

## SER IMORTAL DIANTE DO FIM DO MUNDO: CORPO, CIBERUTOPIA E TRANSCENDÊNCIA

Being immortal before the end of the world: body, ciberutopia  
and transcendence

Ser inmortal ante el fin del mundo: cuerpo, ciberutopía y  
trascendencia

ALANA SOARES ALBUQUERQUE<sup>1\*</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S2178-14942020000100008>

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio Grande (FURG) Rio Grande (RS), Brasil.

\* Psicóloga graduada pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Mestre e doutora em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). ([alana\\_albuquerque@hotmail.com](mailto:alana_albuquerque@hotmail.com)).  
ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-8455-9180>.

Artigo recebido em 1º de agosto de 2019 e aprovado para publicação em 3 de dezembro de 2019.

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar os atuais discursos em torno do problema da imortalidade tecnológica presentes em algumas ficções científicas recentes. Essas ficções serão tomadas como ponto de partida para uma discussão sobre as implicações filosóficas decorrentes da possibilidade do *mind uploading*, principalmente no que se refere a uma ideia de transcendência e abandono do corpo. Por fim, questiona-se qual o lugar dos sonhos utópicos de imortalidade em meio à crise de futuro que vivemos atualmente, relacionada principalmente com a discussão em torno das mudanças climáticas e da insustentabilidade dos atuais modos de vida capitalistas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Imortalidade tecnológica; Ficção científica; Corpo; Utopia; Futuro.

## ABSTRACT

This paper aims to analyze the current discourses about the problem of technological immortality in some recent science fictions. These will be taken as a starting point for a discussion about the philosophical implications related to mind uploading, especially with regard to an idea of transcendence and abandonment of the body. Finally, we question the place of the utopian dreams of immortality in relation to the "crisis of the future" that we are currently experiencing, mainly related to climate change and the unsustainability of current capitalist ways of life.

**KEYWORDS:** Technological immortality; Science fiction; Body; Utopia; Future.

## RESUMEN

El objetivo de este trabajo es analizar los discursos actuales sobre el problema de la inmortalidad tecnológica presentes en algunas obras recientes de ciencia ficción. Estas ficciones se tomarán como punto de partida para una discusión sobre las implicaciones filosóficas relacionadas con la posibilidad del *mind uploading*, especialmente con respecto a una idea de trascendencia y abandono del cuerpo. Finalmente, cuestionamos el lugar de los sueños utópicos de inmortalidad en medio de la crisis del futuro que estamos experimentando actualmente, relacionada principalmente con la discusión sobre el cambio climático y la insostenibilidad de las formas de vida capitalistas.

**PALABRAS CLAVE:** Inmortalidad tecnológica; Ciencia ficción; Cuerpo; Utopía; Futuro.

## O MITO DA IMORTALIDADE E SUAS ATUALIZAÇÕES

O problema da imortalidade habita o imaginário humano desde os mais primordiais mitos. A iminência da morte é a mais derradeira das certezas, e, sem essa perspectiva, a própria vida ganharia um sentido completamente diferente. Em uma espécie de jogo constante contra a morte, preferimos mantê-la a distância; mesmo que saibamos de sua iminência, esperamos que ela demore a chegar. A morte talvez nos cause tamanho sentimento de desconforto — aquela angústia que Blanchot (2001) denominou a mais profunda de todas as questões, a morte como a paradoxal impossibilidade de experiência, como o infinitamente desconhecido —, porque nos parece como algo que vai contra a própria essência do ser, que, se é que existe uma, é justamente perseverar em sua existência, como afirma Spinoza (2014). A morte é, definitivamente, aquilo que nos subtrai à própria dimensão do futuro, pois, depois dela, já não somos mais possíveis. Se insistimos, enfim, naquilo que Blanchot (2001) chamou de *a grande recusa* (a de ficar junto ao enigma que é a estranheza do fim singular), é porque a morte se apresenta a nós como algo que contradiz o próprio ser, pois lhe impede de projetar um futuro no qual esse ser ainda persista.

O jogo que empreendemos contra a morte — por vezes representado também como uma dança — assume a forma dos mais variados discursos ao longo da história, nas mitologias, nas religiões, na arte, na filosofia e, mais recentemente, nas ciências. Mas até hoje há um fato que costuma predominar em todas essas variações do mito: sempre saímos perdedores. Vencer o jogo da morte, que, na alegoria do filme de Bergman,<sup>1</sup> é um jogo de xadrez, seria, conseqüentemente, vencer o tempo. Como nos lembra Pelbart (2000), morrer é algo que constantemente abre a vida para as dimensões não apaziguadas, não reconciliadas do tempo, pois, colocando-nos diante da certeza de nossa futura não existência, faz-nos perceber que é também o tempo, nesse jogo, que nos vence. Ir contra o tempo ou libertar-se dele significaria ser imortal, estar fora ou acima do tempo e da história. Mas será que desejaríamos, em outro extremo (no qual vencemos o jogo), ser imortais? Não seria a imortalidade, assim como a certeza da morte, também uma espécie de fardo? Talvez a frase de um personagem de Godard<sup>2</sup> resuma bem esse paradoxal dilema. Quando questionado em uma entrevista sobre qual seria seu maior desejo, o personagem, um famoso escritor, responde: “ser imortal, e depois morrer”. Se desejamos, de alguma maneira, vencer o tempo, talvez não seja por almejar algum tipo de imortalidade, mas, sim, uma existência mais longa, que, por sua vez, tenta adequar-se aos novos ritmos que o sentimento de aceleração do tempo e do mundo nos exige, sentimento esse que chega a seu ápice nas últimas décadas com a velocidade em que os computadores trocam dados de informação.

O mito da imortalidade assume novas feições no mundo tecnologicamente reconfigurado do século XXI. Se a morte já teve, algum dia, certo sentido romântico, ou até mesmo amigável — a morte entendida como uma espécie de liberação da vida, de descanso, alívio ou promessa —, hoje essa imagem vai desaparecendo e dando lugar a um novo tipo de negação da passagem do tempo e da morte (Pelbart, 2000). Além disso, a ideia da morte atravessa, nos últimos séculos, um processo de contínua desvalorização sociocultural, o que progressivamente a desqualifica e a afasta da esfera da vida. Os mecanismos do biopoder, ao enfocarem prioritariamente a vida em toda a sua extensão, atenuam o sentido da morte ou seu interesse para a sociedade moderna. No mundo burguês, a morte torna-se algo a ser escondido, algo privado e vergonhoso. Quando o poder exerce cada vez menos a função de “fazer morrer” (como nos regimes de soberania) e cada vez mais o direito de intervir para “fazer viver”, extraindo da vida o máximo de produtividade possível, a morte torna-se aquele momento que lhe escapa (Foucault apud por Sibilia, 2002). Pelbart (2000) afirma que a versão contemporânea dessa soberba (a negação e o afastamento da morte), devida em grande parte aos avanços da tecnologia, é o anseio por uma espécie de imortalidade tecnocientífica.

As tecnologias da imortalidade estão na mira de várias pesquisas atuais, da inteligência artificial à engenharia genética. O envelhecimento e a degeneração celular, por exemplo, são processos que podem cada vez mais ser controlados geneticamente. Além disso, a bioinformática aspira hoje a uma conquista extremamente ambiciosa, antes reservada apenas à ficção científica, mas que agora constitui uma das premissas mítico-filosóficas mais importantes da tecnociência atual: transferir a mente do cérebro humano para um dispositivo inorgânico (Sibilia, 2002).

Principalmente a partir dos anos 1990, a cibercultura, própria à era da informática, adentra o imaginário da ficção científica, tornando possível uma série de especulações no que diz respeito à inteligência artificial, às realidades virtuais, ou até mesmo a ideias de vida e morte. Adotando, muitas vezes, um tom mítico e salvacionista, as ciberutopias sonham com certo desprendimento do mundo terreno em direção a uma existência completamente digital, desvinculada da ação do tempo sobre as coisas, o que as leva, por sua vez, a se aproximarem de um inusitado discurso em torno do problema da imortalidade.

Passamos cada vez mais a habitar os espaços digitais criados pela rede mundial de computadores a partir de uma espécie de “presença desterritorializada”, que, dispensando a movimentação do corpo orgânico e anulando as distâncias espaciais, alimenta o imaginário sobre a vida digital dentro das simulações. Diante dos processos de digitalização total da vida, autores como David Le Breton (2009), com seu emblemático título *Adeus ao corpo* — livro

publicado pela primeira vez em 1999 —, e Paula Sibilia (2002), com seu *Homem pós-orgânico*, afirmam, em resumo, que o corpo material está ficando obsoleto. Para a antropóloga, o protagonista das trocas comunicacionais, hoje em dia, é um corpo virtualizado, capaz de extrapolar seus antigos confinamentos espaciais, um organismo conectado e estendido pelas redes teleinformáticas. As redes globais de telecomunicação e suas diversas aparelhagens oferecem acesso a experiências virtuais que dispensam “a organicidade do corpo, a materialidade do espaço e a linearidade do tempo” (Sibilia, 2002: 58).

Se, hoje, no âmbito da ficção científica, costumam predominar as distopias e toda sorte de futuros catastróficos, em detrimento dos espaços utópicos que, em decorrência de uma série de acontecimentos que acometeram o século XX, estariam em baixa, o ciberespaço causa tamanho fascínio (na mesma medida em que causa medo, não podemos esquecer) que poderia ser considerado, como nos lembra Franco Berardi (2011), como a última das utopias. Certamente, o ciberespaço ainda figura como um elemento distópico em diversas ficções, mas, quando seu aspecto de realidade digital soma-se aos sonhos de transcender o corpo biológico para viver como *bits* de informação, a rede das redes converte-se na perfeita utopia do século XXI, que, como veremos em seguida, também pode receber o pretensioso nome de transumanismo.

## PENSANDO COM A FICÇÃO CIENTÍFICA

Apostando em uma metodologia que se volta não apenas ao estado atualizado de coisas, mas às potencialidades e virtualidades contidas no presente, voltamo-nos para o universo da ficção científica (FC) para extrair daí imagens com as quais possamos operar teoricamente. As seguintes questões guiam esta discussão: Que tipo de leitura essas ficções estão realizando do contemporâneo? Como a questão da imortalidade presente no âmbito da ficção compõe-se, atualmente, com as ambições da ciência e seu aparato tecnológico? De que maneira podemos relacionar os sonhos utópicos de imortalidade tecnológica com os discursos atuais que giram em torno da crise de futuro provocada pela perspectiva do fim do mundo? Afastando-nos de uma perspectiva representacional, apostamos em um tipo de pensamento que valoriza o processo criativo do campo das artes, entendendo que a FC, ao mesmo tempo que imagina diferentes futuros, também os cria, instalando-os no presente como futuridades, ou seja, elementos de futuro que nos atraem para determinado horizonte.

Preferimos aqui não tomar as obras de ficção como simples objetos de análise teórica, mas atentar para o que as imagens produzem como conceito. Não desejamos realizar interpretações, mas criar interferências entre os planos de criação das artes e o plano conceitual filosófico.

fico. Entendemos aqui a ficção não como o sinônimo de falso, ou como contrário de verdade, mas, sim, como um processo, um princípio do mundo, uma espécie de elemento aberrante que, extrapolando o plano das artes, infiltra-se inevitavelmente não apenas nos domínios da filosofia e das ciências, mas também na formulação das ditas “verdades” históricas. Entendemos que a FC, ao projetar futuros por vir, lida com rastros de possíveis, que, resgatados de um plano virtual e trazidos à atualidade como imagem, chocam-se com seu tempo presente, realizando uma espécie de leitura extemporânea dos atuais modos de existência.

Voltamo-nos, portanto, a esse tipo de ficção e seu imaginário sobre outros mundos e outros tempos para extrair daí uma crítica a nosso presente, um tipo de crítica que, por ser extemporânea, permite-nos conceber suas imagens como uma espécie de duplo distorcido de nossa atualidade. Apostamos, enfim, na potência da FC, não apenas porque ela se apresenta como uma forma de leitura do contemporâneo, mas também porque tem a capacidade de moldar e transformar o horizonte de expectativas possíveis que se colocam diante de nós. É em sua potência de dar realidade a determinados futuros, em detrimento de outros, que reside sua principal função política: o futuro hipertecnológico imaginado pela FC, em sua versão utópica ou distópica, é o que tem predominado no imaginário ocidental.

Problematizamos, em função disso, o papel da FC não apenas como gênero literário ou cinematográfico, mas como modo de pensamento que perpassa, hoje, o campo político, econômico e também propriamente científico, posto que a FC representa nada mais do que os sonhos da própria ciência, ou seja, aquilo que ela projeta e que a empurra sempre para frente. Reconhecendo o futuro hipertecnológico da FC como um produto dos ideais modernos de progresso, apontamos para a colonização capitalística (Rolnik, 2018) do imaginário que vem sendo realizada por esse modo específico de pensar, principalmente no que se refere à invenção de novos mundos. No campo do desejo, são as próprias subjetividades que se veem hoje capturadas por visões homogeneizantes de futuro, que, ao apontarem no sentido da intensificação ou da extrapolação das tendências tecnocientíficas atuais, colocam o futuro do próprio capitalismo como único futuro possível, provável ou desejável.

## IMAGENS DE TRANSCENDÊNCIA NA ERA DIGITAL

O problema da imortalidade tecnológica, que é o que desejamos analisar neste trabalho, tem sido central em algumas obras de FC recentes. Uma delas é o filme *Transcendence*, do diretor Wally Pfister, lançado em 2014. Nessa obra, um neurocientista da área da inteligência artificial (IA) consegue sobreviver depois de sua morte ao ter sua consciência mapeada em *bits* de informação e transferida para uma máquina, a partir da qual pode conectar-se direta-

mente à rede mundial de computadores, criando, a partir desse acoplamento, uma espécie de hiperinteligência artificial. Graças às suas próprias pesquisas na área, o cientista acaba sendo o primeiro ser humano a desfrutar de tal condição: a de continuar existindo após a morte de seu corpo biológico, em uma espécie de sobrevivência digital. Mas o que é exatamente que sobrevive aqui? Poderíamos dizer que o personagem continua sendo o mesmo?

Uma série de questões filosóficas, e até mesmo metafísicas, são levantadas por tal hipótese, que vem sendo chamada na área da computação de *mind uploading*. A possibilidade de realizar um “upload da mente”, extrapolando o campo da ficção, tem sido levada a sério por autores transumanistas, como Hans Moravec (1988) e Ray Kurzweil (2006), que, considerando o acelerado desenvolvimento da IA, apontam para o iminente surgimento da singularidade, nome que se dá ao momento em que essa ultrapassará a inteligência humana em vários níveis, causando transformações irreversíveis em nossa civilização. Não nos interessa aqui explorar especificamente as possibilidades reais do campo da informática e da computação no que se refere ao *upload* da consciência para uma máquina, nem esgotar todas as questões filosóficas implicadas em tal hipótese, mas apenas esboçar brevemente algumas consequências principais que surgem daí. A principal delas é que na ideia de *mind uploading* está implícita uma antiga dicotomia há muito superada na filosofia, mas que agora retorna de forma inusitada: a separação cartesiana entre corpo e mente. Como apontam Swan e Howard (2012), tal hipótese desconsidera a necessária corporificação (*embodiment*) da mente, que há muito já vem sendo apontada pelas ciências cognitivas. Acreditar que a consciência possa existir independentemente de um corpo remonta ao platonismo e à sua crença na imortalidade da alma, reformulada posteriormente nos moldes cristãos. Além disso, afirmar tal separação e a “salvação” da consciência, em detrimento do corpo que morre, é afirmar que o indivíduo é, de fato, sua consciência, que é isso o que define sua existência individual, como aponta Kellog (2015).

“Copiar” a consciência para um computador implica ainda um entendimento demasiado simples do fenômeno da memória. A ideia de fazer uma cópia da consciência, assim como se copia um arquivo de computador, supõe que nossas memórias funcionem como registros estáticos, possíveis de ser integralmente reproduzidos. Hoje, sabemos que nossa memória funciona de forma muito mais complexa, não podendo ser reduzida a simples registros armazenados em algum lugar de nosso cérebro. Nossa mente não é algo estático, que pode ser simplesmente copiado, mas, sim, algo dinâmico e sempre em movimento. Nossas memórias estão constantemente se reinscrevendo; cada vez que evocamos uma lembrança ela nunca retornará da mesma maneira, o que torna infinitamente difícil e complexa a transcrição desses registros em dados de computador (Swan e Howard, 2012).

Voltando ao filme *Transcendence*, podemos identificar ainda nessa ficção que trata do problema do *mind uploading* uma fantasia e um desejo de expansão da consciência, que, uma vez transmutada em dados digitais, não se encontra mais limitada pelos entraves do tempo e do espaço. É como se a consciência passasse a ser ubíqua, uma espécie de divindade que ultrapassa todas as barreiras espaçotemporais (Felinto, 2002). Podemos identificar claramente essa fantasia de expansão da consciência no filme, pois, além de ter sua mente copiada para o computador, o protagonista (agora em formato digital) também se conecta à rede mundial de computadores, transformando-se em uma hiperinteligência que acaba por adquirir uma forma monstruosa e ameaçadora. Como dita a regra das FCs clássicas, o homem deve ser punido por sua soberba em querer ultrapassar a condição humana (o típico “castigo” das lógicas distópicas), o que significa, em *Transcendence*, que o novo híbrido humano-máquina-informação deverá ser destruído, em prol do bem geral da humanidade.

Diferentemente dessa ficção, na qual predomina o discurso mítico prometeico que sempre impõe limites à soberba humana e à sua *hybris*, somos apresentados, em *San Junipero*, episódio da série de TV *Black mirror* lançado em 2016, a outro tipo de imortalidade digital. Nesse que poderia ser considerado um dos únicos episódios utópicos de uma série na qual predominam as distopias, pacientes em estado terminal ou em coma vegetativo podem ter suas consciências conectadas a uma espécie de simulação digital, na qual desfrutam a vida na cidade fictícia de *San Junipero*. É nesse cenário de realidade artificial que as protagonistas Yorkie e Kelly se conhecem e vivem uma história de amor. Na realidade exterior a esse mundo simulado, Kelly é, na verdade, uma senhora que vive em uma casa de repouso, e Yorkie está há mais de 40 anos em coma vegetativo, desde um acidente que sofreu quando adolescente. Entretanto, apesar de todos os entraves da doença e da velhice, por meio do sistema de realidade artificial ao qual se conectam, ambas podem viver em *San Junipero* uma espécie de eterna adolescência, pois habitam essa realidade com a forma de seu “eu” mais jovem.

A cidade fantasiosa é um paraíso artificial feito de *bits* de informação, um lugar que existe em uma espécie de “não tempo”, pois seus visitantes podem optar por qual década desejam visitar a cidade. Os habitantes desse não lugar são eternamente jovens, podendo escolher se querem viver como um adolescente dos anos 1970, 1980, 1990, 2000... Além disso, os pacientes internados que utilizam o serviço podem não só visitar o lugar esporadicamente, como escolher viver nele permanentemente depois de sua morte, a partir de um processo chamado no episódio de “passagem” (o que equivaleria ao *mind uploading*, como já citamos). Por meio desse processo no qual é produzida uma cópia digital da consciência dos pacientes, estes, assim como o cientista de *Transcendence*, podem dispensar o corpo

biológico para continuar existindo sob outra forma: como *bits* de informação. A novidade aqui é que presenciamos, dessa vez, uma inusitada junção do discurso tecnológico com o discurso religioso. E se o ciberespaço nos espiritualiza de alguma maneira, é porque, em primeiro lugar, ele nos desmaterializa a partir do processo de digitalização do mundo, das coisas e dos corpos. Esse é o argumento místico espontâneo lançado pelo imaginário da internet e que alimenta facilmente a fantasia da imortalidade (Besnier, 2016). Como aponta Felinto (2002), proliferam hoje representações culturais que veem o computador como uma tecnologia do espírito e a internet como uma espécie de paraíso virtual para os cibernautas. Fazendo uma analogia com o episódio recém-citado, podemos dizer que a cidade simulada de *San Junipero* é uma espécie de novo céu tecnológico, um céu artificial feito de nostalgia.

Em um contexto dominado pelo que Sibilia (2002) chama de imperativo do *upgrade tecnocientífico*, é interessante notar que a figura do homem-máquina, que alimentou muitas metáforas nos últimos dois séculos, vai, aos poucos, decaindo, para entrar em cena a figura do homem-informação. Entregue às novas cadências da tecnociência, o corpo humano parece ter perdido sua definição clássica e a solidez que antes o constituía, pois se torna cada vez mais permeável, projetável e reprogramável. Tendências “neognósticas”, que rejeitam o caráter orgânico e material do corpo, pretendem superá-lo, buscando um ideal ascético, artificial e virtual, uma verdadeira transmutação dos átomos aos *bits*. Desde que se operou uma cisão conceitual entre a informação e seu suporte físico, desqualificando este último e colocando a primeira em evidência, a informação foi adquirindo uma relevância universal, tornando-se o denominador comum a todas as coisas, vivas ou inertes (Sibilia, 2002). Ainda assim, o corpo humano, em sua teimosia orgânica, encontra formas de resistir às modelagens desdobradas pelas tecnologias da virtualidade, obrigando-nos a voltar à nossa condição terrena e mortal, fazendo com que o sonho de transcender o corpo biológico — e estar, assim, como que fora do tempo — persista no imaginário e se realize, pelo menos até agora, apenas no âmbito da ficção.

## CORPO E UTOPIA

Seria, portanto, a questão suscitada pelas tecnologias a da perda do corpo, a mesma promovida pelo platonismo, pelo cristianismo ou pelo cartesianismo? Ou, por outro lado, estaríamos falando, em vez disso, de novos corpos, incorporações ou encarnações possíveis? Nessa segunda perspectiva, o deslocamento cibernético entre o *self* e o corpo não se inscreveria exatamente em uma dicotomia cartesiana, mas, ao contrário, anunciaria uma reviravolta, “onde uma espécie de reencarnação virtual estaria em vias de reconfigurar o espaço corpóreo e incorpóreo, reembaralhando corpo e mente ao mesmo tempo que desafia a unidade do *self*”

(Stone apud Pelbart, 2000: 18). Mas, por outro lado, não seriam todos os ideais utópicos de transcendência do corpo algo que realiza exatamente esse mesmo movimento paradoxal: apagar o corpo, ou voltar-se contra ele, mas ao mesmo tempo realizar uma transmutação desse corpo em outra coisa? Não significaria o corpo, em seu formato indecifrável, desde sempre a antítese e a origem de todas as utopias?

Há um belo texto de Michel Foucault (2013) — um texto que, sem dúvida, expressa a vertente mais literária e poética de sua obra — que trata das relações paradoxais entre as ideias de corpo e de utopia. Como de costume, Foucault remonta ao pensamento grego, mais especificamente às ideias sobre a transcendência do corpo, ou à noção de imortalidade da alma em Platão (1979), para nos lembrar que talvez a mais obstinada “dessas utopias pelas quais apagamos a triste topologia do corpo nos é fornecida, desde os confins da história ocidental, pelo grande mito da alma” (Foucault, 2013: 9). A alma funciona em nosso corpo, mas pode muito bem dele escapar e sobreviver depois de nossa morte. A alma é vista pelo pensamento platônico como algo belo e puro, enquanto o corpo faz parte da dimensão mundana e deve desenvolver virtudes (leiam-se, ascéticas) para fazer jus à pureza de sua alma. O corpo é como um peso que carregamos, condenado às paixões e aos demais sofrimentos do mundo, uma espécie de prisão para a alma. Nesse sentido, o corpo é visto justamente como o contrário de uma utopia: ele é irreparavelmente aquilo que está sempre aqui, jamais em outro lugar, sob outro céu, ele é uma topia implacável, um lugar sem recurso ao qual estamos condenados, e é justamente contra ele e como que para apagá-lo que fizemos nascer todas as utopias.

Se, na primeira metade de seu texto, Foucault (2013) vê o corpo como a antiutopia por excelência, na segunda metade o autor expressa uma virada em seu próprio pensamento, pois passa a ver no corpo o ator principal de todas as utopias. “Afinal, uma das mais velhas utopias que os homens contaram para si mesmos não é o sonho de corpos imensos, desmesurados, que devorariam o espaço e dominariam o mundo”? (Foucault, 2013: 12). Nesse sentido, todos os tipos de modificações corporais possíveis, a tatuagem, a pintura, a máscara, já são em si operações pelas quais o corpo é arrancado de seu espaço próprio e projetado em um espaço outro. Em certo momento do texto, o próprio corpo passa a ser visto pelo autor como a verdadeira utopia, pois ele é, no fundo, um enigma incompreensível, é aquilo que nunca poderemos, de fato, ver. O corpo é uma espécie de fantasma que só aparece na miragem dos espelhos, sempre de maneira fragmentária, e é por isso que necessariamente ele faz nascer nele uma utopia, uma projeção.

O corpo seria, enfim, o verdadeiro lugar da utopia, o lugar de onde todas elas partem, e ao mesmo tempo para onde todas retornam. Pois não se trata, desde sempre, de um desejo de estar fora do corpo, em outro lugar? Na ideia de uma alma imortal em Platão já há essa

fantasia de desprendimento, que, devemos lembrar, só é possível com a morte. As utopias do corpo estranhamente confundem-se com a ideia de morte. Mas trata-se de outra morte. Deseja-se, de certa forma, a morte, para que depois dela se possa viver outro tipo de vida, que dispensa a materialidade do corpo. É como o personagem do filme *Vanilla sky* (2001), que precisa morrer (passar por uma espécie de primeira morte) para que seu corpo possa então ser posto em estado de suspensão, e, enquanto isso, sua consciência desperte em uma espécie de sonho simulado, uma realidade artificial na qual ele pode, enfim, vive, em outro corpo, com outro rosto, a vida com que sempre sonhou.

Se o sonho utópico de desprendimento do corpo é tão antigo no pensamento ocidental, o que teriam as atuais fantasias da FC, e da própria tecnociência, a acrescentar a essa utopia? Uma das coisas que a FC faz, certamente, é tornar essa utopia mais palpável, pois, a partir de seu método de especulação e de projeção de um futuro não apenas possível, mas provável, pela primeira vez essa hipótese passa a ser realmente levada a sério, não só pelos escritores de ficção, mas também por estudiosos da área da neurobiologia, das neurociências, da informática e, principalmente, da IA.

Frédéric Gros (2016) compara o texto *O corpo utópico*, de Foucault (2013), com as novas utopias de transcendência do corpo do chamado movimento transumanista, vendo nessas últimas uma proximidade com o movimento paradoxal apontado por Foucault, que se refere, simultaneamente, a um desejo de apagamento do corpo e de uma modificação radical sua. O autor define o transumanismo como um movimento que compreende uma série de discursos, surgidos principalmente a partir dos anos 2000, “sobre as perspectivas abertas pelos progressos tecnológicos para o aperfeiçoamento humano, possibilitado pela convergência das nanotecnologias, das biotecnologias, das ciências da informação e das ciências cognitivas” (Gros, 2016: 272).

Podemos notar claramente no pensamento transumanista certo discurso de desprezo pelo corpo, que pode ser apreendido a partir de pelo menos três noções: a virtual, a conectividade e a IA. Porém, Gros (2016) observa que esse aparente desprezo ou apagamento do corpo se dá apenas de maneira marginal ou secundária, pois as utopias transumanistas também são movidas pelo sonho de uma transformação do corpo: trata-se de conservá-lo, mas eliminando dele tudo que é da ordem da limitação e da imperfeição, ou, o que poderíamos chamar de suas três grandes dimensões: nascer, sofrer, morrer. O projeto evidente das utopias transumanistas é fazê-las desaparecer. Há, portanto, nessas utopias, uma mistura de desprezo e de exaltação do corpo; no fundo, elas realizam um mesmo movimento, como no texto de Foucault: quer-se um novo corpo que não tenha mais esses elementos que fazem parte de sua definição, de sua finitude.

Se as grandes utopias clássicas podiam ser lidas como reações de indignação diante da injustiça de um estado do mundo, as utopias contemporâneas transumanistas parecem ter a particularidade de surgir de outro sentimento, que seria um sentimento de vergonha. Se o desejo que predomina nessas utopias é de melhoramento extremo ou de superação do corpo, é porque sentimos vergonha de nosso desempenho limitado diante das capacidades de uma máquina que nós mesmos criamos (máquinas que calculam e processam dados a uma velocidade que jamais atingiremos, robôs andróides com capacidades múltiplas etc.). Talvez o transumanismo seja exatamente a expressão dessa vergonha (Gros, 2016).

Se as utopias que triunfam hoje representam, enfim, esse desejo de saída do humano, ou de uma fuga de suas limitações, Jean-Michel Besnier (2016) lança as seguintes questões: Como resistir a essas fantasias do digital que apostam na desmaterialização para engajar a humanidade no caminho de sua desincorporação, isto é, de seu desaparecimento? Seria possível uma espécie de reconciliação da humanidade consigo mesma, que a curasse desse cansaço de si que a levou a preferir as máquinas ao humano? Como barrar as pretensões das tecnologias que criam fantasias desmedidas como as de imortalidade? Para o autor, é preciso trabalhar no *front* das políticas de pesquisa, pondo um freio à corrida das inovações, e principalmente no *front* das mentalidades, opondo-lhes outro imaginário que não o das utopias pós-humanas, um imaginário que valorize e preserve a vulnerabilidade e a consciência da fragilidade como o verdadeiro privilégio do humano.

É importante esclarecer que não se trata, em outro extremo, de simplesmente assumir uma posição tecnofóbica que demonize as tecnologias digitais ou de simulação, vendo nelas algo que afasta o humano de sua humanidade ou do mundo, pois não consideramos que as realidades digitais sejam “menos reais” por sua falta de materialidade, muito menos que exista uma verdadeira essência do humano que possa ser apagada ou negada pelas tecnologias. Na verdade, é justamente por reconhecer a realidade das simulações digitais e sua forma de atuar no mundo que estamos voltando nosso olhar para elas. O que consideramos necessário, em vez de condenar as tecnologias, é um olhar crítico não só sobre essas possibilidades tecnológicas e sobre os caminhos que essas fantasias estão tomando, mas também sobre a forma como essas fantasias se sobressaem e predominam sobre outras no imaginário futurista em geral.

É precisamente para explorar essa possibilidade de reconciliação da humanidade consigo mesma e com o mundo (não no sentido de reencontrar sua essência, mas no sentido de se livrar do sentimento de vergonha imposto ao corpo pelas máquinas), como colocado por Besnier (2016), que gostaríamos de contrapor, por fim, os discursos de imortalidade tecnológica a

outro tipo de discurso predominante na atualidade, e que diz respeito a uma espécie de “crise do futuro”. Quando falamos em contrapor esses discursos, é importante ressaltar que não se trata exatamente de opor dois tipos de pensamento distintos sobre o futuro da Terra ou da humanidade, um utópico e outro apocalíptico, mas de analisar de que forma eles podem — ao invés de simplesmente representarem a negação um do outro —, compor, juntos, certa atitude diante do fim do mundo.

Entre os fatores que levam à crise de futuro que mencionamos, está a evidência das mudanças climáticas, o que alerta para a possibilidade de nosso planeta não sobreviver por muitos séculos, caso continuemos sustentando os atuais modos de vida capitalistas, voltados à exploração total dos recursos naturais. As perguntas que pairam no ar e que nos encaminham para o final de nossa discussão são as seguintes: Haverá um futuro no qual as fantasias transumanistas de imortalidade tecnológica poderão ter lugar? Em que medida esses discursos ora se aproximam, ora se afastam? As utopias transcendentalistas vão *ao encontro* das distopias que nos ameaçam com a falta de um futuro, ou *de encontro* a elas? Tentando, ao mesmo tempo, fugir das dicotomias entre o otimismo e o pessimismo que pairam sobre o universo da FC, gostaríamos ainda, seguindo a sugestão de Besnier (2016), de explorar outro imaginário que, saindo da lógica das inovações desenfreadas, possa, por outro lado, valorizar a vulnerabilidade, a fragilidade e, até mesmo, a finitude.

## O FIM DO MUNDO ESTÁ PRÓXIMO

A crença no futuro que animou os modernos durante alguns séculos parece passar, hoje, por uma profunda crise. O futuro, para os modernos, tinha pelo menos duas qualidades reconfortantes: ao mesmo tempo que podia ser conhecido — já que as tendências da história humana podiam ser traçadas em direções lineares, e a ciência podia descobrir as leis da evolução humana, prevendo, assim, certo caminho a seguir —, o futuro podia ser transformado pela vontade humana, pela indústria, pela técnica, pela economia e pela ação política. Porém, a partir da segunda metade do século XX, certo esgotamento parece pairar sobre o horizonte das práticas políticas, esgotamento esse que não tinha lugar no imaginário moderno progressista, que visava apenas à acumulação. A partir dos anos 1970, várias correntes culturais *underground* começam a sinalizar para esse novo horizonte de exaustão, ou para esse lento processo de cancelamento do futuro (Berardi, 2011). Ao final dessa década, o movimento *punk* na Inglaterra entoa seu emblemático *slogan* por meio de um refrão da banda Sex Pistols, sintetizando o sentimento que pairava no ar: *no future*.

A proliferação das distopias ao longo do século XX aponta justamente para essa reversão na ideia de futuro identificada por Franco Berardi (2011), realizando uma crítica às mesmas técnicas e tecnologias que outrora eram exaltadas e fetichizadas pelo movimento futurista. Afinal, os sonhos de utopia foram se transformando, aos poucos, no pesadelo dos regimes totalitários, o processo civilizatório traduziu-se como colonização, extermínio e escravidão, o avanço tecnológico culminou nas duas grandes guerras e, sobretudo, na construção das armas de destruição em massa, sem falar na exaustão total da superfície terrestre pelo avanço das indústrias de “tecnologia de ponta”. Retomando a expressão de Susan Buck-Morss (2018), o sentimento é o de que a história falhou conosco, ou de que os sonhos utópicos de progresso foram todos estilhaçados.

Gostaríamos, enfim, de abordar o problema do fim do mundo — que talvez seja melhor formulado como um possível fim da humanidade como a conhecemos —, problema colocado hoje não só pela ficção, mas por uma série de pensadores que se dedicam a escrever sobre a “crise de futuro” pela qual passamos atualmente, a partir dos discursos atuais sobre a crise ambiental, que apontam para o esgotamento dos recursos do planeta e para a insustentabilidade dos modos de vida capitalistas. Consideramos que esse é o principal tipo de discurso que hoje dá maior consistência ao problema do fim do mundo, fazendo com que esse deixe de ser um problema metafísico ou ficcional, para se tornar objeto de discussão nos campos da ciência e da política, como apontam Danowski e Viveiros de Castro (2014).

Na segunda metade do século XX, os efeitos da expansão capitalista tornam-se cada vez mais perceptíveis, não só na biosfera, como também na precariedade da vida social (desemprego, desigualdade, miséria etc.), o que faz com que protestos contra o capitalismo e a globalização emergam em várias partes do mundo, sendo um dos mais significativos o movimento de Seattle em 1999. Os ativistas pelo mundo tinham uma mensagem clara: se nós não pararmos a máquina de exploração, débito e consumo compulsivo, habitar este planeta se tornará impossível (Berardi, 2011). Na concepção moderna do capitalismo, não havia lugar para pensar os limites do crescimento; porém, em certo momento, tanto essa visão progressiva do futuro, que assume a forma da acumulação de riquezas, quanto a crença de que o poder das tecnologias é sem limites entram em crise, pois o planeta começa a responder à exploração que vem sofrendo, pondo em questão, não podemos esquecer, a própria concepção moderna da natureza como algo que estava à disposição do ser humano, passiva e inerte.

As notícias não param de anunciar o aumento no nível dos oceanos, a erosão dos solos, o derretimento das calotas polares, a ameaça de extinção de milhares de espécies, a elevação da temperatura global a cada ano. É o que a imprensa em geral chama de viver em uma era

de “crise ecológica”. Ao apontar para a forma como a grande mídia trata a atual situação em que nos encontramos, Latour (2017) sugere que talvez um termo melhor para esse momento seja “mutação”, pois “crise” dá ideia de algo temporário, que uma hora vai passar. Em vez de crise, o autor pensa que deveríamos chamar esse momento de uma profunda mutação em nossa relação com o mundo. Vivemos, hoje, no Antropoceno, nome que se dá à era geológica que sucede o Holoceno, período que durou mais de 11 mil anos.<sup>3</sup> Não há um consenso sobre quando exatamente o Antropoceno tenha começado; na verdade, não há nem mesmo um consenso sobre a ideia de que realmente estaríamos em uma nova era geológica. Seu início pode remeter, de forma mais geral, ao advento da Revolução Industrial, ou, de forma mais específica, à década de 1950, quando o teor de CO<sub>2</sub> liberado na atmosfera terrestre atinge níveis consideráveis, causando transformações irreversíveis no meio ambiente, como o efeito estufa.

O Antropoceno, período em que o ser humano se reconhece como força geológica, revela-se como um presente sem porvir, no qual a temporalidade da crise ecológica entra em ressonância catastrófica com a da crise econômica. Um presente passivo, portador de um *karma* geofísico que está fora de nosso alcance anular e no qual aquela aceleração do tempo vista usualmente como uma condição existencial e psicocultural de uma época acaba por extravasar da história social para a história biogeofísica. É como se pela primeira vez as escalas da finitude coletiva e da finitude individual entrassem em uma trajetória de convergência. Mesmo que já saibamos da dura verdade de que “o mundo começou sem o homem e terminará sem ele” (Lévy-Strauss apud Danowski e Viveiros de Castro, 2014: 29), agora ela se torna difícil de administrar. Uma coisa é saber que a Terra e o universo vão desaparecer daqui a bilhões de anos, outra coisa bem diferente é imaginar a situação que o conhecimento científico coloca hoje no campo das possibilidades: a de que as próximas gerações tenham de sobreviver em um planeta empobrecido e desértico (Danowski e Viveiros de Castro, 2014).

Se, antes, o sentimento de sermos pequenos demais perante a natureza causava-nos certa angústia, hoje essa angústia se manifesta em descobrirmos que agora temos o mesmo tamanho, pois influímos diretamente em como a Terra se comporta. Como afirma Latour em entrevista recente ao jornalista Marc Bassets (2019), todas as posições políticas parecem estar marcadas hoje por essa angústia. Se, antes, o sentimento de perder o mundo era um problema dos artistas ou dos poetas, agora é um sentimento coletivo. Se Latour (apud Bassets, 2019) está afirmando que essa é uma preocupação que afeta todas as posições políticas hoje, não podemos deixar de pensar imediatamente nas reações contrárias a esse posicionamento que estão ocorrendo hoje no mundo, como a atitude do presidente Donald Trump de desacreditar os relatórios científicos sobre a mudança climática e, mais concretamente, de deixar o Acordo

de Paris em 2017, ameaça também feita, inclusive, pelo presidente brasileiro Jair Bolsonaro, mas que não chegou a se concretizar. Para Latour, não é que tais posicionamentos não sejam afetados por essa angústia, mas o que existe, de fato, é uma espécie de negacionismo, que pode ser resumido em um desejo de abandonar as obrigações. Trata-se de dizer “vamos embora”. O abandono das obrigações com relação à preservação do planeta é a versão Trump desse tipo de atitude, “mas existe outra variante *high tech* que diz: ‘nós também vamos, mas rumo a um futuro tecnófilo extremo’. É o projeto californiano, pós-humano, Marte, a inteligência artificial, os robôs...” (Latour apud Bassets, 2019, s.p.). A ordem digital despede-se definitivamente do *nomos* da Terra: se esta costuma ser vista como sinônimo de fundamento, de firmeza, pois sempre permite demarcações e distinções claras, o espaço do digital (ou o ciberespaço), ao contrário, está mais do próximo do mar, no qual não se pode traçar nenhuma linha firme, apenas navegar (Han, 2018).

Parece que aqui começamos a responder à pergunta que nos colocamos anteriormente, a respeito de como podem os discursos de transcendência e imortalidade tecnológica sobreviver em um mundo cujo fim é constantemente anunciado. Haveria um futuro no qual essas tecnologias poderiam desenvolver-se? Se, em um primeiro momento, as fantasias de um futuro hipertecnológico, que nos permitiria viver como fluxos de informação, parecem ir contra os discursos sobre o fim do mundo, a partir de um olhar mais atento podemos entendê-las, em vez disso, como um resultado desses mesmos discursos, pois remetem à atitude de “abandono” que Latour menciona, além de serem uma resposta possível à própria ideia de devastação da vida no planeta, já que propõem um modo de existência descolado dos processos vitais que dependem da organicidade da natureza. Trata-se de um futuro no qual voltamos, enfim, ao cenário desolador do filme *Matrix* (1999): um planeta devastado e deserto habitado apenas por máquinas, cuja única realidade que resta aos humanos é a simulação artificial gerada por elas — a não ser para aqueles que, como o protagonista Neo, aceitam tomar a pílula vermelha para sair da simulação *Matrix* e encarar de frente o deserto que se tornou a realidade. Porém, a diferença entre o filme e os novos discursos transumanistas reside no fato de o primeiro ser uma assustadora distopia, enquanto esses últimos representam uma inusitada utopia transcendentalista de abandono não só do corpo, mas de certa forma também do planeta.

Ao mesmo tempo que os humanos, no Antropoceno, são reconhecidos como força geológica que tem causado impactos significativos no equilíbrio metaestável do planeta, a própria Terra emerge diante de nós como um organismo vivo, demandando-nos novas formas de nos conectarmos e nos relacionarmos com ela e com suas forças, formas essas mais horizontais e menos antropocêntricas (Stengers, 2015; Latour, 2017; Grosz, 2017). Enquanto os discursos transumanistas tendem a nos separar não só da Terra e de seus processos vitais, como tam-

bém da organicidade de nossos próprios corpos, outro tipo de discurso, que nos alerta para a insustentabilidade de nossos atuais modos de relação com a Terra, incentiva-nos, ao contrário, a criar novas formas de conexão com esse sistema vivo e complexo. Elizabeth Grosz (2017) fala sobre a necessidade de levarmos em conta o que ela chama de *geopoder* (*geopower*), ou seja, as próprias forças da Terra que permitem que a vida sobreviva. Para a autora, essas forças referem-se não àquele tipo de energia que os humanos podem extrair da dimensão geológica da Terra, mas ao tipo de poder que emana independentemente de nossa vontade, forças impessoais que atravessam nossas ações e sustentam a possibilidade de qualquer política, forças não humanas que não são, por isso, o oposto ou a superação do humano, mas o próprio excesso dentro dele. Já Latour (apud Bassets, 2019) usa expressões como “aterrissar” ou “regressar ao plano terrestre” para se referir a essa necessidade de reconexão com a Terra. Diante do desejo de “ir embora”, deve-se responder colocando os pés no chão. O autor fala em aterrissar porque acredita que os modernos viviam em uma Terra muito utópica, imaginando que ela era sem limites. Mas o sonho de que o planeta se desenvolveria indefinidamente nunca foi verificado, e há uma angústia geral por esse desajuste entre o sonho e a realidade.

Mas, antes de pensarmos em nos engajarmos com as forças terrestres, o que é visto por autores como Grosz e Latour como requisito para uma nova ecologia e uma nova estética que nos reconecte com o não humano que nos atravessa, não deveríamos estar pensando em nos engajarmos primeiro com a organicidade de nossos próprios corpos? Como colocar o corpo humano de volta entre os seres do mundo? Talvez a questão não seja exatamente a de resgatar uma perspectiva orgânica, mas uma perspectiva vitalista, ligada à vida, esse “contínuo aproximar-se e afastar-se da Terra e de suas forças” (Grosz, 2017: 133). Não se trata também de “retornar” a uma suposta natureza, ainda intocada pela técnica (até porque não acreditamos que exista uma), mas, em vez disso, de inventar novas formas de compor com as tecnologias, formas híbridas de vida que não excluam ou diminuam o corpo e sua relação com o meio.

Diante das fantasias de digitalização total da vida e do corpo, seria preciso desenvolver, enfim, outro tipo de relação com a Terra, um que não seja de extração, de colonização ou de possessão. Isso exige inventar novos modos de “pensar com”, ou uma nova estética, um tipo de estética que finalmente colocaria o corpo em conexão com a Terra e suas forças, incluindo aí os processos de vida e morte, entendendo essa última não como algo contra o qual deveríamos lutar ou superar, mas como uma causa necessária que determina que o corpo se submeta a outros tipos de relação. É hora de o ser humano descer de seu pedestal antropocêntrico, livrando-se da ideia megalomaniaca de viver para sempre. Infelizmente, não somos tão especiais quanto pensamos, mas não deixemos que isso nos desanime. O que nos resta, enfim, em nossa curta passagem por este planeta, é inventarmos novas formas de agenciamento com

os seres da Terra, formas que nos coloquem em contato com outros devires, orgânicos ou inorgânicos, animais ou maquinais, não só como indivíduos, mas também como humanidade que certamente ainda quer durar por mais alguns séculos nessa rocha solitária que vaga pelo cosmos e que chamamos de lar.

## NOTAS

1 *O sétimo selo* (1956).

2 No filme *Acessado* (1960).

3 O Antropoceno foi considerado, oficialmente, como uma possível era geológica na declaração feita em 2012 pela Comissão Internacional de Estratigrafia, durante o 34º Congresso Geológico Internacional (Latour, 2017).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASSETS, M. Bruno Latour: "O sentimento de perder o mundo, agora, é coletivo". *El País*, 2019, [s.p.]. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/29/internacional/1553888812\\_652680.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/29/internacional/1553888812_652680.html)>. Acesso em: 28 abr. 2019.

BERARDI, F. *After the future*. Oakland: AK Press, 2011.

BESNIER, J.-M. O pós-humano: rumo à imortalidade?. In: NOVAES, A. (Org.). *O novo espírito utópico*. São Paulo: Edições Sesc, 2016. p. 323-329. (Coleção Mutações).

BLANCHOT, M. *A conversa infinita*: a palavra plural. São Paulo: Escuta, 2001. v. 1.

BUCK-MORSS, S. *Mundo de sonho e catástrofe*: o desaparecimento da utopia de massas na União Soviética e nos Estados Unidos. Florianópolis: UFSC, 2018.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?*: ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

FELINTO, E. Tecnognose: tecnologias do virtual, identidade e imaginação espiritual. *Revista Famecos*, Porto Alegre, n. 18, 2002.

FOUCAULT, M. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

GROS, F. A utopia contemporânea dos corpos. In: NOVAES, A. (Org.). *O novo espírito utópico*. São Paulo: Edições Sesc, 2016. p. 263-278. (Coleção Mutações).

GROSZ, E.; YUSOFF, K.; CLARK, N. An interview with Elizabeth Grosz: geopower, inhumanism and the bipolar. *Theory, Culture & Society*, Londres, v. 34, n. 2-3, 2017.

HAN, B.-C. *No exame*: perspectivas do digital. Petrópolis: Vozes, 2018.

KELLOG, N. R. Cybernetic immortality and its discontents. *Theology and Science*, Berkeley, v. 13, n. 2, 2015.

KURZWEIL, R. *The singularity is near*: when humans transcend biology. Londres: Penguin, 2006.

- LATOUR, B. *Facing Gaia: eight lectures on the new climatic regime*. Cambridge: Polity, 2017.
- LE BRETON, D. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus, 2009.
- MORAVEC, H. *Mind children: the future of robot and human intelligence*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- PELBART, P. P. *A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea*. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- PLATÃO. Fédon. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 57-126. (Coleção Os pensadores).
- ROLNIK, S. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- SIBILIA, P. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- SPINOZA, B. de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- SWAN, L. S.; HOWARD, J. Digital immortality: self or 0010110?. *International Journal of Machine Consciousness*, Palermo, v. 4, n. 1, 2012.