabricando um ser, uma forma, um indivíduo inédito. (Malabou, 2014, p. 37).

A compreensão da velhice como uma *velhice-acidente* coloca determinadas complicações para o transhumanismo quando pensamos que a velhice chega como um acidente independente de certo corpo. A velhice pode cruzar a juventude como um trauma e instaurar a sua morada. Para Malabou (2014), a velhice "é tanto o *um,* o ser idêntico a si mesmo, quanto o *outro,* o ser totalmente metamorfoseado" (p. 46). Esta metamorfose, por sua vez, pode acontecer muito cedo, precipita no sujeito "um eclipse radical de sua juventude e rouba-a dele condenando-o a seguir um caminho não traçado, imprevisto, engajando-o na aventura de uma metamorfose súbita e trágica, que o arranca de sua juventude no coração dessa mesma juventude" (Malabou, 2014, p. 46).

A perspectiva transhumanista na sua *tríplice negação* – a doença, a velhice e a morte – mostra um tecno-otimismo ingênuo. Este tecno-otimismo ingênuo não diz respeito tão-só a sua relação com a tecnologia, mas, além disso, de pensar que se caso a doença, a velhice e até a morte fossem superadas, haveria, automaticamente, uma sociedade de sujeitos

felizes, um eterno *happy end*. Deveríamos lembrar que o *melhoramento* do corpo não eliminaria o *desconforto* com o corpo; deveríamos lembrar que a velhice como *processo* não eliminaria a velhice como um *acontecimento* e, por último, que a *eliminação* da morte – a considerada doença das doenças – não produz necessariamente a *felicidade*. Se pensarmos a atualidade, saberemos que há uma gama de corpos perfeitos (de forma cirúrgica ou não) que se precipitam na tristeza e na amargura, na depressão e na agonia, no *spleen* e no desgosto, no esgotamento e no abismo, sabemos ainda que existem aqueles que preferem deixar o júbilo da horizontalidade do plano de voo para descobrir o absolutamente outro e indizível da queda.

A questão de Deus e a morte

Quando nos aproximamos da questão da morte e da questão de Deus estamos diante de aspectos fundamentais de uma Antropologia Filosófica. Henrique Lima Vaz (2016), no segundo volume da sua *Antropologia filosófica* mostra de forma sistemática as relações fundamentais do ser humano. Essas categorias evocam a objetividade, a intersubjetividade e a transcendência *(trans-ascendere, transcendere)*. Assim, quando pensamos estas questões, estamos dentro de uma das categorias *fundamentais* do ser humano.

Esta categoria salientada estaria além das outras duas dimensões: a do *ser-no-mundo* e a do *ser-com-o-outro.* A dimensão da transcendência permaneceria dentro da busca de um fundamento último para o sujeito, isto é, estaríamos na dimensão do sentido. Reafirmar que a transcendência é uma categoria fundamental do ser humano é, sobretudo, colocá-la como um dado incontornável. Encontraríamos este elemento incontornável na Antiguidade grega, no período Medial e mesmo que de uma forma não legítima[13] no nosso regime moderno de pensamento[14]. Regime este que prevalece à experiência da náusea, do absurdo e do niilismo.

Desta maneira, a forma que vamos nos aproximar da questão da morte e de forma correlata da questão de Deus é, principalmente, uma retomada anômala de uma aproximação do que Marco Heleno propõe, porém, vamos trazê-la para o âmbito do transhumanismo. Do mesmo pensador, ainda deveríamos fazer referência a sua análise (ver, por exemplo, Heleno, 2016) sobre a revolução espiritual do regime moderno de pensamento que é, claramente, o solo espiritual do transhumanismo.

[13] Marco Heleno, na sua reflexão *Experiência religiosa, ateísmo e modernidade* nos recorda da tríplice modalidade das místicas descritas por meio das Ciências da Religião. Trata-se da mística de Deus, da mística da alma e da mística cósmica. O regime de pensamento moderno parece compreender, sobretudo, a mística de Deus como um uso ilegítimo da categoria de transcendência, posto que, tão-só as outras duas poderiam ter uma elaboração na *imanência*, ou ainda, poderíamos chamar, como alguns autores, de uma *transcendência vertical* e uma *transcendência horizontal.* A horizontalidade da imanência é uma autotranscedência.

[14] É necessário enfatizar que quando Marco Heleno aponta este regime mental da modernidade se trata de um Zeitgeist (*espírito de época).* Deveríamos endossar que tanto a transcendência quanto a experiência religiosa ainda perpassam o corpo social com sua veracidade, todavia, este espírito de época não é legitimado.

No texto *Experiência religiosa, ateísmo e modernidade,* Marco Heleno salienta dois pontos importantes: a virada antropocêntrica e a possibilidade de uma espiritualidade autêntica. O primeiro dado é o que nos coloca no regime moderno de pensamento e o segundo faz referência à possibilidade de uma experiência religiosa autêntica neste regime. Estes dois pontos – mesmo que não venhamos a aprofundá-los – produzem terreno para uma pergunta importante a ser feita ao transhumanismo: *como compreender a eliminação da morte e a experiência religiosa no transhumanismo?* Para adentrarmos nesta pergunta e na virada antropocêntrica, antes é necessário afirmar que no período da Antiguidade grega e no período Medieval a categoria de transcendência tem um uso legítimo, seja interpretada como *Cosmo* ou como *Deus.* De qualquer forma, essas duas interpretações da transcendência têm em comum *a primazia do Ser sobre o sujeito,* enquanto que na virada antropocêntrica encontramos uma *primazia do Sujeito sobre o ser*. Esta é a história, em outras palavras: da passagem da metafísica do ser à metafísica da subjetividade, ou ainda, trata-se do esquecimento do Ser e a compreensão da metafísica enquanto *onto-teo-logia.*

Quando pensamos a primazia do sujeito sobre o ser, compreendemos que esta absolutização do sujeito passa a eclipsar a própria categoria de transcendência, isto é, torna-a ilegítima. Nas palavras de Marco Heleno (2016) o regime de pensamento moderno é estruturalmente ateísta e, além do mais: "toda experiência de absoluto será entendida como experiência de Si mesmo, e toda transcendência, em última análise, refluirá para o estatuto de *autotranscendência*, encerrando-se, portanto, na *imanência*" (p. 542. Itálico nosso). Uma real transcendência, ou ainda, uma transcendência vertical que se defronta com um *fora real* seria ilegítima no regime de pensamento da modernidade. Agora, se estamos distantes da transcendência como *Cosmo* ou como *Deus,* se estes dois elementos que foram interpretados como transcendências e na atualidade eles são configurados como formas de arcaísmo, parece-nos que no *solo espiritual niilista* estamos próximos da transcendência interpretada, sobretudo, como morte.

***

Na tentativa de pensar a morte ativamos as palavras do filósofo André Comte-Sponville (2002) como uma espécie de aviso ao limite do próprio pensamento: "a morte constitui, para o pensamento, um objeto necessário e impossível." (p. 47). Quando Vladimir Jankélévitch é perguntado sobre o motivo de escrever um livro inteiro sobre a morte, a sua resposta é simples, pois se trata de pensar os limites, de pensar o impensável. Jankélévitch usa a imagem de uma borboleta diante da chama de uma vela, a borboleta se aproxima da chama e a chama se aproxima da borboleta, mas sem se tocarem. Todavia, antes de pensarmos no valor metafísico do bater de asas

da borboleta diante da morte, sem nenhuma poética, devemos repensar a *dupla negação da morte* na época do biopoder. Trata-se de uma *negação geográfica* (colocá-la nas periferias) e uma *negação psíquica* (a impossibilidade de pensá-la).

Foucault em um dos seus cursos no *Collège de France,* na aula de 17 de março de 1976, abordou o assunto da morte. No contexto da sua temática a questão era situar a passagem do poder de soberania (que causa a morte) ao poder sobre a vida (a biopolítica). Para sermos mais precisos é necessário dizer que o filósofo francês não se debruçou exatamente sobre a morte, mas, sim, sobre os corpos abatidos e os mortos. Poderíamos dizer que no poder soberano havia um exibicionismo dos corpos dilacerados com suas exibições dos supliciados, com a morte em praça pública. Todavia, no regime da biopolítica, a vida é valorada mesmo que seja, em última instância, para ser regulamentada. Desta forma, a morte já não poderia ser exibida em praça pública, daí ocorre um fato histórico importante. A ritualização da morte que era manifesta desaparece e o que era público se torna privado. Até mesmo os cemitérios se encontraram distantes dos centros. A morte se encontra cada vez mais afastada da esfera pública, torna-se periférica.

Por sua vez, a negação da morte não acontece somente com um afastamento dela para os ambientes periféricos, pois é difícil até mesmo pensá-la sem negá-la. André Comte-Sponville tem uma simplificação interessante a respeito da questão da morte. O filósofo aponta que alguns respondem que a morte não é nada; e outros que apontam que a morte é outra vida, a vida purificada, uma continuação, a nova vida. Com as duas respostas não é difícil compreender que novamente negamos a morte, mas, agora, em outro âmbito. Posto que, no primeiro caso, o nada não responde com agudeza a questão da morte, já que o nada não é nada; e, no segundo caso, a morte passa ser compreendida ainda como mais-vida, a vida extremada, melhorada, a vida ainda não vivida, ou se entendemos de forma mais sombria, um lugar novo, porém, lúgubre. Assim, o filósofo francês afirma:

> Em poucas palavras, o mistério da morte só autoriza dois tipos de resposta, e é por isso talvez que ele estruture tão fortemente a história da filosofia e da humanidade: há os que levam a morte a sério, como um nada definitivo (é nesse campo, notadamente, que encontramos a quase totalidade dos ateus e dos filósofos materialistas), e há os que, ao contrário, não veem nela mais do que uma passagem, que uma transição entre duas vidas, ou mesmo o começo da vida verdadeira (como anuncia a maior parte das religiões e, com elas, das filosofias espiritualistas ou idealistas). O mistério, claro, mesmo assim subsiste. Pensar a morte, dizia eu, é dissolvê-la. Mas isso nunca dispensou ninguém de morrer, nem esclareceu ninguém de antemão sobre o que morrer significa. (Comte-Sponville, p. 48).

Parece desanimadora a posição de Comte-Sponville quando afirma que não se obtém um conhecimento do que a morte significa e nada será conhecido de antemão. Não obstante, a questão da morte é fundamental, já que ela exerce uma *força dupla* sobre a existência humana. O paradoxo da morte é que ela retira e, ao mesmo tempo, dá significado à vida.

Independente da forma que pensemos a constituição do sujeito, seja por um Complexo e por traumas, seja por autorrealização produtora de uma identidade fixa, seja por um projeto constituído e reiterado por escolhas diárias, ou ainda, por subjetivação maquínica, a história do sujeito e sua obra é instantaneamente interrompida pela morte. Este fato parece tirar toda significação de uma história pessoal ou coletiva, posto que toda a criação se transforma numa criação sem esperança, uma criação para a morte. A vida recai num absoluto sem sentido de produzir para o nada. Todavia, ao mesmo tempo, é exatamente pela finitude da vida que as nossas ações ganham um verdadeiro sabor. A experiência amorosa, por exemplo, tão-somente parece ser saborosa se estamos dentro da finitude. Um beijo na finitude logo ganha a grandeza de ser único e é saber que nossas ações são finitas, que nos dá um caráter de urgência e de sentido para a própria ação. Uma obra de arte que não é tão fugaz quanto um beijo, também, ganha sua positividade com a finitude, pois sabemos que ela é passageira e, além disso, necessária. Desta forma, aceitar a morte, diferentemente do transhumanismo e do pós-humanismo, é uma forma de ser fiel à vida. Assim sendo, o velho adágio lembrado por Comte-Sponville (2002) nas suas reflexões sobre a morte deve ser mesmo modificado: *si vis pacem, para bellum* (se queres paz, prepara-te pra guerra); *si vis vitam, para mortem* (se queres vida, prepara-te pra morte).

Lembremos que já não estamos no solo do sentido, do período Grego antigo, ou do período Medieval, ou seja, não se trata da transcendência do *Cosmo* ou de *Deus;* o absoluto perde sua legitimidade numa *transcendência vertical* e, tão-somente encontramo-nos agora numa *transcendência horizontal limitada,* numa *transcendência light*. Assim, uma das experiências de produção de sentido no *solo espiritual niilista* é a própria morte. A morte no niilismo é o correlato de Deus em outros momentos históricos em que a transcendência tinha seu uso de forma legítima. Deste modo, a morte, como Deus, deve ser compreendida como o *absolutamente outro* que é tão caro à experiência mística. Desta forma, quando o transhumanismo exerce a sua *tríplice negação* – a recusa da doença, da velhice e da morte – ele faz uma negação mais radical que é recusar a última forma de produção de *sentido humano* no regime de pensamento moderno. Trata-se, então, de uma segunda morte de Deus. A primeira morte nos remete a perda do sentido do *Cosmo* e de *Deus,* ou ainda, do *absoluto;* e a segunda morte nos remete ao assassinato da própria morte como uma evanescente produtora de sentido num solo espiritual niilista. Desta maneira, acreditamos que este seja o sentido profundo do transhumanismo no seu limite e do pós-humano singularitano, pois já não haveria qualquer sentido humano pensável.

É na contínua produção desse deserto de significação humana que se compõem as modulações para a fabricação desse novo "homem glorioso", deste novo ciber-corpo que faz parte do nosso grande processo de secularização. O processo de secularização atual, pensando o transhumanismo e o pós-humano, não visa à eliminação da própria religião, mas, sobretudo, uma negação de um uso ilegítimo da transcendência num regime de pensamento moderno. Romandini faz um apontamento profundo sobre a questão:

> A transformação tecnológica, como reconhece agudamente John Smart, presidente da *Acceleration Studies Foundation,* é "o catalisador de grande parte do pensamento utópico, apocalíptico e milenarista de nossa tradição ocidental". Ao mesmo tempo, Smarte se pergunta quem é o profeta desta transformação epocal em larga escala, e conclui que, na realidade, o antigo papel do profeta foi, por assim dizer, inteiramente secularizado: em nosso mundo "*todos e cada um* percebem o ritmo do progresso em algum nível, não apenas os visionários". Ou seja, no fundo – pensa Smart – mais nenhum profeto é necessário dado que a profecia está se cumprindo e os sinais dos tempos já são visíveis para todo o mundo. (Romandini, 2012, p. 224).

O transhumanismo se torna uma radical secularização da escatologia cristã na leitura de Romandini e de alguns transhumanistas e, principalmente, do pós-humanismo tecnófilo. Daí uma consecutiva tentativa antropotécnica de que o novo corpo seja o *corpo ciber-glorioso* ou, ainda, o *corpo 2.0*, o *corpo 3.0,* de pensadores como Raymond Kurzweil. Desta forma, novamente, não há uma relação de transcendência vertical, mas, sim, uma antropotecnia na horizontalidade, uma antropotecnia do corpo biotecnológico que aplica os designíos de uma era messiânica, de um mundo ainda por vir na imanência.

Poderíamos então compreender a *tríplice negação* que abordamos não somente como uma recusa à morte, mas, também, podemos ver o seu lado afirmativo. O outro lado da recusa seria a produção de um novo corpo. Trata-se de um novo corpo no Reino dos ciber-ressucitados. Um corpo que ainda não reconhecemos bem nem na sua corporeidade nem na sua produção de significados. Porém, a cada momento sentimos que ele está cada vez mais próximo. Todavia, este Reino não é algo inevitável, ou seja, um *τέλος,* mas, sim, uma vontade antropotécnica se reconstruindo na modificação do substrato humano.

Bibliografia

ASSANGE, Julian. **Cypherpunks**: liberdade e o futuro da internet. Trad. Cristina Yamagami. São Paulo: Boitempo, 2013.

BARRETO, Marco Heleno. Experiência religiosa, ateísmo e modernidade. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 48. n. 3. 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Vigilância líquida**. Trad. Carlos Alberto Madeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BENTHAM, Jeremy. **O panóptico**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: autêntica, 2008.

BIGO, Didier e TSOUKALA, Anastassia. **Terror, insecurity and liberty**. New York/Canada, 2008.

CHAMAYOU, Gregoire. **Teoria do drone***.* Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Naify, 2015.

COMTE-SPONVILLE, André. **Apresentação da filosofia.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins fontes, 2002.

COSTA, Rogério. "Sociedade de controle." **São Paulo em perspectiva**, v. 18, n.1, pp. 161-167. Jan./Mar. 2004.

CRARY, J. **24/7: capitalismo tardio e os fins do sono***.* Trad. Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Cosac Naif, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Conversações***.* Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault:** uma trajetória filosófica. Trad. Antonio Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUNKER, Christian. **Mal-estar, sofrimento e sintoma***.* São Paulo: Boitempo, 2015.

FERRY, Luc. **A revolução transhumanista.** Trad. Éric Heneault. São Paulo: Manole, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade.** Trad. Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

LE GOUES, Gérard. **L'Age et le príncipe de plaisir. Introduction à la clinique tardive.** Paris: Dunod, 2000.

LAZZARATO, Maurizio. **La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal***.* Buenos Aires: amorrortu editores, 2011.

LEOPOLDO, Rafael. Good kill: Guerra pós-heroica e psicopatologia do drone. **Sapere Aude – Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 827-844, Jul/Dez. 2016a.

LEOPOLDO, Rafael. "Máquina social capitalista: mais escravo do que o último dos escravos." **Revista Fermentario** 1, no. 10. 2016b.

LEOPOLDO, Rafael. Vigilância líquida: variações sobre o panoptismo. **Sapere Aude - Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 894-902, jan. 2016c.
SIBILIA, Paula. **O homem pós-orgânico:** a alquimia dos corpos e das almas à luz das tecnologias digitais. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

MALABOU, Catherine. **Ontologia do acidente:** ensaio sobre a plasticidade destrutiva. Trad. Fernando Scheibe. Desterro: Cultura e Barbárie, 2014.

NETO, Moysés Pinto. Esquecer o neoliberalismo: o aceleracionismo como terceiro espírito do capitalismo. **Cadernos IHU Ideias**, vol. 14, n. 245. 2016.

NETO, Moysés Pinto. Política no fim do mundo. **Piseagrama.** Belo Horizonte, número 8, pp. 42-51, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

PRECIADO, Paul. **Testo Junkie.** Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N -1 edições, 2018.

REIDY, J. **Hard Sell**: The Evolution of a Viagra Salesman. Kansas City: MO: Andrews McMeel Publishing, 2005.

RIBEIRO, Elton. Filosofia, tecnologia e responsabilidade. **Theoria – revista eletrônica de filosofia,** Pouso Alegre, v. 4. n. 11. 2012.

ROMANDINI, Fabián. **A comunidade dos espectros I.** Antropotecnia**.** Trad. Alexandre Nodari e Leonardo D'Ávila de Oliveira. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

SARAMAGO, José. **Obras completas, v. 4**. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano:** uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Trad. José Almeida. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SRNICEK, N; WILLIAMS, A. Manifesto aceleracionista. **Lugar Comum**, número 41. pp. 269-279. 2015.

VAZ, Henrique Lima. **Antropologia filosófica.** Volume II. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2016.