

As Explicações Míticas da Tecnologia e o Gnosticismo Tecnológico: construção e crítica ao discurso sobre a tecnologia como salvação

The Mythical Explanations of the Technology and Technological Gnosticism: on the construction and criticism of the discourse about the technology as salvation

Resumo

Este artigo tem por objetivo apresentar a construção do discurso salvífico da tecnologia nos autores Hermínio Martins e Paula Sibília, buscando identificar suas críticas a este discurso. Para alcançar tal objetivo, explicitaremos os principais argumentos das duas tradições de dominação da natureza, a tradição prometeica que retoma o sentido do mito de Prometeu sobre a concessão da técnica e ciência para a dominação humana, e a tradição fáustica que retoma o sentido do mito de Fausto, ao pensar o desenvolvimento técnico como ilimitado. A partir dessas duas linhas de pensamento, desenvolveu-se o conceito fundamental de gnosticismo tecnológico, que pode ser entendido como a junção entre as aspirações e realizações tecnológicas com o ideal gnóstico de transcender a condição humana, bem como suas implicações na produção de tecnologias contemporâneas.

Palavras-Chave: Tecnologia; Gnosticismo Tecnológico; Tradição Prometéica; Tradição Faústica; Trans-humanismo; discurso salvífico.

* Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Contato: vanamocellin@gmail.com

Recebido em: 10/06/2024 Aceito em: 23/09/2024

Abstract

This paper aims to approach the construction of the salvific discourse of the technology through authors Hermínio Martins and Paula Sibilia, seeking to identify the criticism they present in such discourse. In order to reach the intended goal, the main arguments of the two traditions of the domination of nature should be addressed: The Promethean tradition that resumes the meaning of the Prometheus myth about granting the science that empowered human domination, and the Faustian tradition that unfolds the meaning of the Faustus myth on thinking the technical development as unbounded. These two traditions are the starting point of the development of the main concept of the technological gnosticism, which could be interpreted as the bridge between the aspirations and technological achievements and the gnostic ideal of transcending the human condition, as well as its implications to the generation of present-day technologies.

Keywords: Technology; Technological Gnosticism; Promethean Tradition; Faustian Tradition; Transhumanism; Salvific Discourse.

Alguns autores atuais, como o sociólogo Hermínio Martins (1934-2015) e a antropóloga Paula Sibilia (1967-), fazem referência a alguns mitos e suas principais características para explicarem aspectos que as tecnologias desenvolveram ao longo da história, de modo que eles trabalham os mitos de Prometeu e Fausto para mostrar como a ciência e a tecnologia são socialmente pensadas, imaginadas e descritas no plano dos discursos e da mentalidade da civilização tecnológica contemporânea. Em outras palavras, tais autores recorrem às imagens e esquemas associados aos mitos de Prometeu e de Fausto para explicarem o lugar e o papel das ciências e das tecnologias, e como são apreendidas e justificadas social e antropologicamente.

Embora a crítica proposta por Hermínio Martins, em sua recente obra¹ “*Experimentum humanum*”², também se refira ao discurso salvífico sobre a técnica, ele entende ser desnecessário usar termos religiosos para dar um caráter

1 A obra é uma reunião de vários artigos anteriormente publicados.

2 Martins, H. *Experimentum Humanum: Civilização Tecnológica e Condição Humana*. Belo Horizonte: Fino Traço editora, 2012. 454 p.

religioso a tal discurso, já que nossa fé na ciência e na tecnologia foi inspirada no “carisma da razão”, ou seja, nas grandes promessas, projetos e programas das novas ciências e tecnologia. Dessa forma, ele apresenta as propostas e promessas técnicas e científicas de progresso como discurso salvífico sobre a tecnologia, visando sempre a uma realidade melhor que está por vir, acreditando-se que as resoluções de problemas sempre possam ocorrer mediante o uso de mais tecnologia. Tal abordagem é também seguida por Paula Sibilía em “*O Homem pós-Orgânico*”³.

Mas, o que torna o progresso tecnológico possível? Segundo Martins⁴, para que o progresso tecnológico fosse possível seria necessário um impulso de domínio da natureza, que teve o cristianismo ocidental como seu responsável e legitimador. Tal ideia foi propagada por Lynn White⁵ (1907-1987), historiador da ciência e da técnica medievais, em seu artigo “*The Historical Roots of Our Ecological Crisis*”, publicado em 1967. Nesse texto, White argumenta que a influência dos ensinamentos e teses do cristianismo levou o homem a modificar sua relação com o solo, passando de integrante da natureza para seu explorador. “O homem e a natureza são coisas distintas e o homem é o mestre”⁶. Vale lembrar, porém, que a tese de White foi questionada por diversos estudiosos, incluindo o historiador David Noble⁷, que em sua obra “*The Religion of Technology*”, publicada em 1997, identificou o movimento milenarista e seus valores como os reais inspiradores do domínio da natureza e do desenvolvimento da ideia de transcendência, via ciência e tecnologia.

Apesar desse impulso de dominação da natureza ter suas raízes no cristianismo ocidental, Martins sustenta que, nos séculos XIX e XX, as implicações desse pensamento foram distintas. Percebemos, segundo ele, duas tradições teóricas sobre a dominação da natureza: “a prometéica (particularmente acentuada depois da Revolução Francesa) e a fáustica (que culmina na obra do

3 Sibilía, P. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. 228 p.

4 Martins, H., op. cit., p. 35.

5 White, L. *Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*. In: *Filosofia y tecnología*. Organizadores: Mitcham, C. Mackey, R. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004. p. 357-370. Foi utilizada a versão traduzida do artigo em espanhol.

6 White, L. *Ibidem*, p. 363, tradução nossa.

7 Noble, D. F. *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. New York: Alfred A. Knopf, 1997. 273 p.

mais proeminente filósofo contemporâneo da técnica, Heidegger)⁸. Referente ao século XIX, a primeira “[...] liga o domínio técnico da natureza a fins humanos e, sobretudo ao bem humano, à emancipação da espécie inteira⁹ e à sua independência do conjunto natural, conseqüentemente visando também ao finito, visto que tal dominação somente é justificada por meio desse bem procurado pelo homem. Já a segunda, referente ao século XX, tem a imagem do homem faústico como infinita, ilimitada, pois este domina a natureza e a explora sem qualquer justificativa, almejando sempre o acúmulo, a reserva de bens e, conseqüentemente, o progresso tecnológico sem limites, sustentando apenas sua própria existência. Nesse contexto, o Prometeísmo considera uma visão necessitarista, enquanto o Fausteanismo tem uma visão destinarista da técnica.

1. A tradição¹⁰ prometeica da tecnologia

Para se familiarizar com o que seria a tradição prometeica de dominação da natureza, faz-se fundamental recordar o “Mito de Prometeu”, mais tarde retomado numa tragédia grega escrita por Ésquilo e denominada “Prometeu Cadeeiro¹¹”. Prometeu e Epimeteu, seu irmão, receberam a tarefa de criar todos os animais e o homem. Epimeteu criou os animais e lhes concedeu os mais diversos atributos. Ao criar o homem, o fez a partir do barro e, não sabendo que atributo conceder a ele após ter esgotado todos com os animais, pede a ajuda de seu irmão, Prometeu, até então apenas supervisor da tarefa. Prometeu decidiu roubar o fogo sagrado de Zeus para entregá-lo aos homens, os quais não possuíam qualquer atributo. A partir deste momento, os homens passaram a ser detentores do fogo e, portanto, superiores em relação aos outros animais. Este fogo seria o representativo da técnica, pois só os deuses podiam deter o poder do fogo até então.

8 Martins, H., op. cit., p. 35.

9 Ibidem, p. 36.

10 Optamos por utilizar o termo “tradição”, pois ele é utilizado tanto por Paula Sibilia como por Herminio Martins – que também utiliza o termo “projeto” – ao se referirem à relação entre os mitos de Prometeu e de Fausto e a ideia de dominação da natureza através da ciência e da tecnologia.

11 Ésquilo. Prometeu cadeeiro. *Tragédias*. São Paulo: Iluminuras, 2009. p. 359- 424.

*Prometeu - [...] Mas nem posso calar nem não calar
esta sorte: dei privilégios aos mortais
e atado tolero estas coerções.
Enchi a haste e furtada pilhei
a fonte do fogo, mestra de toda arte
e grande recurso esplendeu aos mortais.
Peno punições por tais errâncias
sob o céu pregado com cadeias.
Âã éã éã!
Que eco, que odor voa para mim, invisível?
De Deus ou de mortal ou da mescla,
vem ao penhasco extremo?
Visita às minhas dores, ou quer o quê?
Vede-me: candeeiro desditoso Deus
inimigo de Zeus, a perpassar
a inimizade de todos os Deuses
que palmilham o palácio de Zeus,
por demasiada amizade aos mortais.
Pheû pheû! Que estrépito de pássaros
ouço próximo? O céu ressoa
com leves frêmitos de asas:
o vindouro me é todo terrível!¹²*

Assim, nos deparamos com o significado advindo do mito de Prometeu, de que o homem prima sobre a natureza, tendo a possibilidade e capacidade de produzir objetos e de transformar a natureza tanto quanto os deuses da mitologia grega, alterando a natureza segundo propósitos humanos. No mito de Prometeu, o fogo representa o poder, e este nada mais é que o sagrado, da mesma forma que, nas mãos dos homens, o poder é técnica. Tal sentido, atribuído ao mito de Prometeu, permeia a configuração técnico-científica de dominação da natureza prometeica, visando gerar o bem ao homem. Afinal, o que desejava Prometeu senão oferecer aos homens um atributo que pudesse fazê-los viver bem em meio a todos os outros seres da natureza? E quais seriam, então, os argumentos que sustentam a tradição prometeica de domínio da natureza?

12 Ibidem, p. 367.

Para Martins¹³, os positivistas franceses foram os expoentes de uma tradição prometeica que tomou como ponto de partida a teodiceia de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), a qual pode ser entendida como a tentativa de Rousseau fazer uma filosofia da história através de suas obras, como o “Emílio”¹⁴ e “O Contrato social”¹⁵, que tratam da sucessão de eventos humanos, ligando a natureza humana intocada aos males sociais e, por fim, retornando o sentido religioso. Foi essa teodiceia que foi vista por muitos pensadores como um poderoso estímulo às políticas revolucionárias e totalitárias. Dentre eles, Martins destaca Saint-Simon (1760-1825) e seus seguidores, os quais pensavam que “[...] uma sociedade científico-industrial permitiria ultrapassar as estruturas de opressão humana diagnosticadas por Rousseau e aceder a uma condição da sociedade da história liberta de jugos”¹⁶. Eles acreditavam que, dessa maneira, seria retomado o sentido do mito de Prometeu de conceder técnica e ciência para fazer o bem ao homem, garantindo um argumento em favor da tradição prometeica. Martins destaca ainda Ernest Cassirer (1874-1945), que criticou o fato da teodiceia de Rousseau ignorar os males naturais e se concentrar apenas nos males que são realizados através da ação social ou da política. Foi a partir dessa crítica que Cassirer começou a pensar que esses males, de origem social, deveriam ser combatidos por meio do desenvolvimento técnico-científico, o que argumentava em favor da tradição prometeica.

Faz-se necessário, porém, ressaltar que, o positivismo da sociedade francesa também era de cunho social e estabelecia como pressuposto que “[...] o único tipo útil de ação humana exercida por seres humanos é aquele que é exercido sobre as coisas.”¹⁷ Isso evidenciaria que toda e qualquer ação humana sobre outros seres humanos não poderia ser válida, pois poderia resultar até mesmo no mal à espécie, exceto quando tal ação fosse secundária e gerasse uma ação ainda maior sobre a natureza, contribuindo para o avanço do impulso científico e tecnológico.

13 Martins, H. op. cit. p. 36.

14 Rousseau, J.J. *Emílio ou Da educação*. Bauru, SP: Edipro, 2022. 560 p.

15 Rousseau, J.J. *O contrato social: Princípios do Direito Político*. Bauru, SP: Edipro, 2017. 128 p.

16 Martins, H. op. cit. p. 36.

17 Saint-Simon *apud* Jouvenel, Bertrand De. *Les débuts de l'État moderne: une histoire des idées politiques au XIXe siècle*. Paris: Fayard, 1976, p. 179.

Em outro importante argumento que fundamenta a tradição prometeica, Martins nos apresenta um esquema histórico-filosófico, no qual identifica a sociedade técnica como a sociedade pós-histórica. Para ficar mais claro, ele apresenta três fases temporais a partir do escritos do matemático e economista Antoine Cournot (1801-1877). O primeiro estágio é o etnológico, no qual houve a predominância do instinto sobre a razão. O segundo é o histórico, com o conseqüente aumento da racionalidade no pensamento e ação. E, por fim, o terceiro é o pós-histórico, no qual o termo “fim” não significa o término, mas sim a completude ou a consumação do estágio histórico. Nele “[...] as grandes paixões coletivas (religiosas, políticas, nacionais) [são] suscetíveis de conduzir a acontecimentos memoráveis e narráveis, mas também a ferozes jogos de soma zero ou de soma negativa, [que] acendem cada vez mais ao jogo do interesse econômico”¹⁸. Assim, a identificação do estágio pós-histórico com a técnica se justifica, pois, através do interesse econômico, onde se busca cada vez mais o domínio da natureza, além de maiores avanços técnicos e científicos para que haja significativo desenvolvimento econômico em prol do bem social. Haveria então um único obstáculo epistemológico que caracterizaria exatamente a tradição prometeica: “[...] a vida orgânica nunca será compreendida de modo tão fundamental – pelo menos no que diz respeito à cognição científica – quanto os mundos físico ou humano, os quais são ambos suscetíveis de indefinida mecanização, de uma maneira que a vida orgânica não o seria nunca.”¹⁹

Epistemologicamente, o conhecimento científico do mundo orgânico seria finito e limitado, caracterizando um limite para o que se pode fazer, para o que se pode conhecer e para o que se pode criar. Tais limites, entretanto, não impediriam que os “[...] indefinidos, mas não infinitos progresso material e perfectibilidade técnica”²⁰ prosperassem e alcançassem seu objetivo principal, o bem e o melhoramento dos seres humanos. Nas palavras de Sibilia, os processos para o melhoramento das condições de vida humana, através do desenvolvimento científico e tecnológico, teriam uma duração indefinida – perdurando no futuro –, mas seriam finitos, afinal, “[...] os conhecimentos e técnicas dos homens não são todo-poderosos; seus ‘dedos profanos’ não

18 Martins, H. op. cit. p. 39.

19 Ibidem, p. 40.

20 Ibidem, p. 41.

podem perturbar todos os âmbitos, pois há limites que devem ser respeitados”²¹, isto é, não podem ultrapassar os limites impostos pela própria natureza humana. Logo, considerando que esse progresso nem sempre pôde ser caracterizado como ilimitado, a tradição prometeica é dividida em duas versões: a versão finitista e a versão infinitista.

Segundo Martins, a versão finitista da tradição prometeica tem como seu fundador August Comte²² (1798-1857), que traz uma ideologia operativa muito compatível com a sociedade industrial da época. Sua famosa fórmula “[...] ‘savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir’ (saber para prever, prever para poder) ainda continua a ser largamente citada como mote de toda esta concepção”²³, haja vista o desejo por um avanço científico e tecnológico que pudesse viabilizar progressos sociais e morais, incluindo-se a aversão por uma expansão ilimitada das necessidades materiais humanas. Por isso, o foco central desse mote estava na previsão do que era necessário ser feito para se alcançar o desejável: o melhoramento da condição humana.

Por outro lado, a versão infinitista da tradição prometeica possui alguns pressupostos norteadores que podem ser destacados, como a união da teoria à prática e o envolvimento de toda a atividade científica e técnica visando a uma conscientização planetária e a uma mobilização tecnocientífica. Com este segundo pressuposto, inclusive, almejava-se a abolição do sofrimento humano, da doença, da guerra, da opressão e da exploração, além da restauração da vida e superação da morte, ao colocar a ciência e a tecnologia como veículos da história salvífica da espécie humana.

Vale ressaltar aqui que os objetivos inerentes à versão infinitista da tradição prometeica, a exemplo da restauração da vida e a superação da morte, são também os objetivos do movimento trans-humanista, ou o que podemos denominar de “trans-humanismo”. Nick Bostrom (1973-) apresenta em seu texto “A history of transhumanist thought”, de 2005, a história do movimento trans-humanista, salientando suas raízes no Iluminismo, tal qual a tradição prometeica, devido à ênfase nas liberdades individuais e na preocupação humanística com o bem-estar de todos os seres humanos. Bostrom ²⁴

21 Sibilia, P. op. cit. p. 45-46.

22 Comte, A. Curso de filosofia positiva. Comte: Os pensadores vol. XXXIII. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.33-227.

23 Martins, H. op. cit. p. 43.

24 Bostrom, N. A history of Transhumanist Thought. In: *Journal of Evolution and Technology*. vol.14 (1) p.1-25. Oxford: Abril 2005.

destaca que o termo trans-humanismo foi utilizado primeiramente por Julian Huxley²⁵ (1887-1975) em seu livro “Religion without Revelation”, de 1927, no qual apresentou uma primeira definição de trans-humanismo:

*A espécie humana pode, se quiser, transcender a si mesma – não apenas esporadicamente, um indivíduo aqui de uma forma, um indivíduo ali de outra – mas em sua totalidade, como humanidade. Precisamos de um nome para essa nova crença. Talvez o trans-humanismo sirva: o homem permanecendo homem, mas transcendendo a si mesmo, realizando novas possibilidades de e para sua natureza humana.*²⁶

Segundo Bostrom²⁷, pensando na transcendência humana, o “trans-humanismo” recebeu uma configuração atualizada, em 1989, no livro “Are you a transhuman?”, do trans-humanista FM-2030²⁸. FM-2030²⁹ descreveu em seu livro os sinais do surgimento do trans-humano, tais como o uso de próteses, a cirurgia plástica, o uso intensivo das telecomunicações, a reprodução assistida (fertilização in vitro, por exemplo) e a rejeição de valores familiares tradicionais e religiosos. Ele ainda afirmou que, com o uso da tecnologia, a criação de novos valores e um novo estilo de vida, o trans-humano poderia ser entendido como “um humano de transição”, um elo revolucionário que abriria as portas para a próxima era, a era do pós-humano³⁰.

25 Julian Huxley (1887-1975) foi um renomado biólogo e também o primeiro diretor-geral da UNESCO. É um fato curioso aqui que ele seja irmão de Aldous Huxley (1894-1963), autor de “Brave New World” (em português, “Admirável Mundo Novo”), de 1932. Esse romance pode ser considerado uma distopia tecnológica, visto que, ao apresentar e antecipar vários desenvolvimentos tecnológicos em reprodução humana e eugenia, também faz com que as personagens sofram manipulação e condicionamento psicológico. Julien Huxley, ao utilizar o termo trans-humanismo, evoca de maneira positiva o progresso tecnológico que seria alvo do irmão.

26 Huxley, J. *apud* Bostrom, N. *Ibidem*. p. 7, tradução nossa.

27 Bostrom, N. *Ibidem*, p. 13.

28 Seu nome era F. M. Estandiary (1930-2000), mas ele passa a usar o nome FM-2030.

29 FM-2030. *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. New York: Grand Central Pub, 1989. 227 p.

30 Podemos definir o pós-humanismo como aquela vontade de realmente superar o humano. A ênfase já não está mais em complementar o humano, como no trans-humanismo, acrescentando e modificando o natural humano. O pós-humanismo pensa e deseja uma condição humana, pós-corpo humano, que não evite a morte corporal, mas a transcenda, criando novos corpos, sejam eles digitais e tecnológicos ou mesmo outros corpos através da clonagem, por exemplo.

Bostrom³¹ menciona também uma nova definição de trans-humanismo, cunhada pelo filósofo e futurista Max More (1964-), criador do Extropy Institute³² e do Extropianismo³³. Bostrom considera essa definição a primeira de sentido modernista e a defender os princípios de “expansão ilimitada”, “autotransformação”, “otimismo dinâmico”, “tecnologia inteligente” e “sociedade aberta”, este último voltado à descentralização do poder e da responsabilidade.

Outro ponto que deve ser ressaltado é a tecnotopia, outro fruto da tradição prometeica infinitista e propagada pelo movimento trans-humanista. Segundo Ribeiro³⁴, a tecnotopia pode ser entendida como um discurso positivo utópico sobre os progressos tecnológicos, defendendo as maravilhas que podem ser fornecidas à condição humana ao se ampliarem as qualidades humanas e se possibilitarem vários tipos de ações sequer cogitadas anteriormente. Em outras palavras, podemos dizer que tecnotopia é uma ideologia que prega os benefícios do progresso tecnológico para a humanidade, com discursos de origem histórica - advindos da Revolução industrial - por meio de uma visão evolutiva da tecnologia.

Ribeiro apresenta um exemplo de tecnotopia: a possibilidade iminente do homem se transformar em ciborgue, mediante os avanços nas pesquisas biotecnológicas, estas já presentes no imaginário da população através dos filmes de ficção científica e dos meios de comunicação em massa. As próteses inteligentes, que permitiriam vários tipos de transplantes de membros e órgãos, os chips implantados e clones humanos saem da ficção para se tornarem uma possível realidade. A tecnotopia da recuperação de órgãos e membros e da possibilidade de longevidade do corpo humano está presente cada vez mais em nosso dia a dia, aumentando a esperança de se ter uma vida cada vez melhor para superar doenças e adversidades.

31 Ibidem, p. 14-15.

32 O “Extropy Institute” foi fundado em 1992 por Max More. Seu nome foi inspirado no termo “extropia”, um antônimo metafórico de entropia, utilizado em pesquisas acadêmicas que falavam de criogenia (congelamento do corpo humano). O termo “extropia” foi ressignificado, mais tarde, como “destino potencial trans-humano” e, logo, recebeu de Max More, em 1988, a definição de expansão da inteligência humana. Em outras palavras, vitalidade, energia, vida, experiência e capacidade de um sistema vivo melhorar sua condição ou seu crescimento. O objetivo do instituto era formar um centro de informações trans-humanistas para definir um conjunto de princípios e valores sobre o assunto.

33 Extropianismo é um tipo de filosofia trans-humanista que tem como foco o pensamento racional e o positivismo prático, compartilhando assim uma visão otimista do futuro e das tecnologias que podem ser utilizadas para o melhoramento e a extensão da vida.

34 Ribeiro, G. L.. Tecnotopia versus tecnofobia: o mal-estar no século xxi. *Série Antropologia*, Brasília, v. 248, p.1-15, 1999.

Percebendo e partilhando a ideia de *tecnotopia*, Martins³⁵ nos apresenta um exemplo que poderia unificar as duas versões da tradição prometeica: a chamada *téktopia*, a especulação utópica da energia. A *téktopia* sonha e promete a possibilidade de haver fontes de energia infinitas, baratas, seguras e que não causem sérios danos ambientais, erradicando o receio de limitação de crescimento econômico e mesmo social da tradição prometeica finitista, e assim explicitando o pressuposto de salvação da espécie humana através do desenvolvimento científico e tecnológico ilimitados da tradição prometeica infinitista.

Portanto, cabe sintetizar que “[...] a tradição prometeica pretende dominar tecnicamente a natureza [e] o faz visando ‘ao bem humano’, à emancipação da espécie e, fundamentalmente, às ‘classes oprimidas’.”³⁶ Ela vê na dominação racional da natureza as bases do científico, necessário para a produção de tecnologia que, por sua vez, serve para melhorar as condições de vida e proporcionar a emancipação humana. Logo, ao visualizar uma possível união ou continuação das imagens prometeicas, é possível concluirmos que ambas as imagens, seja a finitista ou a infinitista, apresentam um desenvolvimento técnico-científico que tem o benefício social humano como prioridade.

Entretanto, a tradição prometeica nos coloca diante de uma crença na simplificação da tecnologia como mera muleta para o corpo humano diante das adversidades naturais; ou ainda, uma espécie de solução para os problemas naturais que surgem durante a vida e nas sociedades humanas, algo que não pode ir além das necessidades. O recurso usado por Martins, o de recorrer à apresentação de um mito, há muito tempo vem sendo usado para caracterizar um modo de ver a produção e o uso da tecnologia de maneira negativa. Prometeu sofreu as consequências de ter dado o fogo aos humanos, mas essa é uma simplificação que apenas ajuda a negatizar a evolução tecnológica, dando enfoque às consequências ruins que podem surgir do uso das tecnologias. O próprio Martins faz isso no capítulo de sua obra, denominado “Experimentos com humanos, guerra biológica e biomedicina tanatocrática”³⁷, ao abordar diversos exemplos de tecnologias utilizadas e desenvolvidas durante a Segunda Guerra Mundial. Ele deseja enfatizar, para além dos benefícios, as consequências do uso das tecnologias na vida humana e, ainda, apresentar o discurso tecnológico como um discurso de falsa superação das dificuldades

35 Martins, H. op. cit., p. 45.

36 Sibilia, P. op. cit., p. 44

37 Martins, H. op. cit., p. 211-253.

inerentes à vida humana. Entretanto, o desenvolvimento tecnológico partiu sim de necessidades primariamente vitais, como evitar doenças ou tratá-las, ou mesmo o desenvolvimento de técnicas para aumentar a produção de alimentos. Dessa forma, tais necessidades impulsionaram o desenvolvimento técnico-científico, que atualmente possui mais pontos positivos que negativos, a exemplo de uma verdadeira longevidade da vida humana. Ademais, o desenvolvimento técnico-científico garante o que a tradição prometeica desejava, isto é, a contribuição para o bem-estar humano, indo além ao tentar precaver e prever os possíveis males que estarão no porvir. Isso é pensado para uma melhor vida no futuro e para a superação das próprias consequências do emprego tecnológico.

Faz-se necessário dizer que a mesma crítica feita por Martins ao discurso tecnotópico e trans-humanista, ao apresentá-los como excessivamente positivos, poderia ser feita ao discurso do próprio Martins, o qual negativava o discurso da tecnologia e a esperança trazida com a ideologia trans-humanista. Se a tradição prometeica traz consigo um ponto positivo de desenvolvimento, traz também, com a abordagem e ênfase de Martins, o ponto negativo: o medo das consequências do trans-humanismo, do que está além, do castigo de Zeus designado a Prometeu. Este medo salienta a diferença entre as tradições que, apesar de se complementarem, também nos transpõe para a imagem de exploração da natureza da tradição fáustica, a qual pensa em toda a superação dos males da vida humana, além de passar a ver o mundo natural de uma forma distinta, como algo dado para ser explorado, colocando o fazer técnico como um destino, algo do qual o homem não pode escapar.

2. A tradição fáustica da tecnologia

A primeira obra a tratar da ciência e da técnica e a ter aspirações fáusticas³⁸ foi “A decadência do Ocidente”³⁹, de Oswald Spengler (1880-1936), publicada em 1918. Com uma abordagem histórica mundial, esta obra tinha a

38 Não apresentaremos um resumo da obra “Fausto”, de Goethe de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), publicada em sua versão definitiva em 1808, aqui referenciada como: Goethe, J.W.V.. *O Fausto I*. São Paulo: Editora 34, 2016. No entanto, é preciso lembrar que nela Goethe apresenta Fausto como uma personagem exemplar e íntegra que é posteriormente corrompida pelo poder, assim, valorizando mais as obras terrenas e o amor próprio do que o amor a Deus. Essa corrupção e valorização do plano terrestre podem ser transpostas à valorização da técnica pela tradição fáustica de dominação da natureza.

39 Spengler, O. *La decadência de Occidente*. Tomo I e II. Madrid: Espasa Calpe, 2007.

pretensão de decifrar, de acordo com Martins, o enigma do futuro, oferecendo “[...] um prognóstico para o Ocidente e para o mundo numa conjuntura de crise grave.”⁴⁰ Seguindo a tradição fáustica, mas com um empenho filosófico sofisticado e uma linguagem mais hermética, Martin Heidegger desvendou em sua conferência “A questão da técnica”⁴¹, publicada em 1954, um semelhante futuro trágico do homem que se deixa dominar pela técnica, assim como a técnica fez com a natureza. Como seria possível chegar a esta previsão, porém? A tradição fáustica possui alguns pressupostos que podem fazer com que o ser humano acredite que o desenvolvimento técnico não teria mais limites e não poderia ser barrado. Para Heidegger⁴², o primeiro desses pressupostos fáusticos diz respeito à dependência conceitual e ontológica da ciência em relação à tecnologia, visto que, apesar da ciência parecer livre de compromissos pragmáticos, serve sempre a um “a priori tecnológico”, como meio para produzir mais tecnologia. Este pressuposto pode ser explicado através da ênfase dada ao sucesso preditivo das pesquisas científicas, não podendo ser considerado apenas como uma exigência metodológica, pois aduz para a fecundidade da ciência em produzir mais tecnologia. Em contrapartida, a tecnologia não pode ser considerada um subproduto da ciência, uma vez que se obtém mais controle prático e experimental da natureza através dela. Esta tese pode ser evidenciada através dos escritos de Don Ihde⁴³ (1934-), ao afirmar que a ciência não busca verossimilhança, ou seja, não tem pretensão de verdade ou ao conhecimento causal da natureza, apenas almeja a compreensão dos fenômenos da natureza. Tal compreensão tem a única e exclusiva finalidade de dominar e controlar esses fenômenos, pois as entidades e os processos naturais são apenas vistos como acessibilidade à manipulação experimental e ao controle prático.

Sintetizando a argumentação de Martins, Sibilia cita que “[...] existiria um ‘programa tecnológico oculto’ no projeto científico, [...] de maneira que a sua fecundidade nessa área não seria um mero subproduto da ciência, [...]

40 Martins, H. op. cit. p. 49.

41 Heidegger, M. A questão da técnica. Ensaios e Conferências. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2006. p.11-38.

42 Idem.

43 Ihde, D. Technology and the lifeworld: from garden to earth. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990. 244 p.

mas seu objetivo primordial.”⁴⁴ Afinal, os procedimentos científicos não teriam meramente como finalidade o conhecimento íntimo da natureza das coisas, mas sim a compreensão necessária para prever e controlar tudo o que fosse possível. Em resumo, os teóricos fáusticos entendem que a tecnologia, por conduzir o controle da natureza, é sempre a primeira a ser almejada e desejada, assim como a ciência seria produzida, única e exclusivamente, por funcionar como meio para a produção tecnológica. Por isso, a ciência é um meio para a obtenção de mais tecnologia. Nas palavras de Martins:

*Os teóricos fáusticos, porém, partem do programa tecnológico oculto da ciência e não encaram a fecundidade tecnológica como um subproduto das virtudes epistemológicas ou dos méritos previamente existentes e independentemente caracterizáveis. [...] os fáusticos haveriam de afirmar que o modo de percepção da ciência moderna dá-se de maneira a ver as entidades e os processos naturais apenas e exclusivamente na perspectiva da sua acessibilidade à manipulação experimental e ao controle prático. Assim, os procedimentos e os esquemas científicos pressupõem uma orientação técnica até mesmo quando não conduzem verdadeiras experiências físicas ou a aplicações práticas bem sucedidas por longos períodos de tempo histórico.*⁴⁵

Portanto, mesmo analisando os procedimentos científicos de um ponto de vista da verdade (verossimilhança) ou do conhecimento causal da natureza e considerando a primazia da tecnologia sob a ciência, Martins⁴⁶ e Sibilia⁴⁷ afirmam que os teóricos fáusticos acreditavam que a ciência, em última instância, tinha como objetivo a compreensão dos fenômenos estritamente para ter previsão, controle e superação do mundo fenomênico. Tal pressuposto do fausteanismo garantia um corte radical na continuidade conceitual entre a ciência e técnica modernas e suas contrapartes anteriores, uma vez que as anteriores eram desprovidas dessa pretensão de previsão e controle. Essa descontinuidade também é apontada por Spengler⁴⁸ como um pressuposto da cultura ocidental fáustica, em que o conceito spengleriano de “[...] cultura representava

44 Sibilia, P. op. cit., p. 47.

45 Martins, H. op. cit. p. 51.

46 Idem.

47 Sibilia, P. op. cit. p. 47.

48 Spengler, O. op. cit.

os valores últimos ou as atitudes constitutivas de uma identidade nacional”⁴⁹, dando ao pensamento técnico, 900 anos depois de Cristo, um caráter estritamente sistemático e racional que o distingue do conceito de civilização.

Considerando os conceitos de cultura e civilização de Spengler, Martins⁵⁰ chama a atenção para a centralidade que representam dentro da tradição fáustica, pois é através do conceito de cultura que a imagem da técnica – algo sistemático, racional e que buscava o domínio da natureza – não poderia ser transferível para nenhuma outra cultura. Segundo ele, se “[...] os engenhos, as máquinas e as armas, as fábricas e os laboratórios pudessem ser adotados ou até mesmo produzidos por culturas não ocidentais, o impulso tecnológico para o domínio do mundo, próprio da moderna cultura ocidental seria inevitavelmente abandonado.”⁵¹ Tal explicação endossa uma das passagens mais emblemáticas de Spengler em “*O homem e a Técnica*”:

*É certo que toda teoria científica é um Mito relativo à interpretação das forças da Natureza, e que cada uma dessas teorias depende da religião à qual está associada. Mas é na Cultura Fáustica, e só exclusivamente nela, que cada teoria é desde logo e também uma hipótese de trabalho. Ora, uma hipótese de trabalho não precisa de ser verdade; tudo o que lhe exige é que seja útil, quando posta em prática. Ela não se propõe abarcar e desmistificar os segredos universais, mas antes torná-los utilizáveis para determinados fins.*⁵²

Nesta passagem, fazendo eco ao autor, Sibilia salienta que a teoria científica é hipótese de trabalho e, como tal, a necessidade de se chegar a uma verdade é totalmente dispensável, dado que “[...] tudo o que delas se exige é que sejam úteis quando postas em prática, pois tais saberes não se propõem a desvendar os fundamentos da existência como conhecimento puro, mas a torná-los utilizáveis para determinados fins.”⁵³ Isso quer dizer que as teorias científicas podem ser vistas apenas como meios para a realização técnica. Além disso, ao relacionar as teorias científicas aos mitos, Sibilia compreende

49 Martins, H. op. cit., p. 53.

50 Idem.

51 Ibidem, p. 54.

52 Spengler, O. *O homem e a técnica*. Lisboa: Guimarães, 1980, p. 100.

53 Sibilia, P. op. cit., p. 77.

que Spengler retira delas claramente a pretensão de verdade; não só isso, ela também percebe que a ciência e suas teorias possuem um fundamento social religioso e simbólico, destacando assim uma visível influência de Durkheim⁵⁴ na teoria de Spengler.

Obviamente, a ideia proposta por Spengler⁵⁵, de que o domínio da natureza não poderia ser transferível para nenhuma outra cultura, não faz sentido hoje, quando o impulso tecnológico, ou seja, o ímpeto de produção e inovação tecnológica para a apropriação e dominação da natureza se tornou global. No entanto, esta perspectiva foi importante para construir a ideia de que a tecnologia não deriva de uma racionalidade cognitiva anterior, instrumental e universalista, tampouco faz parte de um princípio de suficiência. Nesse contexto, ela não possui um motivo que justifique a sua existência como estritamente desnecessária, devendo ser entendida como uma manifestação de valores básicos de uma determinada cultura, como um ethos de dominação, apropriação e controle da natureza. Em outras palavras, é preciso entender a tecnologia como a manifestação última da cultura ocidental, o fruto do conjunto de valores e crenças estabelecidos e pregados pela cultura ocidental que tornaram a natureza objeto de exploração e armazenamento de recursos.

Desta maneira, considerando a técnica como um ethos intransferível, Martins afirma que a tradição fáustica da técnica foi sempre infinitista, afinal, o que está no cerne da técnica é a “vontade de poder”, como um impulso cego e sem limites de domínio sem fim da natureza. Sendo um ethos e infinitista, o impulso tecnológico seria para os fáusticos, antes de qualquer coisa, um destino a ser cumprido, um destino do qual o homem ocidental não poderia escapar.

*De uma maneira ou de outra, os teóricos fáusticos da técnica consideram a técnica como o destino. [...] os fáusticos afirmam não tanto uma visão necessitarista, como por assim dizer, destinarista, da técnica e da história. Com a sua retórica da ‘sorte’ e do ‘destino’, colocam-se em forte oposição, mas não apenas relativamente a qualquer crença na inteligibilidade da história como um pressuposto regido por leis, ou como um veículo de lógica dialética, mas também a qualquer visão libertária da neutralidade ou do caráter puramente instrumental da técnica.*⁵⁶

54 Durkheim, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins editora, 2003.

55 Spengler, O. *La decadência de Occidente*. Tomo I e II. Madrid: Espasa Calpe, 2007.

56 Martins, H. op. cit., p. 57.

Sibilia concorda, ao comentar a análise de Martins sobre a tradição fáustica, que “[...] os saberes hegemônicos da sociedade ocidental estariam abandonando as suas origens ‘prometeicas’, para virarem ‘fáusticos’.”⁵⁷ Em última análise, o desejo pelo infinito e a possibilidade de transcendência da condição humana passaram a ser o foco da tecnologia, anteriormente apenas pensada como meio para estender e potencializar pouco a pouco o corpo humano. Isto implica uma passagem do trans-humano – mencionado anteriormente – para o pós-humano – para usar um dos termos da autora –, ou seja, para o ‘homem pós-biológico’, que almeja ultrapassar o seu estado orgânico, material e perecível, tanto em relação ao tempo como em relação ao espaço, através das novas tecnologias.

Assim, a tradição fáustica de dominação da natureza coloca o homem em uma relação de necessidade com a tecnologia, em que a moderna tecnologia onipotente precisa ser consumada; não há escapatória, nem um possível regresso para o progresso tecnológico. Se o impulso tecnológico visando ao bem humano nasce com a tradição prometeica, é com a tradição fáustica que tal impulso se torna o destino e a necessidade.

As diferenças surgidas entre as tradições prometeica e fáustica, bem como o desenvolvimento do impulso tecnológico através dos seus pressupostos, possibilitam o ponto inicial do discurso salvífico sobre a técnica. “Assim, o velho Prometeu abandona o palco e cede seu lugar ao ambicioso Fausto”⁵⁸; ou seja, a progressão de uma tradição para a outra transforma o sentido da tecnologia e dos objetos técnicos, de meros instrumentos úteis para artefatos de libertação e superação de condições naturais, destacando-se assim o espírito religioso nessa passagem. Logo, se antes a tecnologia visava à independência do natural, agora se apresenta como destino inescapável e inevitável, um destino de progresso tecnológico.

Entretanto, é preciso destacar que Martins critica tanto a tradição fáustica quanto a tradição prometeica, pois ambas fazem suposições globalistas sobre o modo de entender a história do desenvolvimento científico e tecnológico. Por exemplo, a tradição prometeica é por ele criticada porque apresenta uma versão histórica da ciência e da tecnologia que estabelece leis e coloca esses acontecimentos para serem explicados através de leis e teorias sociais. Para o autor, isso se opõe ao caráter epistemológico que guia tais acontecimentos, sem o qual não haveria história científica a ser contada. Deste modo, de acordo com Martins, os teóricos da tradição prometeica da primeira metade

57 Sibilia, P. op. cit., p. 13.

58 Ibidem, p. 48.

do século XIX não estavam comprometidos “[...] nem com o ideal de conhecimento científico total, como na visão laplaciana da previsibilidade equitemporal simétrica, nem com um projeto de domínio tecnológico universal da natureza”⁵⁹, afinal, eles transgrediram as explicações históricas para confirmar o modo como viam o funcionamento da ciência e da tecnologia.

Já o primeiro ponto criticado por Martins em relação à tradição fáustica é a suposta supremacia da técnica sobre a ciência. Para ele, quando os teóricos fáusticos desconsideraram todo o método científico e a fecundidade das pesquisas científicas, simplesmente atribuem à pesquisa científica uma caracterização técnica. Ou seja, eles colocam a pesquisa científica como dependente da acessibilidade e da manipulação experimental, mesmo quando essas pesquisas não conduzem à experimentabilidade física ou às aplicações práticas.

*Os teóricos fáusticos, porém, partem do programa tecnológico oculto da ciência e não encaram a fecundidade tecnológica da ciência como um subproduto das virtudes epistemológicas ou dos méritos metodológicos previamente existentes e independentemente caracterizáveis. Ao passo que os teóricos fáusticos não nos deram um apanhado minucioso de papéis epistêmicos de instrumentação e da experimentação das ciências naturais, a sua forte ênfase na interpretação de métodos e de procedimentos (‘o violento exame da natureza, de forma a dominá-la’) contrasta vivamente com o menosprezo a que essas questões foram votadas pelo trabalho especializado da epistemologia e da metodologia das ciências durante esse período.*⁶⁰

Martins também chama a atenção para o que denominou de retórica da “sorte” e do “destino”, utilizada pela tradição fáustica. Ele defende que esta tradição desconsidera “[...] qualquer crença na inteligibilidade da história como um progresso regido por leis, ou como veículo de lógica dialética, mas também a qualquer visão libertária da neutralidade ou do caráter puramente instrumental da técnica.”⁶¹ Nesse contexto, esses teóricos atribuíram à ligação histórica e ao desenvolvimento técnico um *ethos* totalmente estranho às demais culturas e, se tal pensamento fosse correto, não teríamos países orientais como Japão, China e Coreia do Sul com um desenvolvimento tecnológico avançado e reconhecimento internacional.

59 Martins, H. op. cit., p. 41.

60 Ibidem, p. 50-51.

61 Ibidem, p. 57.

Outro ponto criticado por Martins ⁶² é o fato de os teóricos fáusticos, comparados aos de tradição prometeica, terem feito uma retrospectiva ainda mais ampla da suposta genealogia histórico-filosófica dos problemas tecnológicos, o que pode ser entendido como uma continuidade da metafísica ocidental. Isto posto, ele entende que os teóricos fáusticos transformaram a tecnologia moderna numa continuidade ou consumação da metafísica, exemplificando sua conclusão através de Martin Heidegger⁶³, que considera “a essência da técnica como algo não-técnico”.

3. O Gnosticismo tecnológico como síntese das tradições prometeica e fáustica

Para compreendermos o surgimento do discurso salvífico sobre a tecnologia, possibilitado pelas imagens prometeica e fáustica, algo que Martins critica, se faz necessário explicar o conceito de “*Gnosticismo tecnológico*”, também chamado por ele de “*Gnosticismo técnico-científico*”. Tal conceito vem sendo discutido por diversos estudiosos de áreas tecnológicas, da sociologia e da filosofia da tecnologia, pois configura o cerne da ideia de tecnologia salvífica e se mostra como uma síndrome cultural, conforme batizada por Victor Ferkiss (1925-2020) no artigo “Technology and culture; gnosticism, naturalism and incarnational integration”⁶⁴, publicado em 1980. Entre os autores que estudam a tecnologia contemporânea, destacamos também Erik Davis⁶⁵ e Donna Haraway⁶⁶, e os já mencionados David Noble⁶⁷ e Paula Sibilia⁶⁸. Eles têm sustentado a tese de que o conceito de gnosticismo tecnológico é um instrumento para entender os discursos e o imaginário social sobre a tecnologia.

62 Idem.

63 Heidegger, M. op. cit., p. 11-38.

64 Ferkiss, V. Technology and culture: gnosticism, naturalism and incarnational integration. In: CrossCurrents, vol. 30, no. 1, p. 13–26. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1980.

65 Davis, E. *Techgnosis: myth, magic and mysticism in the age of information*. New York: Harmony Books, 1998. 353 p.

66 Haraway, D. J. *Simians, Cyborgs, and Women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991. 287 p.

67 Noble, D. op. cit.

68 Sibilia, P. op. cit.

Erik Davis (1967-), mediante seus estudos sobre cibercultura, em seu livro “*Techgnosis: myth, magic and mysticism in the age of information*”, de 1998, cunha o termo “*TechGnosis*” como sinônimo de *Gnosticismo tecnológico*. Nesta obra, Davis argumenta que a “[...] techgnosis [é] uma história secreta dos impulsos místicos que continuam a acender e sustentar a obsessão do mundo ocidental com a tecnologia, e especialmente com suas tecnologias de comunicação.”⁶⁹ Nas palavras de Erick Felinto, em seu livro “*A religião das máquinas*”, ao comentar a obra de Davis, a techgnosis é “uma reedição contemporânea de antigas crenças.”⁷⁰

Mas que crenças são estas que ganham tamanha importância no cenário contemporâneo? Para responder a isso, é preciso lembrar que a denominação “gnosticismo” é ampla e flexível, tendo sido usada “[...] originalmente para qualificar uma série de seitas e manifestações religiosas características das religiões orientais do Império Romano nos primeiros séculos após Cristo.”⁷¹ Ou ainda, complementando, podemos dizer que o gnosticismo⁷² é um “[...] modo místico de cristianismo que surgiu no final da Antiguidade, que sustentava uma visão bastante amarga da vida material e abraçava a experiência individual direta da gnose – um influxo místico de autoconhecimento com forte nuance platônica.”⁷³

Deste modo, devemos ressaltar que essas manifestações tinham pontos convergentes, isto é, manifestavam traços estruturais em comum, como a necessidade de explicar o mundo através de um dualismo corpo e espírito ou matéria e transcendente. Exaltando o espírito e o transcendente, rejeitavam a materialidade e o corpo, pois este último estava sujeito à corrupção e às mais diversas limitações impostas pela realidade e pela criação divina, impedindo

69 Davis, E. op cit., p. 5, tradução nossa.

70 Felinto, E. *A religião das máquinas*: Ensaios sobre o Imaginário da Cibercultura. Porto Alegre: Sulina, 2005, p. 68.

71 Ibidem, p. 37.

72 O termo “gnosticismo” pode se referir também às seitas e crenças religiosas anteriores ao cristianismo, por isso é preciso esclarecer que, neste artigo, estamos tratando apenas do gnosticismo cristão. Mas é preciso salientar que há autores que defendem a existência de dois tipos de gnosticismo: o pagão e o cristão, sendo este último constituído pela mistura das crenças gnósticas e do cristianismo. Um autor que possui escritos que esmiúçam o que é o gnosticismo e esclarecem as diferenças desses dois tipos de gnosticismo é Hans Jonas (1903-1993), de quem devemos mencionar a obra “*A religião gnóstica*” (2021), publicada originalmente em 1958; e a obra “*Ensaios Filosóficos: Da crença antiga ao homem tecnológico*” (2017) publicada primeiramente em 1974.

73 Davis, E. op. cit., p. 77, tradução nossa.

a liberdade humana. Assim, o desejo humano era o de vencer essas limitações através da prática da gnose, superando a repugnância e limitação corporal para, conseqüentemente, alcançar um conhecimento que pudesse permitir a transcendência ou uma divindade relacionada com a vida humana. A gnose seria “[...] a imanentização do princípio divino, ou seja, a transposição da ideia de divindade para o interior do sujeito e do horizonte das experiências humanas.”⁷⁴

Nesse sentido, ao recuperar tais crenças, Davis⁷⁵ defende que a “techgnosis” é resultado da tensão entre a consciência humana e a máquina, sugerindo que a tecnologia tem levado ao rompimento dos limites tradicionais da consciência humana através das tecnologias de informação e comunicação. O que ele sugere estar em curso é um retorno dos mitos e crenças transfigurados por meio da cibercultura e da informação, modificando a consciência humana e a cultura como um todo, esta última passando a ser orientada por uma nova imagem de mundo (*Zeitgeist* e/ou *Weltanschauung*): o informacionalismo. Logo, ao se realizar o rompimento de tais limites através das tecnologias informacionais, cria-se a possibilidade de não ser apenas um único eu corporal, mas vários “eus”, extensões do “self”. Isso significa que, através da informação, estamos sujeitos a mudanças da própria concepção de ser humano e de sua individualidade. Nas palavras de Davis, “[...] são as tecnologias de informação e comunicação que mais moldam e dão forma à fonte de todos os vislumbres místicos: o eu humano.”⁷⁶

Em outras palavras, a superação da dependência da natureza vem com o avanço das tecnologias da informação e, principalmente, com os valores do antigo gnosticismo a também se revelarem no gnosticismo tecnológico, a exemplo do platonismo, que se tornou exacerbado e colocou a matéria como negação. Davis lembra que, para o gnosticismo, “[...] os seres humanos são, portanto, em essência, absolutamente superiores ao ecossistema – não administradores ou mesmo mestres, mas estranhos em uma terra estranha.”⁷⁷ Portanto, é através dessa estranheza que o ser humano se reconhece como diferente da natureza e mais próximo do divino e da liberdade, buscando dominar, avançar sobre a natureza e, principalmente, um meio de autodivinização que só se tornou possível com o avanço do conhecimento e da informação.

74 Felinto, E. op. cit., p. 37.

75 Davis, E. op. cit., p. 192.

76 Ibidem, p. 16, tradução nossa.

77 Ibidem, p. 94, tradução nossa.

Em contrapartida, para David Noble⁷⁸, o desenvolvimento tecnológico está contaminado por mitologias e pelo imaginário de transcendência humana, contaminado pela ideia de vida eterna, de superação da morte e da deterioração corporal. Ele expõe como os mitos cristãos inspiraram o desenvolvimento da tecnologia e das ciências, ou seja, como o mito da criação e o mito do apocalipse se tornaram propulsores da ideia de transcendência que inspirou o desenvolvimento da tecnologia. Para ele, conforme também nos explica Felinto, “[...] as conexões entre ciência e religião são seculares e quase genéticas.”⁷⁹

Noble recapitula a forma como as crenças na recuperação da perfeição adâmica, e da chegada de Cristo para salvar a humanidade durante o possível apocalipse, fizeram com que vários cientistas – desde o medievo, passando pelo renascimento, pela modernidade e até a contemporaneidade – tivessem mais vontade e desempenho para desenvolver tecnologias e ciências, sempre visando ao melhoramento do ser humano para superar as consequências e dificuldades da materialidade e deterioração da vida humana. Também buscaram compreender os fundamentos da criação divina, almejando uma aproximação de um conhecimento real da natureza e a capacidade de produção, assim como sendo Deus, ao participar em certa medida da criação divina. Nesse sentido, podemos afirmar que Noble, ao sugerir a associação entre as crenças e mitos do milenarismo e as ciências e tecnologias, pretende chamar a atenção exatamente para o sentido salvífico que esteve presente no discurso sobre a tecnologia e que configura o conceito de “gnosticismo tecnológico”.

*As raízes religiosas da fascinação tecnológica moderna remontam a um passado milenar na formação da consciência ocidental, numa época em que as artes úteis se envolveram pela primeira vez no projeto cristão de redenção. Os meios de sobrevivência mundanos então se voltaram para o fim místico da salvação, e ao longo do próximo milênio as atividades humanas mais materiais e humildes foram progressivamente investidas de significado espiritual e transcendente.*⁸⁰

78 Noble, D. op. cit., p. 23-24.

79 Felinto, E. op. cit., p. 35.

80 Noble, D. op cit., p. 18, tradução nossa.

Além disso, Noble⁸¹ sugere como a ideia de transcendência e o desejo de alcançar a perfeição divina fizeram com que a natureza e sua materialidade fossem estudadas a fim de alcançar uma maneira de superar o corpo humano e suas limitações, o que fica mais explícito quando ele aborda as tecnologias contemporâneas, como a tecnologia atômica e a tecnologia genética, por exemplo.

Já Hermínio Martins esclarece que a expressão “gnosticismo tecnológico” reúne as características mais importantes do antigo gnosticismo – que é veiculado à ideia de “repugnância ao natural” ou “aversão ao corpo ou ao orgânico” – e da tecnologia contemporânea. Por esse conceito parecer contraditório, Martins⁸² busca explicá-lo a partir de sua relação com as expressões “natura naturata” – “o que existe em si e é concebido em si” – e “natura naturans” – “tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus” –, presentes na obra intitulada “Ética”⁸³, de Baruch Spinoza (1632-1677). Assim, Martins visa ressaltar que a autoprodução da natureza é condição para torná-la repudiável, pois, apesar de ela seguir uma suposta fórmula divina de criação, sua reprodução é material e, como matéria, se corrompe. Portanto, mesmo sendo criação divina, a natureza não é o próprio divino, apenas o seu produto. Deus seria o engenheiro e a natureza, produto. A razão divina estaria no poder de criação do divino propriamente, sendo algo que deseja ser copiado pelos seres humanos através da ciência e da tecnologia. Logo, o ser humano utiliza a razão ao produzir ciência e tecnologia, modificando a matéria-prima advinda da natureza e, simultaneamente, realizando a mesma atividade que Deus. O que ele mais busca é escapar da mesma condição que seu corpo compartilha com a natureza: ser corruptível. “Ultrapassar os parâmetros básicos da condição humana – a sua finitude, contingência, mortalidade, corporalidade, animalidade, limitação existencial – aparece como uma motivação e até como uma das legitimações da tecnociência contemporânea.”⁸⁴

A partir dessas colocações, podemos dizer que o gnosticismo tecnológico pode ser entendido como a junção entre as aspirações e realizações tecnológicas, com o ideal gnóstico de transcender a condição humana. Isto é, o gnosticismo tecnológico é a possibilidade de transcendência humana através

81 Ibidem, p. 129.

82 Martins, H. op. cit., p. 17-19.

83 Espinoza, B. *Ética. Baruch Espinoza: Os pensadores*. Vol XVII São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.114.

84 Martins, H. op. cit., p. 18.

das produções e realizações tecnológicas possibilitadas pelas tecnologias de informação e o ideal gnóstico e mitificado de transcendência humana.

Todavia, pela expressão superficialmente paradoxal 'gnosticismo tecnológico' quer-se significar o casamento das realizações, projetos e aspirações tecnológicos com os sonhos caracteristicamente gnósticos de transcender radicalmente a condição humana (e não simplesmente de a melhorar e habilitar os seres humanos a triunfarem sobre forças naturais hostis). Ultrapassar os parâmetros básicos da condição humana - a sua finitude, contingência, mortalidade, corporalidade, animalidade, limitação existencial - aparece como uma motivação e até como uma das legitimações da tecnociência contemporânea, pelo menos em algumas áreas.⁸⁵

No entanto, para Martins, esse discurso sobre a tecnologia como um meio para a superação da finitude humana é enganador e excessivamente esperançoso, mesmo sendo esse discurso o responsável pelo ser humano continuar buscando soluções para driblar as limitações causadas pela natureza e avançando nas descobertas científicas e tecnológicas. Há a necessidade de melhorar a condição de vida humana através da tecnologia, mas há também todos os riscos que advêm desse desenvolvimento e envolvem questões ambientais, políticas e éticas e sociais.

Para Sibilia⁸⁶, o conceito de gnosticismo tecnológico tem como objetivo, ao inspirar o desenvolvimento das tecnologias voltadas para a transcendência humana, o descarte do corpo material, apenas um obstáculo para a potencialização da mente. A própria autora menciona que os entusiastas⁸⁷ das tecnologias contemporâneas e do gnosticismo tecnológico fazem “[...] apelos em favor da hipertrofia da mente e do abandono do corpo.”⁸⁸ Parece coerente,

85 Idem.

86 Sibilia, P. op. cit., 64/71/87.

87 Os autores que defendem os pressupostos do gnosticismo tecnológico, tais como Frank J. Tipler (1947-), Nicole Stenger (1947-), Michael Benedikt (1935-), Hans Moravec (1948-), afirmam que a dependência do ser humano em relação à natureza precisa ser superada. Eles ainda esclarecem que ela só poderá ser superada se o ser humano vencer a sua condição corporal corruptível e destrutiva, alcançando uma condição transcendente, além do domínio informacional do mundo, é claro. Para isso, o ser humano está autorizado a produzir ciência para conhecer os mecanismos da natureza e tecnologia para modificá-la, de modo que a natureza ou matéria se torne apenas uma ponte para o humano alcançar a sua transcendência.

88 Ibidem, p. 84.

se considerarmos que o mundo está tomado por softwares e comunicações via internet, onde “[...] a materialidade do corpo é um entrave a ser superado para se poder mergulhar no ciberespaço e vivenciar o catálogo completo de suas potencialidades.”⁸⁹

Nesse sentido, a autora argumenta que o ser humano se distanciou da organicidade que originalmente definia a sua vida e corpo, algo resultado, principalmente, da concepção dualista da realidade e do humano advinda de René Descartes (1596- 1650) – mente e corpo, ou transcendência e matéria –, em que fica clara uma maior exaltação da mente ou transcendência.

Amalgamando antecedentes das filosofias platônica e cristã com as novidades científicas, foi René Descartes quem definiu o homem como um misto de duas substâncias completamente diferentes e separadas: por um lado, o corpo-máquina, um objeto da natureza como outro qualquer, que podia e devia ser examinado com o método científico (res extensae); por outro lado, a misteriosa mente humana, uma alma pensante cujas origens só podiam ser divinas (res cogitans).⁹⁰

Podemos dizer que, para Sibilia, o dualismo ajudou o ser humano a rejeitar a sua organicidade, a se separar da natureza. Separado, ele poderia, então, realizar estudos científicos e desvendar os mistérios do corpo e da natureza, bem como explorá-los em busca da superação dos limites do corpo humano e da finitude inerente à vida orgânica. Para além dessa autorização para a exploração da natureza, a autora⁹¹ destaca o avanço e desenvolvimento das ciências e tecnologias através da transformação da materialidade e da natureza em informação, mudando o paradigma de “homem-máquina” cartesiano para “homem-informação” do gnosticismo tecnológico.

Para ela, o gnosticismo tecnológico revive a perspectiva gnóstica antiga, apesar de considerar que este misticismo assume formas diversas conforme a lógica da atualidade, conforme o avanço e aplicabilidade da tecnologia para o fim proposto. Em outras palavras, o desejo de ultrapassar os limites da matéria, o consequente repúdio ao orgânico e o desejo de transcendência humana por via tecnológica aproximam o gnosticismo tecnológico do antigo gnosticismo.

89 Idem.

90 Ibidem, p. 66, grifo da autora.

91 Ibidem, p. 77.

Em ambas as manifestações do gnosticismo – a antiga e a contemporânea – essas ânsias de superar as limitações do corpo material provocam uma certa repugnância pelo orgânico em geral, uma espécie de aversão pela viscosidade do corpo biológico. Este recebe uma grave acusação: é limitado e perecível, fatalmente condenado à obsolescência. Surge, então, o imperativo do upgrade tecnocientífico.⁹²

Sibilia ainda vai além ao criticar o discurso que pensa o corpo humano em termos de saúde, através desse “ultrapassar de fronteiras”. Ao citar o antropólogo David Le Breton (1953-), ela nos lembra da existência de diversos estudos que debatem o estatuto do corpo na contemporaneidade e da ideia de saúde e cuidado com o corpo, com suas diversas atualizações, diretamente relacionadas aos avanços tecnológicos informacionais. Através desses avanços, o corpo pode ser modificado ou eliminado, já que “[...] o corpo orgânico tornou-se o lugar do mal.”⁹³

Através desses pontos, fica claro que a concepção de gnosticismo tecnológico de Sibilia possui as mesmas características que a dos demais autores; afinal, para ela, se mantém a tentativa de exaltar a mente humana e depreciar a materialidade, algo ainda mais evidente com o desenvolvimento científico e tecnológico que busca explorar, entender e desvendar o funcionamento da natureza para, então, superá-la. De acordo com a autora, esse é o novo paradigma tecnocientífico: “[...] ultrapassar os limites da matéria, transcender as restrições inerentes ao organismo humano à procura de uma essência virtualmente eterna.”⁹⁴

Donna Haraway⁹⁵, apesar de não apresentar *claramente* um conceito de gnosticismo tecnológico, propõe como ponto central de sua obra “Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature” de 1991, o conceito de “cyborg”. Argumenta que nenhum humano é apenas natureza, mas sim uma mistura de tecnologia e natureza, ou seja, através das mais diversas modificações sofridas pelo corpo humano – sejam modificações materiais ou artefatuais, modificações sociais ou culturais, advindas do acúmulo e processamento de informações –, ele passa a pertencer a dois âmbitos: natural e híbrido.

92 Ibidem, p. 86.

93 Ibidem, p. 90-91.

94 Ibidem, p. 86-87.

95 Haraway, D. op. cit.

*No final do século 20 - nossa era, uma época mítica - somos todos quimeras, híbridos teorizados e fabricados de máquina e organismo; em poucas palavras, somos cyborgs. O cyborg é nossa ontologia, ele nos dá nossa política. É uma imagem condensada da imaginação e da realidade material, ambos os centros que, juntos, estruturam qualquer possibilidade de transformação histórica.*⁹⁶

Haraway é a única dentre os autores citados que tenta conciliar a repugnância pelo natural e corporal com a exaltação da tecnologia, via o conceito de “cyborg”. Considerando que a separação entre a natureza e a tecnologia – entre mente e corpo, animal e máquina, idealismo e materialismo – é uma construção social estabelecida pelo discurso social dominante, ela consegue, através do conceito de ‘cyborg’, unir o tecnológico e o natural, para então afirmar que o humano não é só natureza e nem só tecnologia. Contudo, é importante esclarecer que a autora não *negativa* a natureza, apenas desconstrói o dualismo, já que, uma vez que os seres humanos nunca foram somente naturais, não pode haver superação da natureza. Além do mais, Haraway⁹⁷ também segue uma tendência feminista que, nesse contexto, é uma tentativa de igualar os gêneros feminino e masculino no tocante às suas capacidades corporais e naturais, de modo que, se todos os humanos são “cyborgs” e podem ser potencializados através de tecnologias - não mais totalmente subjugados à natureza ou ao corporal -, logo, todos fazem parte de uma mesma classe e podem ter suas capacidades melhoradas ou dificuldades suprimidas. Vale lembrar aqui que a mulher é vista, de forma generalizante e através do discurso patriarcal, como mais ligada ao natural, mais sujeita às alterações do corpo, como detentora de um lado mais místico. Tais características afastam a racionalidade e, portanto, uma maior transcendência via tecnologia.

Faz-se também necessário dizer que o conceito de gnosticismo tecnológico tem a função de explicar a principal crença presente no imaginário subjacente ao se falar de tecnologia: a crença de que o corpo humano, por ser natural, deve ser superado e a aplicação da tecnologia contemporânea serviria para este fim. Em Noble, por exemplo, essa crença, cerne do conceito de gnosticismo tecnológico, aparece através das crenças milenaristas, que serviram de inspiração para o desenvolvimento científico e tecnológico. O mesmo ocorre com Martins e Sibília quando, ao buscar entender que crenças

96 Haraway, D. op. cit., p. 154.

97 Ibidem, p. 151.

estariam no cerne das tradições prometeicas e fáusticas, acabam se deparando com o conceito de gnosticismo tecnológico, o qual evidencia tais crenças. Davis também busca entender o conceito de gnosticismo tecnológico para compreender a presença e ressignificação de mitos antigos transpostos, almejando dar significado à tecnologia.

Apesar de ser possível perceber algumas nuances, o conceito de gnosticismo tecnológico se mostra muito claro em todos os autores citados. Apesar das diferenças evidentes nas teorias dos autores citados, fica evidente que este conceito tem como núcleo o papel da tecnologia na atualidade, além das diversas crenças e mitos que carregou consigo. Portanto, o conceito de gnosticismo tecnológico pode ser entendido como a junção entre as aspirações e realizações tecnológicas com o ideal gnóstico de transcender a condição humana. Em outras palavras, o conceito de gnosticismo tecnológico pode ser definido como a crença de transcendência humana em relação à condição natural, através das produções e realizações tecnológicas.

4. Gnosticismo tecnológico e as tecnologias contemporâneas

Há de se esclarecer que a definição de *gnosticismo tecnológico* como transcendência através da tecnologia visa principalmente apontar a possibilidade de acabar com as contingências da existência humana, como a superação da morte, do tempo, do biológico inerente à corporalidade humana, deste modo adquirindo um discurso de caráter salvífico. Ademais, ele apenas se tornou possível por meio do *imperativo da informação*, substituto do imperativo da matéria⁹⁸, no qual a informação seria o conceito dominante para a consumação do processo tecnológico, ou seja, a consumação se daria através da transformação do não informacional em informação. Segundo Martins⁹⁹, a integridade ontológica do orgânico já não seria mais sustentável, pois através de sua manipulação pelo inorgânico introduziram-se diversas transformações no mundo orgânico e inorgânico, se opondo, assim, ao que muitos filósofos da tecnologia, de Bergson (1859-1941) a Gehlen¹⁰⁰ (1904-1976) pensavam.

98 Essa substituição do imperativo da matéria pelo imperativo da informação tem correlação com a tese de Erik Davis (1998), na qual ele formula a contraposição entre *mito da máquina* e *mito da informação*.

99 Martins, H. op. cit. p. 18.

100 Gehlen, A. *Man in the age of technology*. New York: Columbia University Press, 1980.

Antes se “[...] pressupunha [a ideia de] que o orgânico permaneceria essencialmente opaco ao entendimento analítico-redutivo”¹⁰¹, o que não ocorreu¹⁰². Em resumo, o caráter informacional e computacional das tecnologias contemporâneas, a engenharia biológica, por exemplo, permitiu uma melhor e maior manipulação da natureza ou do orgânico, assim como um melhor e maior desenvolvimento do artificial ou do inorgânico. Junto com isso, o desenvolvimento de um discurso com sentido gnosticizante¹⁰³ sobre as tecnologias se tornou possível, desejável até.

É claro que tal sentido gnosticizante só fica evidente através da inflação das novas formas tecnológicas, as quais têm o objetivo de mitigar as insuficiências da condição humana e uma inflexão das demais tecnologias humanas. Martins apresenta muitos exemplos e possíveis aplicações desse sentido gnosticizante às tecnologias, como é o caso das tecnologias reprodutivas, da biotecnologia e do modelo computacional da mente. Entretanto, vale lembrar que essas tecnologias, apesar de poderem ser pensadas ou imaginadas no seu sentido gnosticizante, não são propostas e nem explicadas por essa via, pois suas explicações são mecanicistas, materialistas e práticas.

Para ele¹⁰⁴, este sentido gnosticizante, presente nessas áreas tecnológicas, precisa ser avaliado com relação às suas implicações ontológicas. Afinal, as tecnologias caminham ao encontro de mudanças no papel do orgânico (natureza) e do próprio inorgânico (artificial), afirmando um ‘projeto de modernidade’ que vai além das aspirações prometeicas ou fáusticas, do melhoramento das condições de vida, em busca do projeto de transcendência humana que encontra um papel estritamente libertador na ciência e na tec-

101 Martins, H. op. cit., p. 18.

102 Podemos dizer que tais filósofos discorriam sobre o que se convencionou chamar de “homo faber”, considerando assim o homem como produtor de utensílios a partir de matéria-prima advinda da natureza. Tal questionamento sobre o possível conhecimento da natureza também é relacionado à tradição prometeica finitista, de modo que nem mesmo se desejava ultrapassar as barreiras do orgânico. No entanto, com o surgimento do mundo informacional e computacional, e principalmente do processamento de informação, o “homo faber” não pôde mais ser entendido como *apenas* produtor de utensílios, mas sim como produtor de informação, que compartilha e emprega a informação para realizar mudanças substantivas no mundo inorgânico ou técnico-científico e no mundo orgânico ou natural, como se faz possível notar através das novas engenharias biológicas, que fabricam formas de vida artificiais, como os clones de animais, ou as plantas transgênicas.

103 Martins, H. op. cit., p. 18/25-26, utiliza a expressão “sentido gnosticizante” para se referir ao sentido neognóstico que pode ser pensado sobre as tecnologias contemporâneas, ou seja, o sentido gnosticizante se refere à superação das dificuldades e limitações corporais humanas por meios tecnológicos.

104 *Ibidem*, p. 18/25-26.

nologia. Se, por um lado, existe uma preocupação em se conservar e cuidar dos habitats naturais, pelo viés do pensamento para o bem ecológico, por outro, todas “[...] as reclamações ocasionadas pela destruição dos habitats e espécies naturais são frequentemente afastadas, pela asserção de que a tecnologia pode fabricar substitutos exatos para toda e qualquer espécie ‘natural’ que se venha perder”¹⁰⁵, uma vez que a dependência do meio natural precisa ser superada. Assim, deparamo-nos ainda com o ‘programa forte de inteligência artificial’ que deseja possibilitar a substituição de “[...] nossos cérebros pensantes (que não passam de ‘computadores de carne’) por mentes sem cérebros, substituindo o nosso ‘fleshware’ por ‘software’ e o nosso *cogito* por um *computo*”¹⁰⁶. Se nossa mente é considerada computacional, não faria sentido manter os laços com um corpo orgânico que está sujeito a diversas contingências. No entanto, essa ideia pode ser criticada como ilusão ou crença falsa, ou seja, o gnosticismo tecnológico pode ser considerado uma ideologia, já que é baseado em aspirações e suposições não verificadas e frustradas.

Considerando que o gnosticismo tecnológico se “[...] inclina para pontos de referência tecnológicos relativamente às limitações animais da condição humana”¹⁰⁷, as tecnologias reprodutivas, como a inseminação artificial ou a clonagem, entrariam em foco. A ideia de uma ectogênese, ou seja, a criação de um útero artificial para libertar a mulher da necessidade de gerar e gestar um feto, agrada em certa medida pois seria um instrumento para derrubar a dominação patriarcal, igualando os sexos. Entretanto, segundo Martins, o pensamento feminista fez críticas a isso, como sendo uma excessiva medicalização do processo de gravidez e parto, algo que soasse quase patológico. Essa mesma hospitalização e medicalização de processos naturais também ocorrem na discussão sobre a morte, quando pessoas em estado de vida terminal são hospitalizadas e medicadas, e se evita que a morte ocorra em casa, mas sim no hospital, garantindo todo um aparato tecnológico para acompanhar e controlar toda e qualquer mudança no final da vida. O autor¹⁰⁸ ainda apresenta aquelas tecnologias reprodutivas que são também genéticas, e que sugerem a possibilidade de réplicas humanas, ou seja, a possibilidade da clonagem. Como se sabe, a clonagem de animais, como ovelhas e bovinos,

105 Ibidem, p. 19.

106 Idem.

107 Ibidem, p. 25.

108 Ibidem, p. 27.

já é uma prática bem estabelecida, o que sugeriria que a clonagem humana também poderia ser realizada, dando um novo enfoque para o sonho da imortalidade humana. Segundo Martins, o que está em causa é “[...] a sobrevivência indefinida da mesma pessoa-tipo através da multiplicação de réplicas suas, sucessivas e numericamente distintas”¹⁰⁹, não a sobrevivência de um único e mesmo indivíduo. A clonagem também tornaria possível, se não a réplica de um indivíduo, pelo menos de partes humanas, possibilitando um maior número de transplantes, o que, sem dúvida, evitaria muitas mortes e se garantiria uma maior longevidade. Dessa forma, é possível concluir que o sentido gnosticizante presente nas tecnologias reprodutivas favorece o entendimento e a esperança de uma superação da finitude humana, “[...] se é que [elas] de fato não transcendem ainda efetivamente a facticidade natural e existencial da condição humana.”¹¹⁰

Ainda no campo das ciências biológicas, ele também destaca a biotecnologia como um tipo de tecnologia que possui sentido gnosticizante. Contrariando a ideia de que o mundo orgânico não seria acessível epistemologicamente, as conquistas da genética molecular contemporânea não visam “[...] meramente facultar melhoramentos cosméticos e mais próteses para organismos humanos e não humanos, mas criar novas formas de vida”¹¹¹ através de modificações genéticas, isto é, através de transferências genéticas entre espécies que quebram as barreiras naturais e os limites da evolução biológica, como nos alimentos transgênicos, modificados geneticamente para potencializar algumas características que aumentem a sua produção ou os deixem resistir a certos tipos de pragas. Outro tipo de biotecnologia que se encontra em fase experimental, mas que merece destaque, vai além da mistura genética entre espécies naturais, misturando-se espécies naturais e características tecnológicas. Isso significa que essas formas de vida podem ser caracterizadas como artificiais ou mistas, como é o caso da criação de computadores orgânicos que possuem microchips biológicos. Assim, “[...] a criação de novas tecno-espécies, envolvendo várias combinações do orgânico e do inorgânico, do natural e do artificial, do humano e do não humano, é um ponto alto da agenda da

109 Ibidem, p. 26.

110 Ibidem, p. 25.

111 Ibidem, p. 27.

demiurgia¹¹² tecnológica atual.”¹¹³ Entretanto, Martins nos chama a atenção para duas críticas possíveis a esta tecnologia com sentido gnosticizante: uma negativa, direcionando-a a certo grau de imprevisibilidade, em que a criação de tais tecno-espécies gera, através das margens crescentes de auto-orientação e autonomia possível nesse tipo de experimento, a “[...] capacidade de refazermos bio-espécies e de criarmos tecno-espécies compósitas que reclama prudência, tanto como as implicações ecológicas mais vastas das tecnologias industriais avançadas.”¹¹⁴ A outra crítica é positiva, pois, com a criação de ‘cyborgs’, se possibilitaria que as fronteiras categoriais que subjazem às dicotomias fossem transpostas, gerando uma busca por um igualitarismo ontológico, moral e social. Tal crítica é mais bem apresentada e defendida por Donna Haraway¹¹⁵ ao fazer uma defesa forte de que todos nós já somos ‘cyborgs’, pois, ao indefinir as fronteiras entre natureza e tecnologia - desde a introdução de uma prótese ou de qualquer elemento não humano em nosso corpo, ou através do entendimento que os conceitos de humano, natureza, artificial são construções sociais -, deixamos de ser apenas humanos, ou humanos em *natura naturata*, para sermos híbridos.

Por fim, a última tecnologia com sentido gnosticizante mencionada por Martins é o modelo computacional da mente ou de processamento de informação. Também conhecido como inteligência artificial (IA), o modelo computacional da mente é considerado o modelo tecnocientífico mais importante na atualidade. Sua versão forte considera que a mente humana é, em sua essência, computacional, ou seja, todos os processos mentais da mente humana seriam acessíveis por um modelo de computador, desde a resolução de cálculos ou operações lógico-formais até a simulação de emoções e psicopatologias. Martins¹¹⁶ salienta que, ao comparar a mente humana a um computador digital, a IA visa prioritariamente ressaltar que a mente é uma máquina abstrata e, por isso, não depende de qualquer realização física ou relação corporal, como seria a estabelecida entre a mente e o cérebro humano. Desta maneira, seria possível realizar todas as funções mentais num computador,

112 O termo “demiurgia”, utilizado por Martins deve ser entendido como atividade artística ou de criação, fazendo referência à própria atividade criadora do demiurgo.

113 Ibidem, p. 28.

114 Ibidem, p. 29.

115 Haraway, D. op. cit., p. 149.

116 Martins, H. op. cit., p. 31.

através de *softwares*. Tal pressuposto nos coloca de frente com a possibilidade de se ter a mente humana transferida para um computador e, mais uma vez, a possibilidade de imortalidade estaria nas mãos das tecnologias com sentido gnosticizante, o que faz o autor afirmar que esta experiência da IA com a mente seria o mais alto grau do gnosticismo tecnológico. Esses sonhos têm suas bases no imaginário religioso, isto é, “[...] tais ambições ‘neognósticas’ apelam para uma certa sacralização da tecnologia contemporânea, em sua fusão com o corpo humano, visando à libertação das restrições espaciais e temporais ligadas à materialidade orgânica.”¹¹⁷

4. Considerações Finais

Considerando o sentido gnosticizante, podemos dizer que tanto as imagens prometeicas – finitistas e infinitista – como a fáustica contribuíram para o desenvolvimento do discurso salvífico sobre tecnologia. As tecnologias atuais mencionadas neste texto apontam para a superação do orgânico, do corporal, nos apresentando formas de transcendência e salvação mediante os pressupostos da produção científico-tecnológica. Além do mais, é preciso destacar a principal crítica que Martins¹¹⁸ faz ao discurso salvífico sobre a tecnologia, referindo-se ao processo de pesquisa, descoberta e produção de tecnologias contemporâneas que ocorreram durante o período da Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Para ele¹¹⁹, o discurso de caráter salvífico sobre a tecnologia é contraditório porque as tecnologias contemporâneas que conhecemos hoje não tiveram em suas origens, em suas pesquisas e desenvolvimento, qualquer pretensão de visar ao bem comum da humanidade ou a sua transcendência. Conforme o autor¹²⁰ aponta, os cientistas e engenheiros envolvidos em pesquisas científicas e tecnológicas apenas queriam continuá-las, despreocupados com qualquer finalidade “mística” e “religiosa”, sem se importar se tais pesquisas poderiam ser utilizadas para algum mal durante a guerra, ou algum bem posteriormente. Eles queriam realizar suas pesquisas pelo conhecimento, pela descoberta, pelo desenvolvimento de alguma

117 Sibilia, P. op. cit., p. 14.

118 Martins, H. op. cit., p. 211.

119 Ibidem, p. 223.

120 Ibidem, p. 228.

tecnologia nova e promissora, ficavam entusiasmados em fazê-lo, não importando o país financiador, nem a finalidade na utilização das pesquisas e tecnologias desenvolvidas.

Este é o caso da tecnologia da energia atômica, desenvolvida nesse período, anteriormente pesquisada para a obtenção de outro meio de energia, mas direcionada e utilizada para o desenvolvimento da bomba atômica – uma arma que daria fim à Segunda Guerra Mundial – por ter tido sua pesquisa financiada pelo governo dos Estados Unidos. Outro importante exemplo é o das tecnologias biomédicas, financiadas pela Alemanha nazista e pelo Japão, ambos os países com valores tradicionalistas, nacionalistas, antidemocráticos e antiliberais. Este fato contribuiu, segundo Martins¹²¹, para o uso inadequado e desumano dessas tecnologias. Dentre elas, o autor¹²² destaca as usadas para exterminação em massa de seres humanos, que correspondem ao desenvolvimento de armas letais contendo agentes patogênicos – como bactérias e os vírus causadores do tifo, da varíola, da febre amarela, da cólera, da hepatite e da difteria – ou químicos – como pesticidas, cianeto de hidrogênio e dióxido de carbono. Estes últimos foram usados pelos nazistas a fim de executar a *eugenia negativa*¹²³, especialmente por meio de câmaras de gás.

É importante ressaltar que, neste caso, Martins¹²⁴ lembra que os dois países já tinham uma biomedicina mais bem desenvolvida, e que os valores antidemocráticos, nacionalistas acabaram por influenciar o modo de pensar dos cientistas e tecnólogos. Além disso, ele¹²⁵ nos lembra de que nenhuma das pesquisas realizadas pela Alemanha nazista foi descartada após a guerra, sendo continuadas com outros propósitos ou servindo de base para outros estudos. Este, por exemplo, é o caso da pesquisa e desenvolvimento de foguetes balísticos, posteriormente utilizados tanto pelos Estados Unidos como pela União Soviética, para a elaboração de foguetes espaciais.

121 Ibidem, p. 212.

122 Ibidem, p. 212-214/226.

123 A prática da *eugenia negativa*, utilizada pela Alemanha nazista durante a Segunda Guerra Mundial, diz respeito morticínio de seres humanos que possuíam características não desejáveis, promovendo o que eles chamavam de purificação da raça.

124 Ibidem, p. 224.

125 Ibidem, p. 236-237.

Sibilia¹²⁶, ao apresentar a relação entre tecnologias contemporâneas e a possibilidade de transcendência humana, ou seja, a superação da condição corruptível do corpo humano, nos lembra de que, para além de um problema tecnológico de superação da natureza, temos também um problema político, econômico e social sobre o alcance e acesso dessas tecnologias na sociedade. Para ela¹²⁷, o alcance e acesso deveriam ser de todos, independentemente da classe social, pois, longevidade, qualidade de vida e oportunidade de transcendência não deveriam ser limitados a uma elite que detém riquezas. Por isso, defende que haja apoio político para que as tecnologias, principalmente as médicas, alcancem todos os indivíduos, justificando assim o seu desenvolvimento e evitando a realização de uma nova eugenia por classe social.

Como vimos, esse artigo expôs o uso de noções retiradas do âmbito dos discursos míticos, místicos e religiosos para se pensar a tecnologia, bem como o uso dessas noções culminando no conceito de gnosticismo tecnológico, explicando e expressando a crença na superação das limitações do corpo humano através do uso das tecnologias. Tal conceito também é utilizado pelos demais autores citados aqui, mesmo que de forma implícita, como Davis, Noble e Haraway, sendo criticado, porém, por Martins e por Sibilia.

Assim, se faz necessário esclarecer que, de um lado, temos um discurso que afirma a possibilidade de salvação através do uso das tecnologias e, do outro, um discurso que critica e aponta as consequências de se transformar a tecnologia em modo de salvação. Este é o caso de Martins, que critica o discurso salvífico sobre a tecnologia, por não apresentar e não considerar a dificuldade de prever as consequências do progresso tecnológico, fato que nos coloca aquém de Deus – que é onisciente e onipresente – em nossa atividade como criadores de tecnologia, não permitindo qualquer comparação entre a atividade humana de criação e a Dele. E também o caso de Sibilia, ao esclarecer que, depositando-se a esperança humana nas tecnologias, podem surgir problemas tanto sociais quanto econômicos, vide a amplificação de diferenças entre as classes sociais e de acesso às tecnologias médicas.

Partindo do que foi exposto, é possível concluir que, assim como Sibilia e Martins apontaram, o discurso de caráter salvífico sobre a tecnologia pode ser explicado através das tradições teóricas prometeicas e fáusticas, além do consequente conceito de gnosticismo tecnológico. Esse discurso é, portanto, baseado em crenças e aspirações que não se provaram realizáveis e acessíveis.

126 Sibilia, P. op cit., p. 197.

127 Ibidem, p. 197/201.

Deste modo, é preciso dizer que o discurso de caráter salvífico sobre a tecnologia parece não admitir, em sua caracterização, uma concepção mais real sobre os pressupostos e o funcionamento da tecnologia e da ciência.

Referências

- BENEDIKT, Michael. Cyberspace: Some Proposals. In: *Cyberespace: First Steps*. 1ª ed. Londres: The MIT Press, 1992. p.119-224.
- BOSTROM, Nick. A history of Transhumanist Thought. In: *Journal of Evolution and Technology*. vol.14 (1) p.1-25. Oxford: Abril 2005.
- COMTE, August. Curso de filosofia positiva. *Comte: Os pensadores* vol. XXXIII. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.33-227.
- DAVIS, Erik. *Techgnosis: myth, magic and mysticism in the age of information*. 2ª ed. New York: Harmony Books, 1998. 353 p.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 3ª ed. São Paulo: Martins editora, 2003.
- ESPINOZA, Baruch. Ética. *Baruch Espinoza: Os pensadores*. Vol XVII 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.79-313.
- ÉSQUILO. Prometeu cadeeiro. *Tragédias*. 1ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2009. p. 359-424.
- FELINTO, Erick. *A religião das máquinas: Ensaio sobre o Imaginário da Cibercultura*. 1ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2005, 142 p.
- FM-2030. *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. 1ª ed. New York: Grand Central Pub, 1989. 227 p.
- FERKISS, V. *Technology and culture: gnosticism, naturalism and incarnational integration*. In: *CrossCurrents*, vol. 30, no. 1, p. 13–26. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1980.
- GEHLEN, Arnold. *Man in the age of technology*. Tradução de Patricia Lipscomp. 1ª ed. New York: Columbia University Press, 1980.
- GOETHE, J.W.V. *O Fausto I*. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2016.
- HARAWAY, Donna J.. *Simians, Cyborgs, and Women: the reinvention of nature*. 1ª ed. New York: Routledge, 1991. 287 p.

- HARAWAY, Donna J.. *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. 1ª ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995, 431 p.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *Ensaio e Conferências*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2006. p.11-38.
- HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. 22ª ed. São Paulo: Globo, 2014. 314p.
- IHDE, Don. *Technology and the lifeworld: from garden to earth*. 1ª ed. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990. 244 p.
- JONAS, Hans. *A religião gnóstica*. 1ª ed. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2021, 440p.
- JONAS, Hans. *Ensaio Filosóficos: Da crença antiga ao homem tecnológico*. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2017, 533 p.
- JOUVENEL, Bertrand De. *Les débuts de l'État moderne: une histoire des idées politiques au XIXe siècle*. Paris: Fayard, 1976.
- MARTINS, Hermínio. *Experimentum Humanum: Civilização Tecnológica e Condição Humana*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço editora, 2012. 454 p.
- MORAVEC, Hans. *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. 1ª ed. Londres: Harvard University Press, 1988. 214 p.
- NOBLE, David F. *La religión de la tecnología: la divinidad del hombre y el espíritu de invención*. 1ª ed. Barcelona: Paidós, 1999. 298 p.
- NOBLE, David F. *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. 1ª ed. New York: Alfred A. Knopf, 1997. 273 p.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. *Tecnopopia versus tecnofobia: o mal-estar no século XXI. Série Antropologia*, Brasília, v. 248, p.1-15, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. 1ª ed. Bauru, SP: Edipro, 2022. 560 p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social: Princípios do Direito Político* 1ª ed. Bauru, SP: Edipro, 2017. 128 p.
- SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. 228 p.
- SPENGLER, Oswald. *La decadência de Occidente*. Tomo I e II. 2ª ed. Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- SPENGLER, Oswald. *O homem e a técnica*. 1ª ed. Lisboa: Guimarães, 1980. 119 p.
- STENGER, Nicole. *Mind Is a Leaking Rainbow*. In: *Cyberspace: First Steps*. 1ª ed. Londres: The MIT Press, 1992. p. 49-58.
- TIPLER, Frank J. *La física de la inmortalidad*. 1ª ed. Madrid: Alianza, 1999.
- WHITE, Lynn. *Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*. In: *Filosofía y tecnología*. Organizadores: MITCHAM, Carl. MACKEY, Robert. 1ª ed. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004. p. 357-370.