

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA  
MESTRADO EM TEOLOGIA

JOEL SÁVIO

**CIBERCULTURA E A QUESTÃO DO HUMANO INTEGRAL:  
UM DIÁLOGO ENTRE PIERRE LÉVY E ALFONSO GARCÍA RUBIO**

Porto Alegre  
2022

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

JOEL SÁVIO

**CIBERCULTURA E A QUESTÃO DO HUMANO INTEGRAL:  
UM DIÁLOGO ENTRE PIERRE LÉVY E ALFONSO GARCÍA RUBIO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes.

Porto Alegre  
2022

## Ficha Catalográfica

S999c Sávio, Joel

Cibercultura e a questão do humano integral : Um diálogo entre  
Pierre Lévy e Alfonso García Rubio / Joel Sávio. – 2022.

92.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em  
Teologia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes.

1. Sujeito. 2. Cibercultura. 3. Conexão. 4. Diálogo. 5.  
Integração. I. Fraga Gomes, Tiago de. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Loiva Duarte Novak CRB-10/2079

JOEL SÁVIO

**CIBERCULTURA E A QUESTÃO DO HUMANO INTEGRAL:  
UM DIÁLOGO ENTRE PIERRE LÉVY E ALFONSO GARCÍA RUBIO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Aprovada em 29 de Julho de 2022.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes – PUCRS (Orientador)

---

Prof. Dr. Rafael Martins Fernandes – PUCRS

---

Prof. Dr. Mauro Wilton de Souza – USP

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, em primeiro lugar a Deus Pai, criador e consumidor do universo, pela sua infinita bondade, que me chamou à vida, me cumulou de bênçãos e graças, me constituiu ministro e sacerdote, me favoreceu com sua misericórdia e benevolência. A Deus, minha eterna gratidão.

Agradeço aos meus pais, Arvaldomingo e Irene, que me acolheram neste mundo imperfeito e que, com seu jeito humilde e sincero, me ensinaram o que ser família, seus benefícios e seus limites. Aos meus irmãos “de sangue” Ana, Alexandre, Gislane e Jaime, agradeço pelos ensinamentos constantes e partilhas de vida. As alegrias e dores compartilhadas me fazem ser um irmão cada vez melhor.

Agradeço ao bispo diocesano de Criciúma, Dom Jacinto Inacio Flach, e aos membros do Conselho Presbiteral Diocesano que aprovaram meu pedido e permitiram que eu dedicasse o tempo necessário para a conclusão deste estudo, atualizando e aprofundando os conhecimentos teológicos. Também aos demais sacerdotes, pela paciência e compreensão.

Agradeço ao coordenador do PPG em Teologia da Escola de Humanidades da PUCRS, Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes, pelo apoio à pesquisa e pela paciência em me auxiliar na construção do texto, como orientador; a todos os professores, colegas e colaboradores do PPG em Teologia da PUCRS, pelas partilhas neste período de jornada acadêmica.

Agradecimento à Conferência dos Bispos Católicos dos Estados Unidos (United States Conference of Catholic Bishops - USCCB), secretaria especial para a América Latina, que financiou grande parte deste laborioso processo acadêmico. Também agradeço à CAPES, que complementou o apoio através da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Minha sincera gratidão.

Para concluir, agradeço a todos aqueles que colaboraram, que rezaram, que torceram, que foram benevolentes e parceiros nesse tempo de estudo. Sem vocês essa pesquisa de mestrado não teria sido concluída.

A todos, minha eterna gratidão.

*“Quem é, pois, o ser que vai vir à existência de tal consideração?  
É o homem, grande e admirável figura viva, mais precioso aos olhos de Deus do que a criação inteira: é o homem, é para ele que existem o céu e a terra e o mar e a totalidade da criação, e é à salvação dele que Deus atribuiu tanta importância que nem sequer poupou seu Filho único em seu favor. Pois Deus não cessou de tudo empreender para fazer o homem subir até ele e fazê-lo sentar-se à sua direita”*

São João Crisóstomo

## RESUMO

O presente trabalho pretende investigar a questão do humano integrado inserido na cibercultura, esta nova composição social caracterizada pela velocidade, individualidade e conectividade. Não é uma realidade imaginária, mas real e presente em nosso mundo contemporâneo. Correntes filosóficas e teológicas tentam iluminar este novo ambiente, no intuito de colaborar na construção de sujeitos conscientes de seu lugar e missão. Esta investigação será baseada na leitura e análise das reflexões de dois pensadores contemporâneos: o francês Pierre Lévy, filósofo, sociólogo e um dos mais importantes pesquisadores em ciência da informação, e o espano-brasileiro Alfonso García Rubio, teólogo e antropólogo, este último radicado no Brasil desde 1959. Promover um diálogo entre estes dois pensadores será o objetivo primário da presente pesquisa. E, a partir desse diálogo, pretende-se buscar respostas à pergunta: nesse mundo hiperconectado e cibernético, haverá espaço para um ser humano integrado e voltado para o transcendente, para os seus iguais e para as coisas que o cercam? A teologia cristã tem algo a oferecer para a manutenção do diálogo com as ciências modernas?

**Palavras-chave:** Sujeito. Ciberespaço. Conexão. Diálogo. Integração.

## **ABSTRACT**

The present work intends to investigate the question of the integrated human inserted in cyberculture, this new social composition characterized by speed, individuality and connectivity. It is not an imaginary reality, but real and present in our contemporary world. Philosophical and theological currents try to illuminate this new environment, in order to collaborate in the construction of subjects aware of their place and mission. This investigation will be based on the reading and analysis of the reflections of two contemporary thinkers: the French Pierre Lévy, philosopher, sociologist and one of the most important researchers in information science, and the Spanish-Brazilian Alfonso García Rubio, theologian and anthropologist, the latter based in in Brazil since 1959. Promoting a dialogue between these two thinkers will be the primary objective of this research. And, from this dialogue, it is intended to seek answers to the question: in this hyperconnected and cybernetic world, will there be space for an integrated human being focused on the transcendent, for his equals and for the things that surround him? Does Christian theology have anything to offer for the maintenance of dialogue with modern sciences?

**Keywords:** Subject. cyberspace. Connection. Dialogue. Integration.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CIC: Catecismo da Igreja Católica.

EG: Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*.

EN: Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*.

GS: Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

IM: Decreto *Inter Mirifica*.

LG: Constituição Dogmática *Lumen Gentium*.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>1 CIBERCULTURA: UMA HODIERNA REALIDADE EM PIERRE LÉVY</b> .....	15
1.1 CIBERCULTURA: VALORES, COSTUMES E HÁBITOS.....	17
1.2 REAL COTIDIANO E REAL MIDIÁTICO .....	20
1.3 CIBERESPAÇO E CONSTRUÇÃO DOS SABERES.....	23
<b>1.3.1 Inteligência coletiva: antropologia da cibercultura</b> .....	26
<b>1.3.2 Árvores de conhecimento: instrumento para a inteligência coletiva</b> .....	29
<b>2 PLURALIDADE E INTEGRALIDADE EM ALFONSO GARCÍA RUBIO</b> .....	32
2.1 O HUMANO CRIADO À IMAGEM DE DEUS .....	34
<b>2.1.1 Atualização da <i>imago Dei</i></b> .....	38
<b>2.1.2 Jesus Cristo, sentido último da criação e modelo da nossa humanidade</b> .....	40
2.2 SER HUMANO COMO PESSOA, SUJEITO RELACIONAL .....	42
<b>2.2.1 Origem cristã da visão de ser humano como pessoa</b> .....	43
<b>2.2.2 Pessoa humana: uma descrição</b> .....	44
<b>2.2.3 Dinamismo do amadurecimento pessoal</b> .....	48
2.3 INTEGRALIDADE DO SUJEITO: COMPLETOS E COMPLEXOS .....	49
<b>2.3.1 Magistério eclesial e antropologia dualista</b> .....	53
<b>2.3.2 Complexidade do ser humano: dualidade na unidade da pessoa</b> .....	54
<b>3 O HUMANO INTEGRAL: VIRTUAL E ATUAL</b> .....	58
3.1 DIÁLOGO SAUDÁVEL ENTRE O SER HUMANO E AS NOVAS TECNOLOGIAS.....	61
<b>3.1.1 O humano real: a corporeidade</b> .....	62
<b>3.1.2 O humano virtual: as interações e processos</b> .....	65
<b>3.1.3 O humano relacional: o diálogo com a cultura moderna</b> .....	66
3.2 EM BUSCA DE UM SUJEITO INTEGRADO: SUPERANDO DUALISMOS .....	69
<b>3.2.1 O dualismo metafísico: ser humano não é só espírito ou só corpo</b> .....	70
<b>3.2.2 O dualismo ético: o velho e o novo humano</b> .....	72
<b>3.2.3 O psiquismo integral: a afetividade e as qualidades humanas</b> .....	74
3.3 MISSÃO DA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA NA ATUALIDADE .....	76
<b>3.3.1 A escuta da cultura atual, especialmente a pós-moderna</b> .....	79

3.4 CIBERTEOLOGIA, UMA PROPOSTA HODIERNA .....	81
<b>CONCLUSÃO</b> .....	84
<b>REREFÊNCIAS</b> .....	87

## INTRODUÇÃO

Apesar de alguns avanços no diálogo entre a filosofia e a teologia, o discurso sistemático entre a fé e a razão continua fortemente presente no tempo vigente. São modos diferentes de conhecimento, e é fácil cairmos na tentação de apresentarmos um deles como mais relevante que o outro. Toda “excomunhão” é um risco, tanto para o filósofo quanto para o teólogo. Seria perfeita a justa interação entre estas duas dimensões do conhecimento, especialmente sob a tarefa de pensar o ser humano cada vez mais evoluído, mais responsável e mais integrado. A presente dissertação é fruto de uma pesquisa bibliográfica sobre a cibercultura e a questão do humano integrado, ambientada na sociedade contemporânea, hiperconectada, situada no ciberespaço. Por ser um tema amplamente exposto no trabalho, resta uma breve iluminação, no desejo sincero de chamar a atenção para a urgência da questão a ser abordada.

Conta uma história antiga que um menino, muito curioso, passava o dia procurando em sua casa e nos arredores dela, coisas divertidas para ocupar seu tempo. Tinha, como toda criança, o desejo de encontrar coisas novas, interessantes e desafiadoras. Nada de absurdo para um pequeno aventureiro. Certo dia, cansado de procurar externamente uma ocupação, atreveu-se a visitar o laboratório de seu pai, que ficava nos fundos da residência. O pai, um renomado cientista, passava muitas horas nesse ambiente procurando uma resposta sobre a crise mundial que atingia bilhões de pessoas, situação que desencadeava naquele momento, um colapso ecológico, político-social e cultural generalizado. No fundo, o cientista queria encontrar um jeito de curar o mundo. Ao entrar no laboratório, o menino pediu ao pai que lhe desse alguma coisa para fazer, afinal ele tinha bastante tempo disponível e precisava de uma ocupação. O pai, já imaginando que poderia desperdiçar um tempo precioso do seu já apertado prazo, imaginou: “preciso encontrar algo complexo para esse menino se ocupar; ele é ainda uma criança, precisa ser algo colorido, chamativo, interessante”. Tomou, então, de sua prateleira, um antigo mapa *mundi*, abriu-o, observou que não havia qualquer marcação que pudesse facilitar a combinação dos países e continentes, tomou uma tesoura e recortou o mapa em muitos pequenos pedaços e entregou ao menino, dizendo: “toma este quebra-cabeças e concentre-se na sua tarefa. Se juntar todas as peças no lugar certo, logo terás reconstruído o mundo”. E entregou aquele amontoado de pedaços ao menino imaginando que, para realizar essa tarefa, o pequeno empregaria muitas horas e que, talvez,

percebendo que seria impossível reconstruir o mundo, o deixaria em paz. Entregou a ele um rolo de fita adesiva e o encaminhou para o canto da sala. Qual foi a sua surpresa quando, depois de um breve momento, o menino retorna para junto do pai com o mapa completamente montado, com países e continentes exatamente alinhados e conectados, em perfeita harmonia. O pai, intrigado, perguntou ao menino como ele conseguiu emendar o mundo com tanta agilidade e destreza. O menino, com a simplicidade de uma criança, respondeu ao curioso pai: “quando o senhor me passou essa tarefa, eu sabia que seria muito difícil. Então, prestei atenção e procurei algum detalhe que pudesse facilitar a minha empreitada. Percebi que, na parte detrás do mapa do mundo havia um outro mapa, que representava o corpo humano. Ele foi sendo partido em pedaços cada vez menores à medida que, com a tesoura, o senhor ia recortando o mapa do mundo. Recebi cada pedaço e imaginei que, se conseguisse montar primeiro o corpo humano, que a meu entender seria uma tarefa bem mais fácil, logo teria recuperado o outro lado também. E assim realizei a tarefa. Recuperei o humano; recuperei o mundo”.

A parábola acima apresentada, longe de infantilizar a capacidade humana de se autocompreender, de se autocorriger e de colaborar para que o mundo inteiro seja corrigido a tempo de não se extinguir, quer apontar para outra necessidade: precisamos estar mais atentos aos detalhes, dar mais atenção para as coisas cotidianas, que muitas vezes são depreciadas ou ignoradas. Embora pareça infinitamente fragmentado, o ser humano precisa manter a sua unidade fundamental, embora ambientado nesse novo universo *hipermidiatizado*, que supervaloriza o superficial, o fluído, o volátil. Faz-se necessário, então, buscar a perfeita integração do ser humano, acolhendo a sua dualidade original, afinal ele é corpo e é espírito, dimensões que não se excluem, mas se justapõem e concretizam o humano completo e complexo. Mesmo participando de uma ambiência tão transformada e/ou transformadora como o ciberespaço, essa unidade precisa ser garantida.

A base crítica para o trabalho que segue é dada a partir da leitura e utilização das reflexões de dois pensadores contemporâneos: o filósofo francês Pierre Lévy e o teólogo espanhol-brasileiro Alfonso García Rubio. Lévy destina sua atenção para os influxos da contemporaneidade, especialmente a mudança cultural em andamento, impulsionada pela utilização cada vez maior das tecnologias e as consequências deste massivo emprego no cotidiano das pessoas. Rubio, o *professor Rubio*, apoiando-se na sua vastíssima experiência acadêmica e relevante contribuição teológica, ilumina a reflexão sobre a pessoa humana imersa neste atual contexto histórico. Em

ambos os casos, o destaque está sobre a pessoa humana, embora compreendida em abordagens diferentes. O tema da interação humanidade-tecnologia é um fenômeno complexo e que alcança o grau de primeira grandeza da reflexão teológica, e não só na teologia, mas em muitos outros campos da pesquisa acadêmica. Está neste grau de importância porque atinge um duplo juízo: o humano que transforma a tecnologia e a tecnologia que transforma o humano.

A fim de abordar o tema proposto, a presente pesquisa seguirá o seguinte percurso epistemológico: partirá de um breve estudo sobre o fenômeno da cibercultura, para a partir de um estudo do ambiente, perceber o ser humano plural e integral aí imerso. Por fim, pretende-se trabalhar a integração entre virtual e atual com o intuito de buscar a integração do sujeito humano, superando dualismos, vislumbrando lampejos do que possa ser a missão da antropologia teológica na atualidade e apontando para a possibilidade de uma ciberteologia.

## 1 CIBERCULTURA: UMA HODIERNA REALIDADE EM PIERRE LÉVY

O mundo mudou. Esqueçamos tudo o que previamente conhecemos como espaço geográfico, ferramentas tecnológicas, técnicas de informação, construção de conhecimento, tempo, lugar, interações e agentes comunicadores. A sentença parece um tanto exagerada, porém necessária para compreender a hodierna realidade proposta pela virtualização da sociedade. Concepções preconcebidas e aceitas por séculos são diariamente reformuladas, num processo constante de atualização. Nada mais é tão sólido e imutável que não possa ser *resetado* e *reconfigurado*. Nem mesmo a linguagem escapou desse processo de modernização. Expressões ora restritas às técnicas informáticas agora são utilizadas frequentemente em diálogos habituais, como acima citados. Não é uma mera substituição, mas uma sincera e necessária atualização da comunicação.

Neste primeiro capítulo pretende-se *navegar* pelas vias conceituais do ciberespaço, da cibercultura, do ambiente virtual, da midiatização e da construção de saberes. Embora pareçam representar cenários moderníssimos, estas expressões apontam para realidades que há muito tempo fazem parte do cotidiano das pessoas, pelo menos para a geração atual. Se tomará como referência a importante contribuição do pensamento de Pierre Lévy, um dos principais teóricos e estudiosos da cultura cibernética e sua ramificação social. Para tanto, vale conhecer um pouco mais do *curriculum vitae* deste relevante autor antes de se adentrar em suas reflexões.

O filósofo Pierre Lévy nasceu no dia 2 de julho de 1956, em uma família de origem judaica, na Tunísia, país situado no norte da África que, na época, era colônia da França. De modo geral, pouco se sabe sobre sua trajetória pessoal até os anos de 1980, quando ele concluiu seu Mestrado em História da Ciência, na Universidade de Sorbonne, em Paris<sup>1</sup>. O filósofo é um dos maiores estudiosos sobre o mundo da internet, que é considerada uma mídia informativa recente quando comparada às outras, pelo fato de suas aplicações na sociedade atual ainda não terem sido devidamente dimensionadas.

---

<sup>1</sup> Informações sobre Pierre Lévy podem facilmente ser encontradas em sites da internet ou em “orelhas” de livros de sua autoria. Para este trabalho, vamos usar como base as informações contidas em: WIKIPÉDIA. *Pierre Lévy*.

Sua vocação para a pesquisa foi despertada durante um curso com o filósofo francês Michel Serres, na Universidade de Sorbonne, em Paris. Convencido do papel fundamental desempenhado pelas técnicas de comunicação e pelos “sistemas de signos” na evolução cultural em geral, assumiu sua principal tarefa que era pensar a “revolução informática”. Três anos após a conclusão de seu mestrado, Pierre Lévy defendeu sua tese em “Sociologia e Ciências da Informação e da Comunicação” na capital francesa, discorrendo sobre a ideia de liberdade na Antiguidade<sup>2</sup>.

Suas pesquisas se concentraram especialmente na área da cibernética e da inteligência artificial<sup>3</sup>. Nos anos 80, passou a lecionar na Universidade de Quebec, no Canadá, e suas aulas giravam em torno da função dos computadores no mecanismo da comunicação<sup>4</sup>.

Segundo Santana, autora de uma breve biografia de Lévy, o filósofo

sugere a inversão do mapa conceitual atual demonstrando, por intermédio de uma lógica histórica, que, diferentemente de nossa ideia de que o conhecimento/ informação/ comunicação, dentro de uma nova mídia, criam o caminho na qual a economia, a política e a sociedade irão trilhar de maneira distinta no futuro. Em seus estudos, aborda o papel fundamental das tecnologias na esfera da comunicação e a performance dos sistemas de signos na evolução da cultura em geral. Seu foco é voltado para a inclusão do universo digital, da Internet, das novas tecnologias da comunicação e do futuro da humanidade na esfera da contínua digitalização<sup>5</sup>.

Para Lévy, estamos frente a uma mudança de época, no século da globalização da informação e da desmaterialização dos suportes da informação. Para ele, essa mudança de época “permite que as pessoas tenham acesso a uma variedade de obras, serviços, dados e produtos transmitidos e reproduzidos em grande velocidade pelas mais variadas formas de produção e distribuição”<sup>6</sup>. Segundo Lévy, a internet se apresenta como um relevante instrumento de desenvolvimento social. Além disso, “a internet permite hoje que milhões de pessoas se dirijam a um vasto público nacional e internacional. Pessoas que não puderam publicar suas ideias nas mídias clássicas como a edição em papel, nos jornais ou aparecer em televisão, o fazem na internet”<sup>7</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. WIKIPÉDIA. *Pierre Lévy*.

<sup>3</sup> Cf. WIKIPÉDIA. *Pierre Lévy*.

<sup>4</sup> Cf. SANTANA, Ana Lucia. *Pierre Lévy*.

<sup>5</sup> Cf. WIKIPÉDIA. *Pierre Lévy*.

<sup>6</sup> Cf. WIKIPÉDIA. *Pierre Lévy*.

<sup>7</sup> Cf. WIKIPÉDIA. *Pierre Lévy*.

A partir de 1993, Pierre Lévy passa a atuar como professor no Departamento de Hiperfídia da Universidade de Paris, em St-Denis. De 2002 em diante ele assume como titular da cadeira de pesquisa em inteligêcia coletiva, na Universidade de Ottawa, Canadá. O filósofo logo se torna integrante da Sociedade Real do Canadá (Academia Canadense de Ciências e Humanidades)<sup>8</sup>.

De acordo com SILVEIRA, a maior contribuição de Lévy está em alargar o entendimento sobre tecnologia, comunicação e sociedade<sup>9</sup>. E completa:

Pierre Lévy trata de temas complexos e não pensa especificamente sobre tecnologia, mas sim sobre suas consequêcias em nossa sociedade e cultura, bem como as novas possibilidades que esta traz, distinção sutil, porém importante. Ele nos apresenta um futuro possível e propõe caminhos para que o alcancemos. Sua obra (bibliográfica) exige uma aguçada compreensão de realidade e do momento tecnológico de modo a envisionar suas proposições acerca do futuro<sup>10</sup>.

Lévy já esteve no Brasil, proferindo palestras e participando de conferências e fóruns de debate, em várias oportunidades. Atualmente dedica-se a participar de feiras de tecnologia e exposições, na sua imensa maioria, através de plataformas digitais. Lévy está sempre na vanguarda das ferramentas tecnológicas e seus usos<sup>11</sup>.

## 1.1 CIBERCULTURA: VALORES, COSTUMES E HÁBITOS

Tomemos como ponto de partida a constante transformação cultural promovida pela virtualização das relações e suas consequêcias prática na vida das pessoas, embasada pela contribuição de Lévy. Segundo o filósofo, “a cibercultura expressa o surgimento de um novo universo, diferente das formas culturais que vieram antes dele no sentido de que ele se constrói sobre a indeterminação de um sentido global qualquer”<sup>12</sup>. Sendo assim, é necessário introduzi-la dentro da perspectiva das mudanças que aconteceram antes das evoluções da comunicação.

---

<sup>8</sup> Cf. WIKIPÉDIA. *Pierre Lévy*.

<sup>9</sup> Cf. SILVEIRA, Guaracy Carlos. O pensamento de Pierre Lévy, p. 11.

<sup>10</sup> SILVEIRA, Guaracy Carlos. O pensamento de Pierre Lévy, p. 9.

<sup>11</sup> Estas palestras, entrevistas e colóquios podem ser facilmente encontrados quando publicados em plataformas de streaming, dentre a mais comum, o YouTube, que apresenta uma extensa lista de vídeos publicados.

<sup>12</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 15.

Para tanto, faz-se necessário conhecer o conceito de cultura previamente determinado pelas ciências humanas e, em seguida, compreender a sua evolução perante a realidade midiaticizada. Por definição, o conceito de cultura admite várias acepções, sendo a mais corrente, especialmente na antropologia, a definição genérica formulada por Edward B. Tylor segundo a qual cultura é “todo aquele complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”<sup>13</sup>. Ela é composta por elementos artificiais, produzidos pelo próprio homem, sujeita a alterações ao longo do tempo e, desta forma, não pode ser vista sob um único conceito e formulação. Ela é maleável, variável, flexível e mutável, determinando direta ou indiretamente o comportamento humano.

Por seu caráter mutante, a cultura incorpora novas formas de interação e instrumentos, novos valores e roupagens. Assim, a cibercultura é, positivamente, um dos modos de manifestação do todo cultural contemporâneo. Segundo Rovilson Britto, reduzir a cibercultura a um produto específico do ciberespaço é inadequado, haja vista que “a cultura contemporânea encontra no ciberespaço seu lugar de manifestação. Para ali navegar esta cultura passa pela adequação exigida pela dimensão: digitalização, interatividade, conexão, publicização, e convive também com aspectos da cultura propriamente gerada no ciberespaço”<sup>14</sup>.

Segundo Britto, tanto a cultura contemporânea em geral, quanto a cibercultura em particular, vão gestando novos valores e práticas sociais<sup>15</sup>. A utilização massiva das ferramentas informáticas alterará significativamente o modo do trabalho, dos estudos, do lazer e das relações pessoais. Conforme o autor,

através do ciberespaço, o cotidiano das pessoas vai sendo alterado também porque se amplia o controle de produtividade, de estoque, de conexão, de consumo, fazendo com que se estabeleçam novas sistemáticas organizacionais nas mais diversas esferas da atividade humana<sup>16</sup>.

A tese principal de Lévy é de que a emergência do ciberespaço é fruto de um verdadeiro movimento social. Ele ignora categoricamente a ideia de um impacto, de um súbito choque entre a

---

<sup>13</sup> Cf. LARAIA, Roque de Barros. *Cultura, um conceito antropológico*, p. 30.

<sup>14</sup> BRITTO, Rovilson. *Cibercultura, sob o olhar dos Estudos Culturais*, p. 172.

<sup>15</sup> Cf. BRITTO, Rovilson. *Cibercultura, sob o olhar dos Estudos Culturais*, p. 172.

<sup>16</sup> BRITTO, Rovilson. *Cibercultura, sob o olhar dos Estudos Culturais*, p. 173.

humanidade e a nova realidade informatizada. Segundo o autor, “aceitar a ideia de impacto é o mesmo que aceitar que as técnicas viriam de outros planetas, do mundo das máquinas, frio, sem emoção, estranho a toda significação e qualquer valor humano”<sup>17</sup>. Pelo contrário, não somente as técnicas são pensadas, produzidas e reinterpretadas durante seu uso pelas pessoas, como também é o próprio uso intensivo de ferramentas que funda a humanidade enquanto tal. É um processo construtivo, não uma importação de técnicas e ferramentas de um planeta longínquo.

Essa construção cultural, segundo o pensamento de Lévy, tem um grupo líder, uma juventude que habita as metrópoles, que tem um aceitável nível de escolaridade e que deseja manter-se conectado constantemente. Não significa que as demais faixas etárias estejam exclusas desta constituição, porém sua participação é menor. Além disso, essa mudança tem suas palavras de ordem: interconexão, comunidades virtuais e inteligência coletiva. E, para completar, tem suas aspirações coerentes com o tempo e o espaço que ocupam. Estes agentes encontram no ciberespaço um lugar particular de relação entre seus pares, originando novas formas de ligações e identidade.

Voltemos nossa atenção para aquilo que Lévy chama de “programa da cibercultura”: a interconexão, as comunidades virtuais e a inteligência coletiva. A cibercultura aponta para uma civilização de telepresença generalizada<sup>18</sup>. Há de se reconhecer um anseio humano por conexão, por contato, mesmo de forma virtual. Assim,

para além de uma física da comunicação, a interconexão constitui a humanidade em um contínuo sem fronteiras, cava um meio informacional oceânico, mergulha os seres e as coisas no mesmo banho de comunicação interativa. A interconexão tece um universal por contato<sup>19</sup>.

O desejo de manter-se conectados motiva indivíduos a unirem-se em comunidades, embora separados por distâncias geográficas. Comunidades virtuais são construídas sobre as afinidades de interesses, de conhecimentos, sobre projetos mútuos, em um processo de cooperação ou de troca<sup>20</sup>. Essas comunidades exploram novas formas de opinião pública. Não estão baseadas nas lições ou convicções de um único líder, mas potencializam opiniões opostas, purificam ideias e constroem

---

<sup>17</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 21.

<sup>18</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 129.

<sup>19</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 129.

<sup>20</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 130.

manifestações contundentes. Embora sejam constituídas a partir de interesses comuns, não estão imunes de conflitos e contradições, que podem ser manifestadas de forma bastante brutal nas contendas oratórias entre membros e, quando não, extravasam a comunidade, atingindo outros grupos e/ou a comunidade planetária.

Para Lévy, “é um erro comum pensar as relações entre amigos e novos dispositivos de comunicação em termos de substituição”<sup>21</sup>. Uma comunidade virtual não é irreal, imaginária ou ilusória; trata-se simplesmente de um coletivo mais ou menos permanente que se organiza por meio das novas ferramentas comunicacionais, em torno de centros de interesses comuns<sup>22</sup>. Segundo o filósofo, “as comunidades virtuais são os motores, os atores, a vida diversa e surpreendente do universo por contato”<sup>23</sup>.

O terceiro princípio da cibercultura, o da inteligência coletiva, seria sua finalidade última, sua perspectiva espiritual. Para Lévy, o melhor uso que podemos fazer do ciberespaço é colocar em sinergia os saberes, as imaginações, as energias espirituais daqueles que estão conectados a ele<sup>24</sup>. Cada indivíduo conectado ao ciberespaço se torna uma espécie de neurônio de um megacérebro planetário<sup>25</sup>. A disponibilidade de novas ferramentas de comunicação e de coordenação fez com que restrições filosóficas, políticas, administrativas e institucionais desaparecessem, abrindo a possibilidade de uma construção compartilhada de conhecimento. Sem estas marcações restritivas, pode-se pensar novos modos de organização de grupos humanos, estilos de relações entre os indivíduos e os coletivos radicalmente novos, sem modelos na história e nas sociedades animais<sup>26</sup>. Concluindo, Lévy sentencia: “a inteligência coletiva, enfim, seria o modo de realização da humanidade que a rede digital universal felizmente favorece, sem que saibamos a priori em direção a quais resultados tendem as organizações que colocam em sinergia seus recursos intelectuais”<sup>27</sup>.

---

<sup>21</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 131.

<sup>22</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 132.

<sup>23</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 133.

<sup>24</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 133.

<sup>25</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 134.

<sup>26</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 134.

<sup>27</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 135.

## 1.2 REAL COTIDIANO E REAL MIDIÁTICO

O movimento geral de virtualização e hiperconexão afeta não apenas o fluxo de informação e comunicação, mas também a relação com os corpos físicos, a dinâmica econômica, os quadros coletivos da sensibilidade e, até mesmo, o exercício da inteligência. A virtualização atingiu as modalidades mais humanas, aquelas triviais e cotidianas, alterando completamente o curso normal das relações e das circunstâncias, numa onda de fundo que ultrapassa amplamente a informatização<sup>28</sup>. O que antes era perceptível e fácil de diferenciar, agora se torna tão semelhante e peculiar que fica difícil dizer o que é real e o que é midiático, o que é ato ou o que é potência. A categoria aristotélica nunca esteve tão embaralhada.

Para Lévy, o virtual não se opõe ao real, mas sim ao atual<sup>29</sup>. E, assim ele define:

Contrariamente ao possível, estático e já concebido, o virtual é como o complexo problemático, o nó de tendências ou de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um objeto ou uma entidade qualquer, e que chama um processo de resolução: a atualização. Esse complexo problemático pertence à entidade considerada e constitui inclusive uma de suas dimensões maiores<sup>30</sup>.

Fica claro que, para Lévy, o atual e o virtual não se opõem, mas ambos buscam responder ao real. A atualização é criação, invenção de uma forma a partir de uma configuração dinâmica de forças e finalidades<sup>31</sup>. Algo se torna atual quando potencializa uma produção de qualidades novas, uma transformação de ideias, um verdadeiro devir. O virtual (ou a virtualização) é um movimento inverso, pois consiste em uma passagem do atual, em uma “elevação à potência” da entidade considerada. A virtualização não é uma desrealização, mas uma mutação de identidade, um deslocamento do centro de gravidade ontológico do objeto considerado<sup>32</sup>. Ambos, atual e virtual, dialogam com o real, embora utilizem linguagens distintas.

---

<sup>28</sup> Vale a pena conferir a completa reflexão de Lévy na introdução da obra “O que é o Virtual”, a partir da página 11.

<sup>29</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *O que é o virtual*, p. 16.

<sup>30</sup> LÉVY, Pierre. *O que é o virtual*, p. 16.

<sup>31</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *O que é o virtual*, p. 16.

<sup>32</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *O que é o virtual*, p. 18.

Se tanto o real cotidiano (atual) e o real midiático (virtual) dialogam, em que pé se encontra a questão da simulação? Há de se concordar que na casa do senso comum a questão da virtualização flerta com a simulação, com a criação de ambientes e realidades não reais e, quando não, ilusórias. O teólogo João Manuel Duque, citando Michael Heim, vai dizer que o ciberespaço se tornou um espaço metafísico, uma ferramenta para examinar o nosso sentido de realidade<sup>33</sup>. Para ele, a tecnologia não é um instrumento neutro, inofensiva, mas exerce uma influência inevitável sobre a cultura. O desenvolvimento técnico produz consequências socioculturais profundas, dentre elas aquela referida a questão fundamental da compreensão do ser humano, do próprio ser, nas modalidades de sua realização e de suas relações. O ciberespaço, segundo Duque, proporciona este salto de realidade, este distanciamento simulado do real, a construção de um universo aparente, por vezes perfeito ou em construção, disposto a levar o sujeito imerso a uma ficção, a um mundo paralelo, fazendo dele um humano aprimorado, vitorioso ou derrotado, adorado ou odiado, um pós-humano<sup>34</sup>.

Tomemos como exemplo os mundos simulados dos *games*. Estes jogos de simulação permitem que o jogador se insira dentro do ambiente sugerido pelo software ou site da internet. No entanto, o nível de inserção depende da qualidade e proposta do *game*. O jogador pode tanto administrar uma situação já existente, como criar e gerenciar sua criação e possíveis problemas derivados dela. *Games* de estratégia possuem bom nível de interação. Neles, o jogador não é só um “apertador de botões”, já que ele constrói cada fase. Ele joga, interpreta e combina suas opções ao mesmo tempo. Ele está imerso em um mundo simulado que funciona de acordo com o que ele decide. O final é imprevisível e depende das escolhas, interpretações e omissões de quem joga<sup>35</sup>. Para Duque, o desejo – e a ilusão da correspondente realização – da libertação do corpo e dos limites por ele impostos, sobretudo os limites de tempo e do espaço, são características que animam e alimentam os mecanismos da cibercultura<sup>36</sup>.

Outro elemento pujante presente na discussão sobre o real cotidiano e o real midiático é a chamada realidade virtual. Segundo Britto, realidade virtual “é todo o grande estoque disponível no ciberespaço que se pode materializar em qualquer terminal, a qualquer instante”<sup>37</sup>. Aqui, virtual

---

<sup>33</sup> Cf. DUQUE, J. Manuel. *Para o diálogo com a pós-modernidade*, p. 204-205.

<sup>34</sup> Cf. DUQUE, J. Manuel. *Para o diálogo com a pós-modernidade*, p. 203-204

<sup>35</sup> Cf. WIKIPÉDIA. *Jogo eletrônico de simulação*.

<sup>36</sup> Cf. DUQUE, J. Manuel. *Para o diálogo com a pós-modernidade*, p. 215.

<sup>37</sup> BRITTO, Rovilson. *Cibercultura sob o olhar dos Estudos Culturais*, p. 180.

não é sinônimo de falso, mas como disponível de ser materializado. As possibilidades de virtualização vão desde ao trabalho ao estudo, até as de relacionamento pessoal e lazer. Com o advento da técnica, ficou muito mais cômodo – e por vezes mais produtivo – reunir colaboradores que trabalham para empresas que não necessitam mais de espaços físicos para abrigar tamanha abundância de trabalhadores. Há também de se considerar os avanços clínicos alcançados graças a utilização da realidade virtual nos exames médicos, especialmente no que se refere a realidade aumentada, como também em outras áreas do conhecimento como a arquitetura, a engenharia, a segurança pública e as comunicações sociais.

### 1.3 CIBERESPAÇO E CONSTRUÇÃO DOS SABERES

Profundas mudanças estão acontecendo no campo do conhecimento humano. O acesso à informação está cada vez mais evidente e facilitado. Pesquisas indicam que o volume de dados criados nos últimos anos é maior do que a quantidade produzida em toda a história da humanidade<sup>38</sup>. Estes dados estão disponíveis a boa parte da população que utiliza, sem dificuldades, as múltiplas plataformas de geração e propagação de conteúdo. Quanto mais conectados, mais dados são gerados e consumidos, informações e ciências suscitados em qualquer canto da esfera terrestre que tenha acesso à internet.

Diante dessa atual realidade, o sistema educativo universal encontra-se a cada dia mais submetido a novas restrições no que diz respeito à quantidade, diversidade e velocidade de evolução dos saberes. Em um plano que avalia a qualidade do ensino, a necessidade de formação é maior do que nunca. Em países mais desenvolvidos a maioria das crianças e jovens cursam algum tipo de ensino primário e secundário. As universidades estão cheias e os demais dispositivos de profissionalização continuam abarrotados de pessoas buscando qualificação. Além disso, a demanda de formação não apenas conhece um enorme crescimento quantitativo, ela sofre também uma profunda mutação qualitativa no sentido de uma necessidade crescente de diversificação e de personalização<sup>39</sup>. Aqueles que estão em algum processo de formação toleram cada vez menos

---

<sup>38</sup> De acordo com o Social Good Brasil – SGB, a produção de dados dobra a cada dois anos e a previsão é de que, em 2021, tenham sido gerados 350 zettabytes de dados. Ou seja, 35 trilhões de gigabytes.

<sup>39</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 171.

continuar em cursos uniformes ou rígidos que não correspondam com as suas aspirações e necessidades. O modelo industrializado e uniforme de ensino está chegando ao seu final, se ainda não chegou.

Segundo Lévy, já estamos assistindo a mudança de paradigma da aprendizagem, a passagem do padrão tradicional do curso para o da navegação, modelo que se desenvolve a partir do levantamento de informações e de aprendizagem cooperativa, onde o ciberespaço torna-se a principal via de acesso ao conhecimento ao mesmo tempo massificado e personalizado<sup>40</sup>. Ele é massificado uma vez que é permitido ser alcançado por um número cada vez maior de alunos, independentemente da sua geolocalização, em tempo real. Uma vídeo-aula pode ser assistida e assimilada por estudantes espalhados em muitos países, de diferentes idiomas, numa quantidade infinita de matrículas. Em contrapartida, a personalização torna-se um dos elementos-chaves da aprendizagem, uma vez que a excelência da aprendizagem passa pelas habilidades individuais reconhecidas e exploradas em cada sujeito envolvido no processo.

A presente mudança de paradigma da aprendizagem exige, além dos novos métodos, novos professores. Eles serão sempre necessários no processo de construção dos saberes. No entanto, na perspectiva da aprendizagem cooperativa, conforme avalia o filósofo, a principal função do professor não pode mais ser uma difusão dos conhecimentos, mas um animador da inteligência coletiva dos grupos que estão aos seus cuidados<sup>41</sup>. E completa: “sua atividade será centrada no acompanhamento e na gestação das aprendizagens: o incitamento à troca de saberes, a mediação relacional e simbólica, a pilotagem personalizada dos percursos de aprendizagem”<sup>42</sup>.

O uso crescente das tecnologias digitais e das redes de comunicação interativa acompanha e intensifica o conjunto de mudanças no campo do saber. Ao potencializar as capacidades cognitivas humanas (como a memória, por exemplo), as Tecnologias de Informação e Comunicação - TCI possibilitam novas probabilidades de criação coletiva e distribuição de conhecimento. Porém, o uso massivo das tecnologias põe em cheque o outro lado do processo, em especial a manutenção e permanência das instituições e modos habituais de divisão de trabalho. Para Lévy,

---

<sup>40</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 172.

<sup>41</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 173.

<sup>42</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 173.

A grande questão da cibercultura, tanto no plano de redução dos custos como no do acesso de todos à educação, não é tanto a passagem do “presencial” à “distância”, nem do escrito e do oral tradicional à “multimídia”. É a transição de uma educação e uma formação estritamente institucionalizadas (a escola, a universidade) para uma situação de troca generalizada dos saberes, o ensino da sociedade por ela mesma, de reconhecimento autogerenciado, móvel e contextual das competências<sup>43</sup>.

Jerome Morrissey, ex-diretor do Centro Nacional de Tecnologia da Educação (NTCE) da Irlanda, durante um Seminário internacional promovido pela Unicef da Argentina, sentencia que as tecnologias de informação e comunicação (TIC) são consideradas como um componente essencial da educação do século XXI. Para ele, a disponibilidade de computadores, dispositivos portáteis e celulares mais potentes tem levado a uma verdadeira revolução nas comunicações entre os jovens. Eles utilizam normalmente sites de interação e redes sociais e rapidamente se adaptam, personalizando o uso destas ferramentas<sup>44</sup>. Além disso, a utilização de conteúdos digitais de boa qualidade enriquece a aprendizagem e pode, através de simulações e animações, ilustrar conceitos e princípios que, de outro modo, seriam muito difíceis para os estudantes<sup>45</sup>.

Segundo Morrissey, a utilização das tecnologias de informação e comunicação, além de oportunizarem encontros de aprendizagem mais ativos, atenderiam outras demandas, como a inclusão social e a igualdade de oportunidades educativas. Para ele,

o uso das TICs pode apoiar a aprendizagem de conceitos, a colaboração, o trabalho em equipe e aprendizagem entre os colegas [independente de classe social ou territorialidade]. Podem oferecer simulações, modelagens e mapas conceituais que animem e provoquem respostas mais ativas e relacionadas com a aprendizagem exploratória dos estudantes. As TICs podem ser utilizadas para criar situações de aprendizagem que estimulem os estudantes a desafiar seu próprio conhecimento e a construir novos ambientes conceituais<sup>46</sup>.

Na atual sociedade do conhecimento, todo indivíduo deve reconhecer-se como estudante ao longo de toda a sua vida. Sua formação deve enfatizar, de modo muito especial, a construção de competências de ordem superior. Morrissey completa:

---

<sup>43</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 174.

<sup>44</sup> Cf. APARICI, Roberto. *Conectados no Ciberespaço*, p. 269-270.

<sup>45</sup> Cf. APARICI, Roberto. *Conectados no Ciberespaço*, p. 271.

<sup>46</sup> APARICI, Roberto. *Conectados no ciberespaço*, p. 272.

o uso planejado da TIC e dos recursos baseados na internet pode contribuir, em boa medida, para transformar a aula num lugar onde, guiado pelo professor, o processo de aprendizagem dos estudantes esteja baseado na indagação, pesquisa e colaboração. E em que sejam eles mesmos os criadores de alguns de seus próprios recursos, organizando e armazenando a informação. Os estudantes, orientados por seus professores, tornam-se criadores de conteúdos e produtores de seus próprios “livros didáticos”. Neste sentido, já estão utilizando estas competências diariamente<sup>47</sup>.

A partir disso, vale evidenciar o salto qualitativo do conhecimento proposto por Lévy: o velho esquema de avaliar a qualificação de um estudante e, com o passar do tempo, um trabalhador, não se dará mais pelo seu *Curriculum* escolar ou técnico, mas por suas competências, reconhecidas e aprimoradas ao passar dos anos, num processo contínuo de aprendizagem. Para ele, por meio da formação contínua, da formação alternativa, os dispositivos de aprendizagem nas empresas, a participação associativa, corroborará nesse processo continuado de formação, por um lado, e tempo de experiência profissional e social, de outro<sup>48</sup>. Dentro desse processo, todas as modalidades de aquisição de conhecimento, inclusive a individual (autodidática) terá seu valor reconhecido.

Esta mudança de paradigma do conhecimento – aprendizagem e trabalho – trará ganhos qualitativos para a coletividade, porque as diversas competências adquiridas pelos indivíduos, de acordo com seus percursos singulares, virão alimentar as memórias coletivas<sup>49</sup>. Disponibilizadas em rede, estas memórias servirão às necessidades concretas de indivíduos e de grupos em diversas situações de trabalho e aprendizagem. Assim, a virtualização das organizações e das empresas “em rede” corresponderá em breve a uma virtualização da relação com o conhecimento<sup>50</sup>.

### 1.3.1 Inteligência coletiva: antropologia da cibercultura

Como vimos, as ferramentas tecnológicas e seu emprego na construção do conhecimento são cruciais para que o sujeito pensante adquira informações suficientes para a edificação da consciência. Porém, a inteligência ou a cognição não é resultante apenas de uma busca particular,

---

<sup>47</sup> APARICI, Roberto. *Conectados no ciberespaço*, p. 274.

<sup>48</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 176.

<sup>49</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 176.

<sup>50</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 177.

mas fruto de uma complexa rede onde interagem um grande número de atores humanos, biológicos e técnicos. Fora da coletividade, desprovido de tecnologias intelectuais, o “eu” não pensaria. O pretense sujeito inteligente nada mais é do que um dos micro atores de uma ecologia cognitiva que o engloba e restringe<sup>51</sup>. Segundo Lévy, a cultura fornece um enorme equipamento cognitivo aos indivíduos. A cada etapa de nossa trajetória social, a coletividade nos fornece línguas, sistemas de classificação, conceitos, analogias, metáforas, imagens, evitando que tenhamos que inventá-las por conta própria<sup>52</sup>. Estas tecnologias intelectuais trabalham como uma espécie de instituição, necessária para a construção deste cognitivo coletivo. E completa:

as regras jurídicas ou administrativas, a divisão do trabalho, a estrutura hierárquica das grandes organizações e suas normas de ação são tipos de memória, de raciocínio e de tomada de decisão automáticas, incorporadas à máquina social e que economizam certa quantidade de atividade intelectual dos indivíduos<sup>53</sup>.

De acordo com Silveira, a construção do conceito de tecnologia intelectual começou a ser esboçado por Lévy em seu livro *A Máquina Universo*, de 1987. Embora claro, o conceito foi mais bem explicitado em outra obra, *As Tecnologias da Inteligência*, de 1990. Lévy subentendia que seus leitores tinham o domínio sobre o termo. Para Silveira, uma tecnologia intelectual, “quase sempre, exterioriza, objetiva, virtualiza uma função cognitiva, uma atividade mental. Assim, fazendo, reorganiza a economia ou a ecologia intelectual em seu conjunto e modifica em troca a função cognitiva que ela supostamente deveria auxiliar ou reforçar”<sup>54</sup>. E conclui, parafraseando o próprio Lévy: “as relações entre a escrita (tecnologia intelectual) e a memória (função cognitiva) estão aí para testemunhá-lo”<sup>55</sup>.

Partindo do princípio de que a base e o objetivo da inteligência coletiva são o reconhecimento e o enriquecimento mútuos das pessoas, Lévy a define como “uma inteligência distribuída por toda parte, incessantemente valorizada, coordenada em tempo real, que resulta em uma mobilização efetiva das competências”<sup>56</sup>. Ela é distribuída em toda parte, pois “ninguém sabe tudo, todos sabem alguma coisa, todo o saber está na humanidade. Não existe nenhum reservatório

---

<sup>51</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*, p. 137.

<sup>52</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*, p. 145.

<sup>53</sup> LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*, p. 145.

<sup>54</sup> SILVEIRA, Guaracy. *O pensamento de Pierre Lévy*, p. 136.

<sup>55</sup> SILVEIRA, Guaracy. *O pensamento de Pierre Lévy*, p. 136.

<sup>56</sup> LÉVY, Pierre. *A inteligência coletiva*, p. 29.

de conhecimento transcendente, e o saber não é nada além do que o que as pessoas sabem”<sup>57</sup>; ela é incessantemente valorizada, uma vez que não se pode desperdiçá-la, como tantas outras riquezas; ela é coordenada em tempo real, haja vista que “provoca a intervenção de agenciamentos de comunicação que, além de certo miliar quantitativo, só podem basear-se nas tecnologias digitais da informação”<sup>58</sup>; ela mobiliza as competências, pois, ao valorizar o outro com o leque variado de seus saberes, permite-se que se identifiquem modos novos e positivos, desenvolvendo sentimentos e técnicas de reconhecimento e implicação subjetiva de outros sujeitos em um plano coletivo. Assim, segundo Lévy, “na era do conhecimento, deixar de reconhecer o outro em sua inteligência é recusar-lhe sua verdadeira identidade social, é alimentar seu ressentimento e sua hostilidade, sua humilhação, a frustração de onde surge a violência”<sup>59</sup>.

A priori, o conceito de Inteligência Coletiva parece bastante razoável. Porém, merece uma acentuada atenção. Lévy propõe sair, por um instante, da esfera das ferramentas tecnológicas, suas aplicações e efeitos, para assimilar a participação de cada sujeito pensante, em constante processo de aprendizagem e aprimoramento, na construção de uma ecologia cognitiva, um estudo das dimensões técnicas e coletivas da cognição. Segundo ele, “o meio ecológico no qual as representações se programam é composto por dois grandes conjuntos: as mentes humanas e as redes técnicas de armazenamento, de transformação e de transmissão das representações”<sup>60</sup>. Ele lembra que a aparição de tecnologias intelectuais como a escrita ou a informática transformaram o meio no qual se propagam as representações, possibilitando sua conservação, processamento ou construção de novas representações.

Vale ressaltar que os sujeitos individuais e inteligentes não se contentam em transmitir palavras de ordem ou em dar continuidade passiva a tantos signos de sua cultura, mas, de acordo com seus interesses e projetos, eles deformam, reinterpretem, reorganizam os conceitos e regras herdados das gerações anteriores. E mais, a partir do seu contexto, inventam procedimentos de decisão e participação novos. Ou seja, cada indivíduo, imbuído de suas capacidades cognitivas, colabora no processo de construção de novas ferramentas, de novas regras e conceitos. Assim, participa como um neurônio ímpar, conectado a um milhar de outros neurônios, construindo uma

---

<sup>57</sup> LÉVY, Pierre. *A inteligência coletiva*, p. 29.

<sup>58</sup> LÉVY, Pierre. *A inteligência coletiva*, p. 29.

<sup>59</sup> LÉVY, Pierre. *A inteligência coletiva*, p. 30.

<sup>60</sup> LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*, p. 140.

gigantesca máquina pensando, um cérebro grupal, capaz de desenvolver uma inteligência social e coletiva.

E as técnicas e instrumentos, onde se encaixam nesse processo de construção? Segundo Lévy, elas agem “diretamente sobre a ecologia cognitiva, na medida em que transformam a configuração da rede metassocial, em que cimentam novos agenciamentos entre grupos humanos e multiplicidades naturais”<sup>61</sup>. Agem também de forma indireta, uma vez que são potentes fontes de metáforas e de analogias<sup>62</sup>. Assim, o universo de coisas e ferramentas que nos cerca e que compartilhamos pensa dentro de nós de mil maneiras diferentes. Deste modo, participamos da inteligência coletiva que as produziu<sup>63</sup>.

Segundo o filósofo, é impossível exercer a inteligência independentemente das línguas, linguagens e sistemas de signos (notas científicas, códigos visuais, modos musicais, simbolismos) que são herdados através da cultura e que milhares e milhões de outras pessoas utilizam semelhantemente, em todo o tempo. As línguas, linguagens e signos induzem o funcionamento intelectual: os grupos que os construíram e fizeram evoluir fazem parte do sujeito atual. Toda inteligência individual possui uma dimensão coletiva considerável, pois o ser humano é um ser de linguagem<sup>64</sup>.

### **1.3.2 Árvores de conhecimento: instrumento para a inteligência coletiva**

A inteligência coletiva, animada pelas novas aprendizagens – permanentes e personalizadas – motiva uma nova relação com o saber. Para que este conhecimento seja apreciado e aproveitado de forma mais efetiva, mecanismos e dispositivos informacionais são desenvolvidos e aplicados entre os indivíduos envolvidos na construção desta rede de competências. Quanto maior o número de dados sensíveis e aproveitáveis, mais úteis e eficazes estas ferramentas se tornam, acompanhando, interagindo e colocando em sinergia, de forma positiva, todo o processo de conhecimento.

---

<sup>61</sup> LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*, p. 146-147.

<sup>62</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*, p. 147.

<sup>63</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *O que é o virtual*, p. 99.

<sup>64</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *O que é o virtual*, p. 98.

O dispositivo tecnológico que melhor representa a edificação dessa inteligência coletiva, segundo Lévy, é a Árvore de Conhecimento, ou árvores, uma vez que podem ser muitas e, assim, juntas, formam uma floresta cognitiva. Estes dispositivos, em síntese, são métodos informatizados “para o gerenciamento global das competências de um estabelecimento de ensino, empresas, bolsas de emprego, coletividades e associações”<sup>65</sup>.

Instrumentos como as Árvores do Conhecimento tornam visíveis, em tempo real e em qualquer dispositivo telemático, a evolução rápida de competências muito distintas. Em síntese, a exposição da diversidade de competências não restringe os indivíduos a uma profissão ou categoria, mas favorece que suas habilidades sejam exploradas e utilizadas em outros espaços e situações, favorecendo o desenvolvimento contínuo individual<sup>66</sup>. Para Siqueira, as Árvores de Conhecimento têm a sua relevância em “mostrarem não apenas os conhecimentos de um indivíduo, mas em considerá-los especificamente em sua base, temperados e transformados pela percepção de cada indivíduo”<sup>67</sup>. Além disso, estes dispositivos não são estáticos, mas “crescem” e se transformam na mesma medida em que as competências da própria comunidade avança. Segundo Lévy, “a organização do saber expressa por uma árvore não é fixada para sempre: ela reflete a experiência coletiva de um grupo humano e vai, portanto, evoluir com essa experiência”<sup>68</sup>.

Como foi afirmado no início deste capítulo, o mundo mudou. Em um sentido mais profundo, as competências dos indivíduos, únicos e ligados a seus trajetos de vida singular, são muito mais valorizados do que seus diplomas e certificações. Para Silveira, “o sistema de diplomas não atende claramente a necessidade de valorizar os conhecimentos específicos dos indivíduos. Pelo contrário, pode-se falar hoje em crise do saber”<sup>69</sup>. Não é necessário ser um especialista em educação para perceber que a afirmação anterior está correta e repleta de significado. Um curto espaço de tempo após o fim do curso universitário é suficiente para que o então conhecimento adquirido e licenciado encontre-se desatualizado. Silveira completa:

Aprendizagens permanentes e personalizadas por meio de navegação, orientação dos estudantes em um espaço do saber flutuante e destotalizado, aprendizagens cooperativas, inteligência coletiva no centro de comunidades virtuais, desregulamentação parcial dos

---

<sup>65</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 181.

<sup>66</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p.183.

<sup>67</sup> SIQUEIRA, Guaracy. *O pensamento de Pierre Lévy*, p. 163.

<sup>68</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 182.

<sup>69</sup> SIQUEIRA, Guaracy. *O pensamento de Pierre Lévy*, p. 163.

modos de reconhecimento dos saberes, gerenciamento dinâmico das competências em tempo real... esses processos sociais atualizam a nova relação como o saber<sup>70</sup>.

As árvores de Conhecimento são um projeto atraente, afinal valorizam e reconhecem mais do que as certificações estáticas dos diplomas universitários, recolhendo e administrando ativamente os saberes existentes numa comunidade. Segundo Silveira, graças às árvores de conhecimento, “cada membro de uma comunidade pode fazer com que os universos que contêm dentro de si na forma de suas competências sejam reconhecidos e visualizados”<sup>71</sup>, mesmo que não tenham sido certificados por uma instituição escolar ou universitária.

Além de valorizarem as competências em detrimento das certificações, as árvores de conhecimento também permitem uma visualização mais dinâmica dos processos de troca de saber em um período de tempo determinado e lugar. Fazendo uma comparação com as árvores reais, Silveira assinala que “os saberes que originam novos saberes, fazem com que os galhos no qual se encontrava, cresça, ou que do tronco brote novos galhos”<sup>72</sup>. Quanto mais galhos, mais frondosa é a árvore, chamando ainda mais a atenção de quem a observa. Em contrapartida, os saberes que não são mais procurados e que não geram mais interesse fazem murchar ou enfraquecer os galhos, podendo causar a morte do galho, ou da árvore toda. Como bom agricultor, cabe ao gestor do programa promover as podas necessárias, a fim de devolver a saúde à árvore e facilitar o desenvolvimento natural da mesma.

Em resumo, a maior contribuição das árvores do conhecimento é mesmo ser uma representação dos saberes de um grupo determinado de indivíduos e de seus processos de troca. Assim também conclui Silveira:

o programa das árvores de conhecimento foi inovador no sentido de dar a cada indivíduo a possibilidade de criar uma representação de tudo o que sabe e de ser padronizável. Ele inovou também como dispositivo de comunicação entre grupos pensantes, colocando as pessoas que precisam de determinados saberes em contato com aquelas que podem fornecê-lo. Torna-se muito salutar como modo de estimular a livre troca de saberes<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> SIQUEIRA, Guaracy. *O pensamento de Pierre Lévy*, p. 164.

<sup>71</sup> SIQUEIRA, Guaracy. *O pensamento de Pierre Lévy*, p. 165.

<sup>72</sup> SIQUEIRA, Guaracy. *O pensamento de Pierre Lévy*, p. 166.

<sup>73</sup> SIQUEIRA, Guaracy. *O pensamento de Pierre Lévy*, p. 167.

Embora pareça encantador – e de fato é – o programa das árvores de conhecimento tem a incômoda missão de manifestar a mudança de paradigma sobre o aproveitamento dos saberes e ferramentas de aprendizagem. A antiga visão de que uma profissão aprendida na juventude se perpetua até os últimos dias de um indivíduo encontra-se ultrapassada. As pessoas serão levadas a mudar de profissão várias vezes durante a sua jornada vivencial. Além disso, a própria noção de profissão, de trabalho e de conhecimento torna-se cada vez mais complexa. As pessoas terão a obrigação de manterem-se cada vez mais atualizadas, enriquecidas de novos conhecimentos, promotoras de trocas e compartilhamentos de saberes e dispostas a mudanças constantes em suas carreiras. É fato: o mundo mudou.

## 2 PLURALIDADE E INTEGRALIDADE EM ALFONSO GARCÍA RUBIO

O ser humano é a obra-prima da Criação. Concebidos à imagem e semelhança de seu Criador, homem e mulher experimentam a alegria de serem as criaturas mais amadas por Deus. Mesmo diante de suas imperfeições e limitações, ocupam um lugar privilegiado na obra criada; em sua própria natureza o ser humano une o mundo espiritual e o mundo material. Com a humanidade Deus estabelece uma aliança de amizade, de compromisso, de confiança, mesmo diante do risco de quedas promovidas por sua própria limitação natural e/ou imperfeição. Aos olhos humanos, de criaturas finitas, essa amizade parece tão estranha, ao ponto do salmista perguntar-se: “Senhor, que é o homem, para dele te lembrares, e um filho de Adão, para vires visitá-lo?” (Sl 8,4).

A antropologia teológica afirma que o homem e a mulher, seres humanos criados à imagem e semelhança de Deus, são o centro e o ápice de toda Criação. Embora criaturas, assumem o papel de protagonistas no cuidado e no governo sobre as demais criaturas existentes. Enquanto humanos, são dotados de inteligência e múltiplas habilidades naturais, manifestam sua personalidade única ao relacionarem-se constante e dialogicamente. Num primeiro nível, relacionam-se de forma imanente, perguntam-se sobre sua finalidade, tomando posse de sua própria natureza e destino. Em seguida, de forma transcendente, abrem-se para as afinidades com a natureza criada, com seus pares humanos e com Deus (CIC 355-379). Este ser, criado por Deus, é complexo e completo, possuidor de um entrelaçado sistema biológico que o faz único, animado por um espírito inquieto, que questiona, que descobre, que se pergunta sobre o sentido das coisas e que anima este complexo corpo no caminho da perfeição. Ele sintetiza a infindável beleza do universo no seu microcosmo chamado homem, corpo e espírito no mais perfeito grau de afinidade e compromisso.

Há uma tensão entre natureza e pessoa, entre dimensão corporal e espiritual, entre limitação espaço-temporal e transcendental. O ser humano é um indivíduo, caracterizado pelo caráter natural-físico; mas, é pessoa chamada a se decidir na abertura, para acolher o divino e com ele relacionar-se, e concretizar laços com outros seres iguais, assumindo uma responsabilidade perante o mundo, num ato livre e espontâneo, que supõe a existência de duas ordens distintas: a ordem do ser-natureza e a ordem do sentido, dado pela liberdade, quer dizer, o plano da pessoa humana<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Cf. RUBIO, A. García. *O humano integrado*, p. 264-265.

O auxílio para a reflexão sobre o ser humano como sujeito de sua própria jornada alicerçada pela antropologia teológica católica será oferecido pelo pensamento do teólogo latino-americano Alfonso García Rubio, professor emérito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Espanhol de nascimento, García Rubio radicou-se no Brasil em 1959. Possui mestrado (1968) e doutorado (1973) em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana, Itália. Suas pesquisas situam-se, especialmente, na área da teologia sistemática, em interface com os temas “modernidade/pós-modernidade” e “diálogo fé-ciência”<sup>75</sup>.

A carreira acadêmica de García Rubio é longeva, destacando-se pela criação de Faculdades e implementação de cursos de teologia, objetivando alcançar um número maior de estudantes. No ano de 1968 colaborou na fundação da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Na década de 1990, atuou como cofundador do Curso de Teologia a Distância, na mesma universidade, no qual permanece como professor titular de cristologia e antropologia. Foi na área da teologia sistemática que García Rubio mais produziu bibliografia. Entre artigos, co-autorias e autorias genuínas, destacam-se as obras *Unidade na Pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs* (1979); *O encontro com Jesus Cristo vivo. Um ensaio de cristologia para nossos dias* (1995); *Elementos de Antropologia Teológica. Salvação cristã: Salvos de quê e para quê?* (2003); *O chamado do Deus da vida. Doutrina Social da Igreja* (2005); *O Humano Integrado. Abordagens de Antropologia Teológica* (2007); *A caminho da maturidade na experiência de Deus* (2008); *Espiritualidade cristã em tempos de mudança* (2009); entre outros.

García Rubio é um pensador inquieto. Suas principais linhas de pesquisa aproximam a teologia sistemática e a vida cotidiana das pessoas. Atualmente desenvolve pesquisas nas áreas de “religião e modernidade”, ligando a reflexão teológica às interpelações que a modernidade e sua crise fazem à fé, à religião, ao pensamento teológico e à “visão cristã do ser humano no contexto da modernidade”, ou pós-modernidade, como insiste em nomear o tempo presente. Para Rubio, o novo-homem ou indivíduo pós-moderno passa por uma profunda mudança e compreensão do sentido de existência, haja vista que não quer saber de deveres absolutos em relação à própria vida e rejeita, igualmente, o dever de se sacrificar em nome do social ou em nome de grandes ideais<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Cf. Currículo Lattes.

<sup>76</sup> Cf. RUBIO, A. García. *O humano integrado*, p. 283.

Em seu prodigioso magistério teológico, García Rubio destaca-se pela orientação de numerosas dissertações e teses doutorais. Seu labor teológico e sua pesquisa têm estado sempre vinculados ao trabalho pastoral, sobretudo, em ambientes populares. Ministra, com frequência, cursos intensivos de atualização teológica no Brasil e em outros países da América Latina. Com tamanha qualidade, vale aprofundar as reflexões deste pensador que reflete sobre as questões mais próprias do ser humano: sua origem, sua identidade e sua complexidade fascinante.

Apropriar-se da reflexão teológica deste relevante pensador permitirá aprofundar ainda mais a compreensão do ser humano como pessoa, como sujeito relacional, chamado a viver a criatividade e a liberdade no amor, iluminando a busca pela resposta fundamental desta pesquisa: diante da mudança cultural promovida pela modernidade, em especial a ciberespacial, é possível sim integrar natureza e espírito, corpo e razão, num único sujeito.

## 2.1 O HUMANO CRIADO À IMAGEM DE DEUS

A narrativa sacerdotal da criação do mundo afirma que Deus criou o homem e a mulher como sua imagem e semelhança (Gn 1,26). Embora na literatura do mundo mesopotâmico e egípcio é conhecida a ideia de que determinados indivíduos – em especial, aqueles que assumiam a missão de reinar – governariam o mundo e as pessoas como seres divinos, “imagens de Deus” ou seus representantes, esse juízo não se atribuía à dimensão criacional, ou seja, do homem criado à imagem de Deus, mas atribui esta ligação ao exercício governamental que exerceria<sup>77</sup>. Segundo Sattler e Schneider, o fato de o ser humano ser considerado “imagem de Deus” bem como a associação dessa imagem à criação do homem (da humanidade) não têm paralelos no mundo do Antigo Oriente<sup>78</sup>. Na originalidade narrativa do documento sacerdotal se acomodará a reflexão destes próximos parágrafos.

Seguindo a reflexão de Sattler e Schneider, o discurso da Criação da humanidade como “imagem de Deus” está diretamente relacionada com a ordem dada pelo Criador de “reinar” sobre

---

<sup>77</sup> Cf. SATTLER, Dorothea; SCHNEIDER, Theodor. *Doutrina da Criação*. In: SCHNEIDER, Theodor (Org). *Manual de Dogmática*, p. 147.

<sup>78</sup> Cf. SATTLER, Dorothea; SCHNEIDER, Theodor. *Doutrina da Criação*. In: SCHNEIDER, Theodor (Org). *Manual de Dogmática*, p. 147.

a Criação, isto é, exercer sobre ela um cuidado pastoral no sentido de proteção e manutenção frente às forças inimigas. Para estes teólogos, o documento sacerdotal fundamenta a ordem de “reinar” na capacidade do ser humano de viver em comunhão com Deus e com os seus semelhantes, na personalidade e sociabilidade humana, características que manifestam uma forma especial de semelhança com Deus<sup>79</sup>. E complementam:

Essa linguagem quer expressar sobretudo a posição especial dos seres humanos na obra da Criação de Deus. Com seu domínio sobre a Criação (no sentido de uma preocupação pela preservação das bases da vida humana) e por participação na ação criadora de Deus na geração de descendência (Gn 5,3), os seres humanos cumprem sua destinação de serem “imagem de Deus”.<sup>80</sup>

Ao longo da história e na exegese atual, inúmeras interpretações são dadas ao relato veterotestamentário da Criação. Para Ladaria, duas notas merecem destaque, especialmente relacionadas ao tema explícito da imagem. A primeira é encontrada nas reflexões do teólogo luterano Gerhard Von Rad, sendo uma das mais difundidas nos últimos tempos. Esta nota afirma que o ser humano, sendo imagem de Deus, torna-se signo de seu poder, para garantir e afirmar sua soberania como único do universo<sup>81</sup>. Von Rad considerou sobretudo o aspecto de domínio sobre o mundo, razão pela qual Deus teria oferecido ao ser humano a condição de paridade, de “imagem”. A segunda nota é atribuída ao teólogo Claus Westermann, também luterano, que insiste mais na dimensão relacional da criatura com seu Criador, e menos na questão do domínio do homem sobre o mundo. Deste modo, a condição de “imagem” estaria relacionada a um conjunto de condições ou aspectos humanos, e não apenas sobre a questão do domínio. Para Westermann, a condição do ser humano é o resultado da ação de Deus. Para entender a criatura, é preciso investigar a intenção do Criador. A Criação é um acontecimento entre Deus (Criador) e o ser humano (criatura). O ser humano foi criado para existir em relação com Deus, nisso consiste sua condição de imagem<sup>82</sup>. Esta segunda nota acentua a ação do Criador, sua intenção, e não tanto sua condição de criatura.

---

<sup>79</sup> Cf. SATTLER, Dorothea; SCHNEIDER, Theodor. *Doutrina da Criação*. In: SCHNEIDER, Theodor (Org). *Manual de Dogmática*, p. 148.

<sup>80</sup> SATTLER, Dorothea; SCHNEIDER, Theodor. *Doutrina da Criação*. In: SCHNEIDER, Theodor (Org). *Manual de Dogmática*, p. 148.

<sup>81</sup> Cf. LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 50-51.

<sup>82</sup> Cf. WESTERMANN, C. *Teologia dell'Antico Testamento apud* LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 51.

Historicamente, o conceito de imagem na teologia cristã fez referência à concepção global sobre o ser humano, e não apenas sobre algum aspecto sensível. Novamente Ladaria faz referência a duas escolas teológicas relevantes para exemplificar esta jornada evolutiva da reflexão acerca da criação da humanidade como imagem e semelhança de Deus. Segundo este teólogo, a escola alexandrina viu a alma, mais concretamente a alma superior, o *nous*, como algo próprio do ser humano; a ela se refere, portanto, a criação à imagem de Deus segundo Gn 1,26<sup>83</sup>. Para os teólogos alexandrinos, a proximidade com Deus se encontra apenas na dimensão do *nous*, deixando o corpo, modelado por Deus a partir do pó da terra, excluído desta condição de imagem. Deste modo, o ser humano não é, a rigor, a “imagem” de Deus, mas foi criado “segundo a imagem”, que é o *Logos* eterno de Deus. Por ser racional, o ser humano participa do *Logos* ou razão divina, e esta é a sua característica primordial que manifesta a proximidade com o criado. Assim, o que revela a identidade com Deus não é a sua materialidade (corpo), mas a sua interioridade, aquilo que é invisível, incorporeal, incorruptível, imortal. Como lembra Ladaria, para os teólogos alexandrinos, “a criação do homem à imagem e semelhança divinas só pode ser compreendida a partir do Filho, imagem de Deus. Contudo, aqui não se trata do filho encarnado, mas do *Logos* eterno”<sup>84</sup>.

Não muito distante, a escola asiática e africana da teologia nos oferecem relevantes contribuições sobre a teologia da *imago Dei*, especialmente sob a batuta dos santos padres Irineu e Tertuliano. Considerando o Verbo encarnado, a humanidade de Cristo, o modelo a partir do qual Deus criou o ser humano é o Filho que devia encarnar-se; por conseguinte, consideram que não é só a alma, mas sobretudo o corpo que foi criado à imagem e semelhança de Deus<sup>85</sup>. Deste modo, o ser humano propriamente dito é o corpo, e não a alma. Ladaria, parafraseando o teólogo espanhol Antonio Orbe, confirma:

Nos tempos passados se dizia que o homem foi feito à imagem de Deus, mas não parecia tal, porque ainda estava invisível o Verbo, à imagem do qual o homem fora feito: e justamente por isso perdeu facilmente a semelhança. Mas quando o Verbo de Deus se fez carne, confirmou ambas as coisas: mostrou verdadeiramente a imagem, tornando-se ele mesmo o que era sua imagem, e restabeleceu integralmente a semelhança, tornando o homem semelhante ao Pai invisível por meio do Verbo que se vê<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Cf. LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 53.

<sup>84</sup> LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 53.

<sup>85</sup> Cf. LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 54.

<sup>86</sup> LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 54.

Seguindo estes passos, na teologia tomista encontramos a mesma doutrina: a alma do homem é imagem da Trindade, e não apenas do Filho, porque tal opinião seria contrária às palavras do Gênesis. Assim, toda a Trindade cria o homem à sua imagem<sup>87</sup>. Sobre o corpo, Tomás de Aquino afirma que não faz parte da condição da imagem divina; porém, admite que no corpo encontra-se “vestígios de Deus”. Segundo Ladaria, Tomás justifica que a natureza intelectual é a imagem de Deus: para que possa imitar a Deus naquilo que é mais próprio deste último: conhecer-se e amar-se<sup>88</sup>.

Embora as meditações dos Santos Padres e a teologia tomista tenham apresentado facho de luz sobre a ideia do homem criado à imagem de Deus, elas não esgotaram os questionamentos e novos posicionamentos. Mais recentemente, o Concílio Vaticano II trouxe novamente a questão ao centro de discussões e pôs no centro da concepção cristã do homem a condição de ser criado à imagem e semelhança de Deus. Não que esta qualidade tenha perdido força ou valor, mas reafirma a capacidade humana de conhecer e amar o criador, assim como a capacidade de se relacionar com Deus<sup>89</sup>. Na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, os padres conciliares afirmam que as Sagradas Escrituras ensinam que o homem foi criado “à imagem de Deus”, capaz de conhecer e amar seu criador, que o constituiu senhor de todas as coisas terrenas para que as dominasse e usasse, glorificando a Deus (GS 12). O Concílio mencionou, também, a condição social do homem, a necessidade que ele tem dos outros para alcançar a perfeição (GS 12). E, neste sentido, apresenta uma antropologia que se encontra unida à cristologia. Lembra Ladaria de que Adão, o primeiro homem criado, é uma figura daquele que deveria vir, o Verbo encarnado. Assim:

Se toda a economia da salvação se funda em Cristo e há uma radical unidade entre criação e salvação, entre Antigo e Novo Testamento, não parece errado pensar que no fim estará o cumprimento do plano eterno de Deus. A vocação divina do homem em Cristo, o chamado a ser conforme a Ele, deve existir já desde o primeiro momento. Caso contrário, a salvação seria algo extrínseco, independente do que o homem é desde sua criação<sup>90</sup>.

Pensar o homem (a humanidade) como imagem de Deus em termos cristológicos não significa desconsiderar ou ignorar os demais aspectos supracitados. Para Ladaria, a relação com

---

<sup>87</sup> Cf. LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 55.

<sup>88</sup> TOMAS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica I. apud* LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 55.

<sup>89</sup> LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 56.

<sup>90</sup> LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 57.

Deus e a capacidade humana de conhecê-lo e amá-lo realiza-se com a mediação de Jesus. Este é o único que Deus constituiu Senhor de tudo; no domínio do homem sobre as criaturas, é o domínio de Cristo que prevalece, para que tudo seja encaminhado para ele. A dimensão social do homem, seu desejo de estar em comunhão, tende a construir um corpo – que é a Igreja – que se reúne à imagem da Trindade Santa<sup>91</sup>.

### 2.1.1 Atualização da *imago Dei*

Em linha geral, Rubio ratifica todas as afirmações contidas no relato sacerdotal que trata da criação do homem e da mulher, aprovando as asseverações históricas e as atuais definições do Concílio Vaticano II. Em momento algum o teólogo latino-americano propõe uma nova interpretação da teologia da *imago Dei*, embora levante alguns questionamentos sobre as tradições hermenêuticas. O que almejamos apresentar neste parágrafo são duas notas relacionadas a temas atuais e que merecem destaque: a questão do gênero dos seres criados e a continuidade da ação criadora, que vai além do homem e da mulher.

Sobre a primeira nota, referente à questão de gênero, Rubio afirma que a equiparação entre homem e mulher, no relato da criação, não deixa dúvidas quanto a superação de toda subordinação ou discriminação da mulher. E sentencia: “ambos são criados à imagem de Deus, ambos têm a mesma dignidade humana e a mesma responsabilidade diante de Deus, da história e do mundo criado”<sup>92</sup>. A afirmação de que homem e mulher são, ambos, criados à imagem de Deus implica em variantes aspectos, a saber:

- a) A capacidade que equipara e aproxima homem e mulher, de forma igualitária, à imagem de Deus é sua capacidade de escutar e responder à interpelação divina. Homem e mulher são seres dialógicos e responsáveis, na mesma medida. E, por conta desta qualidade equiparada, ambos assumem a mesma dignidade e capacidade. São iguais diante do Criador.

---

<sup>91</sup> Cf. LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 57-58.

<sup>92</sup> RUBIO, Alfonso García. *Antropologia teológica*, p. 67.

- b) Segundo o teólogo, o ser humano é imagem de Deus, porque chamado a colaborar com o Criador na obra da criação<sup>93</sup>. Essa responsabilidade não é atribuída apenas a uma das partes, mas estendida para toda a humanidade, homens e mulheres. A responsabilidade diante de Deus se traduz em responsabilidade com toda a criação. Homens e mulheres, criados à imagem de Deus, fiéis ao seu Senhor, tomam conta de toda a criação.
- c) Citando Hans Wolff, García Rubio lembra que ao ser humano é confiada a administração responsável do mundo extra-humano<sup>94</sup>. Afirma-se, com isso, um certo domínio sobre os animais e sobre todo ecossistema global. Porém, esse domínio exige uma atitude responsável sobre o destino do mundo. A tarefa de dominar, mal interpretada, pode justificar o uso abusivo do meio-ambiente, uma das raízes básicas da exploração. Porém, o sentido correto do verbo submeter, nesse caso, está apontando para a função de pastorear e de manter a paz. Isto é o que o ser humano, administrador responsável, é chamado a viver.
- d) O relato sacerdotal recorda uma outra dimensão criadora que só pode ser assumida e administrada por ambos: o crescimento populacional da humanidade, tarefa confiada ao homem e à mulher, sem nenhum tipo de discriminação. O relato não atribui ao homem ou à mulher uma supremacia sobre a missão geracional. Novamente citando Wolff, o teólogo lembra que “a relação recíproca homem-mulher é uma realização concreta, paradigmática, da união necessária entre os seres humanos para que possam viver a sua vocação humana”<sup>95</sup>.
- e) O relato de Gn 1,26 também manifesta a finitude da criação quando acentua que o homem e a mulher são criados *semelhantes* ao Criador, não idênticos. Segundo García Rubio, o termo *semelhança* atenua o que a palavra *imagem* poderia sugerir de excessivamente material. Mas, também pode apontar para a realidade de que o ser humano, criado à imagem de Deus, não se identifica com Ele, é distinto dele<sup>96</sup>.

A segunda nota apontada por García Rubio se refere ao descanso sabático. Segundo o autor, a narrativa da criação só termina em Gn 2,4a, quando o descanso sabático é o ato último da criação, e não a criação do homem, que vem um pouco antes. O descanso (ou o sábado) seria uma espécie

---

<sup>93</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Antropologia teológica*, p. 67.

<sup>94</sup> WOLFF, Hans. *Antropologia do Antigo Testamento apud* RUBIO, Alfonso García. *Antropologia teológica*, p. 68.

<sup>95</sup> WOLFF, Hans. *Antropologia do Antigo Testamento apud* RUBIO, Alfonso García. *Antropologia teológica*, p. 68.

<sup>96</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García, *Antropologia teológica*, p. 69.

de coroamento da ação criadora divina<sup>97</sup>. Segundo esta proposição, o ser humano é a imagem de Deus não só porque é chamado a administrar o mundo criado em sua face histórica, mas também pelo seu descanso, pelo seu repouso. E conclui: “ser imagem de Deus comporta também saber repousar”<sup>98</sup>.

Numa sociedade que condiciona a realização humana a partir da ideologia da produtividade, onde o valor agregado ao indivíduo se fundamenta pelo que ele faz, pelo que produz, pensar no descanso como uma das características criaturais é bastante salutar. Segundo García Rubio, o sábado nos lembra a necessidade de contemplação, do encantamento diante do mundo criado pelo amor de Deus, da abertura para receber o dom, do acolhimento agradecido<sup>99</sup>. O descanso sabático apresenta a necessidade de atribuir tempo para o aprofundamento dos encontros humanos, com as pessoas da família, com os amigos, com aqueles que necessitam de ajuda, com Deus. É um tempo oportuno para contemplar a criação e mergulhar no desconhecido mundo interior de cada pessoa.

Dentre desta nota, García Rubio sugere uma reflexão sobre a importância do domingo para a comunidade eclesial e, também, para a pessoa humana. Recordando o sagrado valor das celebrações dominicais, o autor sugere que nem todo cristão tem a exata percepção do que este dia de descanso verdadeiramente significa. Para ele, o domingo como Dia do Senhor, que recorda o início da Segunda Criação, a ressurreição de Jesus Cristo, nunca deveria encobrir a realidade da primeira criação que o sábado apresenta. A conclusão do teólogo é de que o ser humano não sabe aproveitar o seu dia de descanso porque, a seu julgamento, a humanidade tem medo do encontro com sua realidade profunda, medo do silêncio, da interiorização<sup>100</sup>. É preciso, portanto, resgatar o sentido do descanso criador para valorizar o descanso contemplativo e festivo.

### **2.1.2 Jesus Cristo, sentido último da criação e modelo da nossa humanidade**

Reforçando a dimensão da criação do homem/mulher à imagem de Deus, antes de entrar na sua identidade como ser relacional, nos parece ser interessante apresentar, de forma clara e

---

<sup>97</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Antropologia teológica*, p. 69.

<sup>98</sup> RUBIO, Alfonso García. *Antropologia teológica*, p. 70.

<sup>99</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Antropologia teológica*, p. 70.

<sup>100</sup> RUBIO, Alfonso García. *Antropologia teológica*, p. 71.

definitiva, embora resumida, aquele que é, para a teologia cristã, sentido último da criação e modelo da nossa humanidade, Jesus de Nazaré, Deus encarnado, redentor da humanidade decaída, o novo Adão. A vida toda de Jesus Cristo – sua pregação sobre o reinado de Deus, o seu modo de agir e reagir, sua vida inteira, incluindo sua morte e ressurreição – constituem o testamento máximo da ação salvífica de Deus e o seu desejo de remissão da humanidade inteira<sup>101</sup>. Como “pessoa”, carregou em si todas as características humanas; é um ser humano real, que viveu e morreu nesta mesma terra que vivemos, tinha parte da finitude, carência e limitação que caracterizam a existência humana, sabia o que era a fome, a sede, a alegria, a tristeza, a dor, o riso, o choro, a ira, o cansaço, a tentação e a extrema angústia mortal. Em tudo o que diz respeito à dimensão humana, Jesus era “um de nós”, semelhante, condicionado as mesmas vontades, mas “sem pecado”, sem aquela ruptura com Deus. Em tudo, semelhante a nós; mas, ainda de um jeito diferente de nós<sup>102</sup>.

Segundo Rubio, Jesus é o sentido último da criação uma vez que Ele, que é a plenitude e o recapitular de tudo o que existe, também é o mediador de tudo o que foi criado. E reforça: “não existe dualismo entre criação e salvação. Em Jesus Cristo, mediador de ambas, percebemos que se trata de um único projeto: comunicação da vida-amor do Deus Ágape, do Deus Trindade”<sup>103</sup>.

Ao contemplarmos Jesus Cristo temos a certeza do que significa ser “imagem de Deus”, do que significa ser verdadeiramente humano, conforme a vontade de Deus. Ladaria, como anteriormente citado, a partir das afirmações de Santo Irineu e Tertuliano, afirma ser Jesus Cristo, o verbo encarnado, o modelo a partir do qual Deus criou toda a humanidade<sup>104</sup>. Se olharmos para o Antigo Testamento não será possível encontrar ninguém que poderá ser apresentado como modelo, como uma perfeita imagem de Deus. Não há outro modelo histórico concreto que seja realmente apropriado para confirmar a afirmação de que a humanidade foi criada à imagem de Deus.

Com sua encarnação, Jesus recupera toda a humanidade, devolve aos homens a herança eterna e convida todo homem/mulher a recuperar a confiança e ligação com Deus, seu criador. Jesus é o “novo Adão”, o segundo, porém distinto do primeiro Adão descrito no Livro do Gênesis. Segundo Rubio, o tema do segundo Adão, que é Jesus, é muito sugestivo, pois “a comparação dos

---

<sup>101</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Antropologia Teológica*, p. 94.

<sup>102</sup> Cf. KESSLER, Hans. In: SCHNEIDER, Theodor (Org). *Manual de Dogmática*, p. 354-355.

<sup>103</sup> RUBIO, Alfonso García. *Antropologia Teológica*, p. 94-95.

<sup>104</sup> Cf. LADARIA, Luis. *Introdução à Antropologia teológica*, p. 54.

dois “Adões” aponta para a realidade de que existem dois modos de existência, uma em conformidade com o homem terrestre (primeiro Adão) e outra em conformidade com o homem celeste que é Jesus Cristo”<sup>105</sup>. Assim, existem igualmente dois tipos de corpos: o material (corruptível, fraco, mortal, marcado pelo pecado) e o espiritual (elevado, incorruptível, imortal, sem mancha). São Paulo, na primeira carta que escreveu à comunidade de Corinto faz essa afirmação: “o primeiro homem, Adão, foi feito de alma vivente; o segundo Adão é espírito vivificante. Não é o espiritual que vem primeiro, mas sim o animal; o espiritual vem depois; o primeiro homem vem da terra, é terreno; o segundo, Jesus, veio do céu” (ICor 15,45-47).

A tradição da Igreja sempre admitiu e entendeu que Jesus Cristo, o Nazareno, é um ser humano real e a sua humanidade é de importância fundamental e permanente para toda a humanidade. É humano, embora de um jeito diferente. Para Ratzinger, com a encarnação de Jesus Cristo, Deus deu à humanidade um grande sinal de esperança, de restauração da condição decaída, trouxe sobretudo a paz, uma paz que o mundo não pode dar (Cf Jo 14,27), veio trazer redenção, libertação e salvação<sup>106</sup>.

## 2.2 SER HUMANO COMO PESSOA, SUJEITO RELACIONAL

A beleza e a relevância do ser humano no conjunto do mundo visível estão na sua capacidade única de ser, ao mesmo tempo, plural e individual. O ser humano é sujeito de sua história porque possui esta dupla capacidade: ele vive uma experiência interior que o faz superior a qualquer outra forma de vida sobre a terra e, ao mesmo instante, cria e circula por uma rede de conexões bem elaboradas, interagindo e relacionando-se com seus idênticos, com os objetos e vidas que o circunda e dialoga com aquilo que está para além da sua imanência. Em resumo, o ser humano é sujeito graças a sua riquíssima capacidade de relacionar-se e compreender-se como humano.

Os parágrafos seguintes têm a pretensão de apresentar um apanhado das reflexões de García Rubio sobre a pessoa humana, ancorado sobre a perspectiva da antropologia teológica. Segundo o autor, a percepção adequada do que significa para a fé cristã, que o ser humano seja pessoa,

---

<sup>105</sup> RUBIO, Alfonso García. *Antropologia Teológica*, p. 96.

<sup>106</sup> Cf. RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré*, p. 64.

constitui um valiosíssimo patrimônio eclesial, indispensável para o diálogo-confronto com o mundo moderno. O magistério eclesial tem insistido na discussão sobre a dignidade da pessoa humana para situar seus ensinamentos e orientações, especialmente em temas relacionados à defesa da vida, do trabalho, do significado do progresso científico-técnico e suas implicações cotidianas<sup>107</sup>. Por isso, a necessidade de aprofundar a reflexão sobre a construção do sujeito frente a nova realidade que o imerge, afinal o que está em jogo é a questão da humanização (ou desumanização) do ser humano.

### **2.2.1 Origem cristã da visão de ser humano como pessoa**

Embora possa parecer estranho dizer que a visão do ser humano como pessoa não se desenvolveu entre os gregos, a máxima parece bastante razoável para García Rubio. Para os gregos, o que define o ser humano é o espírito. O corpo, que não forma parte da essência do ser humano, tem simplesmente a função particular de acomodar o espírito. Pelo corpo, o ser humano se torna indivíduo<sup>108</sup>, embora esse tornar-se indivíduo não passa de uma imperfeição e de uma limitação degradante. Só pelo espírito é que o humano é humano, e é pelo espírito que o ser humano pertence ao mundo das ideias, ao mundo perfeito, eterno, divino, universal etc., quer dizer, pertence ao mundo verdadeiro. A libertação do corpo é necessária para que o espírito possa unir-se à universalidade que corresponde precisamente por ser puro espírito. Em síntese, o que interessa para a filosofia platônica e neoplatônica não é o mundo imperfeito da individualização, da dimensão corporal-mundana, mas o mundo perfeito, o mundo do universal, do espírito. A perspectiva que vê o ser humano como indivíduo pessoal é algo alheio à filosofia que predominava entre os gregos<sup>109</sup>.

Se a visão do homem como pessoa não deve ser procurada na filosofia grega, García Rubio lembra que esta definição é própria do cristianismo, resultante sobremaneira da experiência dialógica entre Deus e o homem. Segundo o teólogo, a primeira definição do que seja a pessoa surge com o romano Boécio, no quinto século da era cristã, que afirmou ser a pessoa o que havia de mais perfeito na natureza, pois consiste no modo mais digno de existir. Ela é uma substância

---

<sup>107</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 303.

<sup>108</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 304.

<sup>109</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Antropologia teológica*, p. 104.

individual de natureza racional. Embora estática, é uma definição que se aplica unicamente à pessoa criada, não às pessoas divinas, e obscurece o caráter relacional entre estas duas realidades. Por esse motivo, o conceito é corrigido posteriormente por Ricardo do São Vitor (Séc. XII) que afirma ser a pessoa uma existência incomunicável de uma natureza intelectual e, por esse pretexto, impermutável, completamente única, e isto precisamente porque ela é *ek-sistência*, ou seja, existe a partir do outro e na relação com ele<sup>110</sup>. García Rubio ilumina esta evolução conceitual apresentada pela patrística e pela teologia medieval focalizando os aspectos básicos da realidade da pessoa, a saber:

1º) a “*inseidade*”, quer dizer a pessoa é independente (não é ‘in alio’, mas ‘in se’, subsiste ‘em si e para si). O que implica a dimensão de substancialidade própria da pessoa;

2º) o caráter *único e irrepitível* de cada pessoa singular. Uma pessoa não pode ser suprida por outra;

3º) pela sua *natureza espiritual* a pessoa não fica fechada em si própria, antes está aberta à realidade toda, ao horizonte ilimitado do ser<sup>111</sup>.

Embora se apresente adequada, a perspectiva clássica parece excessivamente substancialista e estática e, ao julgar de García Rubio, incapaz de valorizar adequadamente a riqueza da experiência histórica do ser e do existir como pessoa. E, pensando em tempos modernos, que sublinha cada vez mais o caráter dinâmico, histórico e funcional da definição de pessoa, a resposta clássica exhibe-se bastante deficitária. Faz-se necessário, então, atualizar os conceitos próprios de pessoa, tarefa facilitada pela filosofia personalista.

## 2.2.2 Pessoa humana: uma descrição

*O ser humano é uma pessoa, quer dizer, é chamada a ser ele mesmo nas suas relações*<sup>112</sup>. Assim inicia García Rubio a sua definição de pessoa humana. Não apenas ele, mas toda a teologia cristã utiliza a mesma definição nas últimas décadas. Mais do que explicar esta afirmação fundamental, Rubio se esforça em descrever as suas características básicas. Segundo o teólogo, a

<sup>110</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 306.

<sup>111</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 307.

<sup>112</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Antropologia teológica*, p. 105.

supracitada afirmação apresenta dois aspectos básicos constitutivos do ser pessoa: a interiorização (ou imanência) e a abertura (ou transcendência).

A primeira característica básica, a dimensão da interiorização ou imanência, é a unicidade, predicado que manifesta a capacidade (ou necessidade) da pessoa de centrar-se em si própria, orientada para sua própria interioridade, sua singularidade<sup>113</sup>. Ou seja, pelo fato de ser único, distinto de outros seres humanos, do cosmo e do divino, ele é excepcional e *sui generis*. Esta predicação pode ser desdobrada na seguinte maneira, de acordo com García Rubio:

1) Autopossessão: é uma característica *sine qua non* da pessoa a capacidade de autopertencer, de ser autônomo ou de buscar, insistentemente, autonomia própria no nível ôntico. Ou seja, o ser humano é pessoa quando deseja ser o senhor de sua própria história, dono de sua própria vida, livre de qualquer dependência ou servidão. Segundo García Rubio, qualquer tipo de escravidão é um atentado direto contra a dignidade da pessoa<sup>114</sup>. A tradição da Igreja sempre reconheceu o princípio pessoal da autonomia, “um direito inviolável de cada pessoa no uso dos bens e dos meios necessários para satisfazer suas exigências vitais, isto é, para se realizar como pessoa”<sup>115</sup>.

2) Liberdade e responsabilidade: a pessoa é chamada a desenvolver sua capacidade de escolher por ela mesma e de assumir a responsabilidade da escolha feita. A responsabilidade exprime a conexão necessária entre a vontade subjetiva e a vontade objetiva<sup>116</sup>. A pessoa é convidada a se autodecidir e, em consequência, a optar. Quer dizer, ela é chamada a ser livre. Toda ação de decisão e escolha implica em assumir a responsabilidade das opções feitas. Qualquer forma de manipulação deve ser excluída, haja vista que o respeito real à liberdade e responsabilidade concretas de cada pessoa é indispensável para o crescimento da humanização do homem<sup>117</sup>. Assim García Rubio conclui essa caracterização:

Sistemas socioeconômicos, ideologias, movimentos, propaganda de vários tipos, sistemas educativos, relacionamentos familiares, etc., à medida que manipulam os seres humanos, contribuem poderosamente para a desumanização do homem, embora se apresentem frequentemente como seus salvadores<sup>118</sup>.

---

<sup>113</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 308.

<sup>114</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 308.

<sup>115</sup> GHIRLANDA, Gianfranco. *O direito na Igreja*, p. 19.

<sup>116</sup> GHIRLANDA, Gianfranco. *O direito na Igreja*, p. 19.

<sup>117</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 308.

<sup>118</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 308.

3) Autofinalidade ou Perseidade: a pessoa tem em si mesma a sua finalidade. No seu agir, no seu fazer, no seu produzir a pessoa se autorrealiza, se faz pessoa. Segundo García Rubio, a pessoa é chamada a desenvolver o seu modo próprio de ser pessoa, sua vocação pessoal. E, por conta disso, reduzi-la a mero instrumento para outros fins constitui outro grave atentado contra a dignidade da pessoa<sup>119</sup>. A pessoa não é um objeto, uma coisa ou um instrumento para ser utilizado e depois ser deixado de lado, descartado como algo sem valor. Viver puramente em função do outro, seja de pessoas, ideologias, sistemas ou movimentos equiparados, aliena a pessoa e desumaniza-a total ou parcialmente.

Autopertença, liberdade e autorresponsabilidade e autofinalidade constituem, pois, os aspectos básicos e fundantes da dimensão interior, própria de cada pessoa. Todas as relações de dominação, escravidão ou manipulação, por mais agradáveis que se apresentem, desumanizam a todos os envolvidos nelas. Não são apenas aqueles que são manipulados, mas também os manipuladores que perdem a condição de pessoa, pois aquele que coisifica seu igual manifesta que que sua dimensão humana também se encontra arruinada. García Rubio ratifica esta afirmação ao dizer que cada ser humano, justamente pelo seu caráter pessoal, *é único, insubstituível, irrepetível e merecedor* de todo respeito<sup>120</sup>.

Embora relevantes, estes aspectos acima elencados são insuficientes para uma satisfatória caracterização da pessoa. Existem outros aspectos igualmente importantes que têm sido grandemente desenvolvidos pelo pensamento moderno. Na qualidade de pessoa, o ser humano é um ser iminentemente relacional, chamado a autotranscender-se. A dimensão de abertura ou transcendência comporta os seguintes aspectos fundamentais:

1) *Abertura ao mundo*: a pessoa humana, encarnada, presente, forma parte do mundo natural. É uma criatura entre as outras criaturas, unida a todas as outras numa solidariedade fundamental. Esse não é um relacionamento insensato e exploratório, mas responsável e deve estar sempre imbuído do respeito às leis que regem o dinamismo do ecossistema do qual o homem é parte, e não fim. O mundo presente não é composto de coisas neutras que o ser humano pode manipular ao seu bel-prazer. O uso predatório e destrutivo do meio ambiente que a civilização industrial tem promovido é o triste sinal de que o mundo não é um parque de diversões da

---

<sup>119</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Antropologia teológica*, p. 106.

<sup>120</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 309.

humanidade. Segundo Rubio, nesta relação com o mundo estão incluídos, sem dúvida, o trabalho, a ciência e a técnica, mas, igualmente, o repouso, a festa, a poesia, a celebração<sup>121</sup>, dado que a cultura e o trabalho ocupam um lugar fundamental na abertura da pessoa humana ao mundo.

2) *Abertura aos outros*: o “sair de si” para o encontro com o outro é uma característica constitutiva da pessoa. O personalismo moderno, impulsionado pelas presentes crises humanitárias e pandemias sanitárias, tem acentuado a importância do encontro “eu-tu” e de um envolvimento empático mais direto e responsável. A liberdade, autonomia e autofinalidade da pessoa se realiza e se firma na relação, no diálogo, no encontro, na abertura aos outros seres humanos. Porém, não basta mostrar-se aberto e disponível, mas é preciso responsabilizar-se pelo outro e o seu destino. Para Rubio, é igualmente necessária a abertura aos outros no nível das realidades macrossociais, assumindo compromissos comunitários e sociopolíticos em defesa da justiça e da solidariedade concreta. Sendo a pessoa infinitamente dialógica, seu envolvimento com as outras pessoas não pode ser de caráter escravizador e de dependência, mas de liberdade e confiança<sup>122</sup>.

3) *Abertura a Deus*: por ser pessoa, o ser humano pode viver conscientemente e livremente uma relação dialógica com Deus. Segundo García Rubio, a abertura para Deus é o aspecto mais fundamental da pessoa. O homem (ou a humanidade), criado à imagem de Deus, como ser pessoal, é chamado a assumir e a viver consciente e livremente a relação com o criador, com Deus. E conclui: “Deus estabelece uma relação dialógica com o ser humano; só o ser humano pode falar com Deus e aceitar a sua proposta. A relação com Deus, relação única e exclusiva, faz de cada indivíduo humano uma pessoa e não apenas mais um indivíduo da espécie humana”<sup>123</sup>. No uso de sua liberdade, decide-se pela aceitação do Deus criador-salvador, tendo a possibilidade real de se fechar para esse apelo. Estar aberto para o diálogo com o Deus criador-salvador implica um compromisso com os mesmos objetos e interesses de Deus, em especial com a justiça, o amor-serviço e a solidariedade. Em suma, liga com as demais aberturas: com o mundo, com as outras pessoas e consigo mesmo.

Embora pareçam bastante apropriadas, as descrições das dimensões da interioridade (imanência) e a abertura (transcendência) próprias à pessoa humana são insuficientes para atingir

---

<sup>121</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Antropologia teológica*, p. 107.

<sup>122</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 310-311.

<sup>123</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 311.

o núcleo do que seja mesmo a pessoa. Para que o indivíduo possa amadurecer e ver-se como pessoa, é indispensável a superação de toda dicotomia ou dualismo entre as dimensões de imanência e transcendência. Assim, o ser humano só é entendido como pessoa quando se considera sujeito que possui dinamicamente essas dimensões, qualidade e propriedades<sup>124</sup>. García Rubio assim define a questão:

É o “eu”, o “tu”, o sujeito, isto é, a pessoa concreta, é quem possui as dimensões acima examinadas. É o sujeito ou pessoa humana quem, no concreto, “se realiza só nas relações”, consigo mesmo, com o mundo da natureza, com os outros seres pessoais e, na dimensão mais profunda, com Deus<sup>125</sup>.

### 2.2.3 Dinamismo do amadurecimento pessoal

As descrições, acima apresentadas, evitam tanto a visão unilateralmente substancialista predominante entre os antigos conceitos de pessoa, quanto a perspectiva meramente atualista e funcional próprio dos tempos atuais. É correto afirmar que existe uma tensão constante entre a dimensão de abertura (ou transcendência) e a dimensão da interiorização (ou imanência), ambas constitutivas da pessoa, quando se discute a questão da maturidade ou dinamismo do crescimento pessoal, decorrente, em sua medida, pelo caráter complexo e finito do ser humano. Articular satisfatoriamente o equilíbrio entre estas duas dimensões é tarefa fundamental no dinamismo da existência humana.

Segundo García Rubio, uma vez que ambas dimensões são constitutivas do ser humano, o crescimento e o amadurecimento da pessoa não poderão ser realizados sacrificando uma dimensão em nome da outra. Nesse sentido, sacrificar a interioridade em detrimento da abertura é uma atitude nefasta, ou vice-versa. Para o teólogo, “concretamente, constituiria grave deformação da pessoa a pretensão de desenvolver a dimensão de interiorização para depois, quando a pessoa for já dona da própria vocação, se abrir aos outros, ao mundo e a Deus”<sup>126</sup>. E conclui:

O crescimento desta (da pessoa) só se realiza no dinâmico inter-relacionamento entre as dimensões de imanência e de abertura. É na abertura que se desenvolve a própria

---

<sup>124</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 312.

<sup>125</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 312.

<sup>126</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 312.

identidade pessoal, a autopertença, a autofinalidade bem como a liberdade e a autonomia. É no crescimento da autopossessão, responsabilidade, liberdade e autofinalidade que se enriquece a relação e a comunhão com os outros<sup>127</sup>.

Quando uma das dimensões é superestimada em detrimento da outra, o fechamento, o fracasso das relações humanas, a superficialidade e as frustrações são situações bastante presumíveis. A esterilidade de tantos encontros e de tantos diálogos não acontece por acaso. A herança dualista, especialmente neoplatônica, continua viva em muitos ambientes de convivência. Para García Rubio, a falsa pretensão de desenvolver a pessoa só na relação com os outros multiplicando encontros, reuniões, conversas, etc. e omitindo a vivência fecunda do silêncio e do olhar para o próprio interior<sup>128</sup>, seria a fonte para o fracasso nas relações humanas.

Uma personalidade amadurecida é determinada pelo desenvolvimento das duas dimensões já estudadas. E nesta questão, García Rubio faz questão de distinguir entre “pessoa” e “personalidade”. Para ele, todo ser humano individual é pessoa, no nível ontológico, chamado a desenvolver quer a dimensão da interioridade, quer a dimensão da abertura. Ela não deixa de ser pessoa mesmo quando frustrada em seu amadurecimento, mesmo não confirmando sua personalidade. E conclui:

Determinada pessoa tem uma personalidade mais amadurecida quando desenvolve mais e articula melhor a sua autopossessão, liberdade, responsabilidade, autofinalidade com a sua abertura ao mundo, aos outros (plano pessoal-comunitário e sociopolítico) e com a abertura a Deus<sup>129</sup>.

### 2.3 INTEGRALIDADE DO SUJEITO: COMPLETOS E COMPLEXOS

A pessoa real é corpo e é espírito, convivendo em perfeita harmonia. A tentação da antropologia filosófica de considerar o ser humano somente como “espírito”, chamando o “corpo” apenas de morada, de mero instrumento utilizado pela pessoa para sua localização espacial, possibilitou a deformação da visão cristã da unidade fundamental do ser humano. A tentativa de penetração desta ideologia que proclama a dignidade da pessoa humana apenas no espírito,

---

<sup>127</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 312.

<sup>128</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 313.

<sup>129</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 313.

deixando de lado a relevância do corpo como constituinte do ser pessoa, criou certa confusão e divisões na tradição eclesial. Porém, esta desordem não atingiu a todos. Os santos e santas percebiam no corpo dos mais desfavorecidos a expressão máxima do mistério e da dignidade pessoal do outro bem como a mediação da presença do Senhor Jesus. Se assim não fosse, nada justificaria tamanha preocupação e dedicação pela cura do corpo, exigência evangélica que promoveu inúmeras ações caritativas e a criação de hospitais, orfanatos, albergues e casas de acolhida espalhadas por todos os cantos, desde o início da era cristã. Necessidade tamanha, capaz de motivar carismas próprios e a constituição de congregações e apostolados específicos para atender ao corpo dolorido e maltratado do doente, da criança abandonada, dos marginalizados de todo tipo.

A pessoa real e concreta é encarnada. Com essa afirmação, García Rubio enaltece a perfeita unidade entre a imanência e a transcendência da pessoa que se dá na corporeidade. Esta, tanto quanto a dimensão espiritual, constitui uma dimensão da pessoa humana.<sup>130</sup> A superação do dualismo filosófico se dá a partir da experiência unitária da pessoa integrando a corporeidade e a espiritualidade, sem sacrificar as diferenças existentes entre essas duas dimensões constituintes da pessoa. O teólogo lembra que a rejeição do dualismo pela Igreja não é fruto de um modismo teológico. Na realidade, o magistério rejeita o dualismo em continuidade com a intencionalidade profunda da Sagrada Escritura e da longa tradição eclesial<sup>131</sup>. Esse caminho de rejeição e superação marcará o percurso das linhas a seguir.

A Sagrada Escritura pressupõe uma visão unitária de ser humano, embora não se encontrará nela nenhuma elaboração sistemática sobre a visão unitária ou dual do homem. Essa afirmação bíblica se dá a partir de instrumentos narrativos e conceitos provenientes de várias tradições.

Segundo García Rubio, a tradição semita teve como pressuposto antropológico básico, certamente pré-filosófico, a unidade fundamental do ser humano. Embora reconheçam no ser humano vários aspectos ou dimensões, tudo isso acontece dentro de uma unidade básica. O teólogo faz lembrar os termos antropológicos *nefesh*, *basar*, *ruah* e *leb*, termos hebraicos comumente utilizados para designar o ser humano ou aspectos deste. Ressalta, contudo, a prudência necessária na tradução e na interpretação destes termos para não correr o risco de interpretações básicas

---

<sup>130</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 319.

<sup>131</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 319.

demais ou, em contrapartida, exageradas e incompletas, e recorda que muitas leituras “dualistas” da Sagrada Escritura se originaram a partir de traduções e interpretações inexatas<sup>132</sup>.

Os termos antropológicos podem ser, assim, sintetizados, conforme García Rubio: *nefesh* designa não já algo que o homem tem, mas o homem mesmo, a pessoa concreta: o homem é *nefesh*; é o homem inteiro focalizado, o homem visto como necessitado na sua procura de vida. O termo *basar* também indica o homem inteiro, mas sublinha sua condição de fraqueza e debilidade. É traduzido literalmente por “carne”, ou simplesmente “corpo”, embora signifique muito mais do que isso. Em termos antropológicos, *basar* manifesta a debilidade, a fragilidade, a carência; é o corpo corruptível, no qual não se deve pôr a confiança. A respiração, a força vital do homem é descrito como *rûah*; porém, o termo descreve também sentimentos, disposições e estados de ânimo do coração humano e, mais especificamente, a força e a energia da vontade, em conexão com a ação e a força que vem do divino. *Leb* se refere a atribuição das funções racionais, tais como a compreensão da realidade, o saber, a inteligência, a razão aberta à escuta da realidade, a sede da memória, da deliberação e da reflexão, a capacidade de julgar e de se orientar na vida; em suma, o que costumeiramente se conhece por razão. Assim, os termos *nefesh*, *rûah*, *basar* e *leb* apontam tanto para aspectos do homem quanto para o homem mesmo considerado como um todo, apontando insistentemente para a afirmação de que o ser humano concreto, no seu todo, é criatura de Deus<sup>133</sup>.

O Novo Testamento, no seu conjunto, se mantém fiel à visão unitária de homem, considerando que é como um todo vivo. Os termos gregos *psyché*, *sarx*, *soma* e *Kardia* podem significar tanto um aspecto do homem quanto o homem inteiro<sup>134</sup>. Novamente García Rubio traz um resumo do significado e interpretação de cada um destes termos antropológicos. *Psyché* não é a vida nas suas manifestações fisiológicas, mas “a vida do homem interior”, equivalente ao “eu”, à pessoa com as suas potencialidades interiores como a vontade, a inteligência, os sentimentos, o empenho moral, entre outras qualidades. *Sarx* (carne) é o equivalente grego do *basar* hebraico e significa a carne animada e, igualmente, o homem inteiro. Designa, outrossim, o homem fechado sobre si próprio, na sua autonomia orgulhosa que o leva a rejeitar as possibilidades oferecidas por Deus. Com o termo *soma*, o Novo Testamento designa tanto o cadáver quanto o corpo do homem,

---

<sup>132</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 320.

<sup>133</sup> Sobre a questão dos significados e interpretações de cada termo antropológico vale a pena ler na íntegra o texto de García Rubio, especialmente as páginas 321-324, haja vista que a citação de teólogos como Hans Wolff, Enrique Dussel e A. Marrazine carecem de relevante atenção.

<sup>134</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 324-325.

ou melhor, o homem nas suas manifestações vitais. O relaciona diretamente a questão do lugar, das circunstâncias da sua existência. *Pnêuma*, em conexão direta com a *rûah* do Antigo Testamento, designa o home inteiro aberto à ação do Espírito Santo, em contraposição à *sarx*. E, por fim e não menos importante, *kardia* (coração), equivalente ao *leb* hebraico, designa o centro vital do ser humano, especialmente da vida anímico-espiritual. No sentido mais profundo, *kardia* indica a interioridade humana na qual Deus se manifesta e interpela<sup>135</sup>. O Catecismo da Igreja Católica reforça essa afirmação ao dizer que a tradição espiritual da Igreja insiste também no coração, no sentido bíblico de “fundo do ser”, onde a pessoa se decide ou não por Deus (CIC 368).

Finalizando a análise dos termos antropológicos, García Rubio ressalta que

O Novo Testamento reconhece a existência do dualismo no interior de cada ser humano, entre a realidade do “homem velho” e a realidade do “homem novo”, mas não se trata de um dualismo metafísico que aponta para dois elementos constitutivos do ser humano (espírito-matéria), antes está referido a dois modos de existência antitéticos, em cada um dos quais está implicado o ser humano inteiro<sup>136</sup>.

Com o passar dos anos, o dualismo antropológico helênico atingiu em cheio a perspectiva herdada do antigo Israel do que significa o ser humano. Ao passo que necessitou empregar elementos da filosofia grega para enfrentar desvios e erros de sua teologia, a Igreja permitiu certa infiltração do dualismo penetrasse na visão de homem própria da tradição cristã. Coube a santo Tomás o grande mérito de ter recuperado a visão unitária do homem, realizando para isso, uma sólida fundamentação filosófico-teológica<sup>137</sup>. A contribuição de santo Tomás parte das correções no pensamento de Aristóteles, importante filósofo grego, sobre a teoria do hilemorfismo. Segundo Tomás, uma substância jamais poderá ser forma, assim, no homem, não existem duas formas, antes a alma – que é a única forma do corpo – de tal maneira que a realidade do homem é composta de alma (como forma) e de matéria-prima. Não existe, pois, uma união acidental entre alma e corpo, tal como aparece em todas as correntes dualistas. García Rubio, parafraseando Fiorenza e Metz, afirma que “corpo e alma são, antes, dois princípios metafísicos dentro de uma unidade primordial

---

<sup>135</sup> Novamente valeria a pena fazer a leitura de toda a explicação dos termos antropológicos do Novo Testamento em RUBIO, Alfonso García, p. 324-329, levando em conta a riquíssima sequência de citações do próprio autor fazendo referência a relevantes teólogos cristãos.

<sup>136</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 329.

<sup>137</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 335.

do homem, de maneira que toda a atividade do homem é uma ‘*operatio totius hominis*’<sup>138</sup>, argumento que reforma a formulação tomista.

Seguindo a postulação de santo Tomás, o magistério da Igreja afirma piamente que não existe oposição-exclusão entre alma e corpo, conforme ensinaram as filosofias dualistas. A alma sem o corpo não se encontra em estado de perfeição maior do que quando habitante do corpo. Pelo contrário, afirma García Rubio, existem sempre tendência para a complementação: depois da morte a alma continua tendendo para a sua complementação com o corpo, na expectativa da união final com ele na ressurreição<sup>139</sup>.

### 2.3.1 Magistério eclesial e antropologia dualista

O Magistério da Igreja sempre esteve atendo ao risco do dualismo filosófico e da sua tendência separatista que isola a alma do corpo. Na perspectiva soteriológica, o homem inteiro é criado por um Deus bom e o homem inteiro participa da salvação e da glorificação. A salvação cristã não permite a ruptura oposição entre a alma e o corpo proposta pelos radicais dualistas.

Atento à infiltração no cristianismo de um dualismo extremo, o Magistério da Igreja mantém a afirmação da unidade fundamental do homem e duas linhas principais de defesa. Uma primeira linha de afirmação declara que a alma pertence, tal como o corpo, ao mundo das realidades criadas. A alma não é divina nem emanção do divino. Não é preexistente, nem se encontra em situação de castigo, prisioneira do corpo (Sínodo de Constantinopla: DS 403)<sup>140</sup>. Nesse mesmo caminho, o Magistério eclesial afirma que o corpo não é uma criação do demônio ou uma espécie de princípio do mal; o corpo é bom, bem como a realidade da sua ressurreição. Corpo e alma formam parte das realidades criadas por Deus e participam igualmente da dignidade da “imagem de Deus”: o corpo é humano precisamente porque é animado pela alma espiritual, e é a pessoa humana inteira que está destinada a tornar-se, no Corpo de Cristo, o Templo do Espírito (CIC 364).

---

<sup>138</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 336.

<sup>139</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 336.

<sup>140</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 338.

Lembrado por García Rubio, o Concílio Vaticano II sublinha a unidade do ser humano, sem descuidar por isso da sua dualidade (corpo-alma). Nesse sentido, os padres conciliares claramente focalizam a dualidade própria de todo ser humano: a condição corporal “sintetiza em si os elementos do mundo material, que nele assim atinge sua plenitude e apresenta livremente ao Criador uma voz de louvor”, enquanto “por sua vida interior o homem excede a universalidade das coisas” (GS,14)<sup>141</sup>. Não é lícito, portanto, ao homem desprezar a vida corporal; ao contrário, deve estimar e honrar o seu corpo, porque criado por Deus e destinado à ressurreição no último dia (GS 242).

Uma segunda linha de defesa da unidade do ser humano se constitui com a afirmação de que a alma está unida imediatamente ao corpo. Baseado na tese tomista de que a alma é a única forma substancial do corpo, o Magistério defende claramente a existência de uma única alma que se une imediatamente ao corpo (matéria-prima), de tal maneira que a “alma racional é forma do corpo humano por si mesma e essencialmente” (Com. Vienense: DS 902)<sup>142</sup>. Cada ser humano é possuidor de uma alma individual, alma própria e singular. A esta alma, e não a um suposto espírito universal, corresponde a imortalidade. A Igreja ensina que cada alma espiritual é diretamente criada por Deus – não é produzida pelos pais – e é imortal. Ela não perece quando da separação do corpo na morte e se unirá novamente ao corpo na ressurreição final (CIC 366).

### **2.3.2 Complexidade do ser humano: dualidade na unidade da pessoa**

A tradição cristã encontrou no conceito de pessoa a melhor defesa contra as investidas de um dualismo antropológico radical. Lembra García Rubio que, ao ser considerado pessoa, o ser humano aparece como uma unidade básica, que se autocompreende como uma unidade, como centro de unidade, antes de qualquer cisão dicotômica. Trata-se, no entanto, de uma unidade vivida na multiplicidade de aspectos e dimensões, pois, ao mesmo tempo que a pessoa autopercebe-se corpórea, igualmente encontra-se irredutível a ele, que está para além do corpo, dimensão que a tradição irá chamar de “alma espiritual”<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 340.

<sup>142</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 341.

<sup>143</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 342-343.

A partir da afirmação supracitada, pode-se concluir que a pessoa humana é simultaneamente corpórea e espiritual e ela autopercebe-se como sujeito único das suas ações, tanto corporais quanto espirituais, como um ser vivo único e irrepitível.

Como organismo vivo, com suas inumeráveis relações de elementos químicos que compõem todos os demais seres viventes, o ser humano pouco se distancia dos demais. Tudo o que é vivo carrega em si um elaborado conjunto de sistemas de estruturas e funções. Com o apoio das ciências modernas, sabe-se que a matéria é constantemente renovada, enquanto subsiste a estrutura do ser vivo. O organismo vivo permanece o mesmo, apesar das inúmeras mudanças que ocorrerão em sua estrutura sistêmica material ao longo da vida.

Outra característica intrínseca ao ser vivo é sua admirável capacidade de regeneração, sustentado pelo excelente sistema de autorregulação que dirige por ele mesmo os milhares e dezena de milhares de reações físico-químicas que acontecem simultânea e constantemente, motores do desenvolvimento orgânico do indivíduo. Embora pareça bastante complexo, um organismo vivo de forma alguma pode ser considerado como uma máquina, afinal o esquema mecanicista é inaplicável ao ser vivo.

O corpo humano, não distante das demais estruturas vivas, é um organismo complexo vivo, com características similares aos demais seres viventes neste mundo conhecido. Porém, é relevante dizer que o corpo humano é um organismo vivo todo especial, posto que enformado pelo espírito humano. García Rubio bem sintetiza esta máxima, nestes termos:

A pessoa humana é corpórea e, assim, o corpo humano não deve ser considerado um mero instrumento da alma, como queria o platonismo; também não é pura exterioridade, como afirmava o dualismo cartesiano. A corporeidade é uma dimensão da pessoa humana, do “eu” humano<sup>144</sup>.

Ao ressaltar a afirmação acima citada, García Rubio parafraseia o teólogo J. Auer, ao lembrar que “a corporeidade é tão própria do homem quanto a sua espiritualidade. O homem é sempre um espírito com corpo; um espírito sozinho, descorporificado, não pode ser um homem”<sup>145</sup>. Parece redundante dizer, mas o ser humano não tem um corpo (um invólucro, um casulo), mas é

---

<sup>144</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 345.

<sup>145</sup> AUER, Johann. *El mundo, creación de Dios apud* RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 345.

corpo, dimensão básica do ser vivente. É mediante a sua corporeidade que o ser humano se relaciona com o mundo que está à sua volta e, em especial, com os outros seres humanos, seus pares. O corpo humano é mediação do conhecimento espiritual bem como do amor interpessoal<sup>146</sup>.

Para fechar a questão, García Rubio sintetiza a questão da corporeidade do ser humano da seguinte forma: é pelo corpo que a pessoa humana se expressa, se faz presente e se comunica aos outros seres humanos; é pelo corpo igualmente que a pessoa humana intervém no mundo das coisas transformando-o e criando cultura<sup>147</sup>. O corpo é mediação; não fim último.

Para além da sua constituição morfológica (físico-química) e corpóreo, existe na pessoa humana uma dimensão que excede todas as possibilidades e virtualidades do corpo. O termo “alma”, conforme recorda García Rubio, é utilizado tradicionalmente para designar esta dimensão, entendida como o princípio estruturante que enforma (segundo a terminologia aristotélica) o corpo humano. É justamente este princípio que faz com que o corpo humano seja diferente dos demais seres vivos. É a dimensão da pessoa que a capacita para conhecer o mundo de forma ilimitada, percebendo sentido da realidade, capaz de um conhecimento reflexo, de autopossuir-se com liberdade e responsabilidade, de se abrir aos outros, inclusive a Deus. Esta dimensão autoriza ao ser humano a possibilidade do diálogo e do amor, bem como o aproxima do mundo natural e convida a transforma-lo em mundo humano pela cultura pura<sup>148</sup>.

A alma humana é, portanto, uma dimensão qualitativa completamente diferente de qualquer outra estrutura existente no mundo material localizado espacialmente e formado de conjuntos de partículas mantidas em equilíbrio. Ela é independente de matéria, de espaço e de forma, uma vez que é única e irrepetível. García Rubio chama essa dimensão de “centro unitivo”, um centro organizador e interpretador que possibilita ao homem conhecer de maneira humana e viver a liberdade e o amor humano. É, portanto, a originalidade mais profunda da pessoa.

De forma resumida, pode concluir que corpo e alma não devem ser entendidos como se fossem duas partes do ser humano. Torna-se impossível a existência do corpo humano sem o princípio de unidade. Faltando este, não existe corpo humano, mas somente a matéria que se desagrega e desorganiza. O ser humano é uma única realidade, um único ser pessoal, um único

---

<sup>146</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 345.

<sup>147</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 346.

<sup>148</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 346.

sujeito. Corpo e alma designam a realidade toda e absoluta do ser humano; elas não se justapõem, antes devem ser consideradas como duas notas ou princípios essenciais e fundamentais do homem, essa estrutura ontológica unitária.

Vale fechar este capítulo com a afirmação de García Rubio, tão expressiva para este estudo:

O corpo humano, convém repetir, não é mero objeto ou uma coisa, mas pertence à experiência do ser humano, que se autopercebe como corporeidade orientada ao encontro com as pessoas e ao relacionamento com o mundo, enquanto que a alma – espírito finito – designa o “caráter humano global e a existência corpórea do espírito humano”<sup>149</sup>.

A superação real e definitiva do dualismo (não da dualidade) só será possível a partir do reconhecimento da dimensão unitária básica do ser humano como pessoa. Sem essa justa compreensão, a história irá incorporar inúmeras afirmações contraditórias como “meu corpo, minhas regras” e “salva tua alma”, sem que se alcance o almejado entendimento de pessoa como uma unidade, respeitando, contudo, as diferenças existentes em cada pessoa.

---

<sup>149</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 349.

### 3 O HUMANO INTEGRADO: VIRTUAL E ATUAL

As evoluções contemporâneas da técnica, da comunicação, da organização social e política, do trabalho e da construção do conhecimento possibilitaram o surgimento de uma nova forma de se conceber a humanidade. A vida organizada em torno de relações pré-estabelecidas e estáticas deu lugar a um universo completamente novo, um lugar de profundas e rápidas transformações. Isso, levando em consideração que a própria ideia de lugar já não é mais tão relevante. O espaço originado pelas modernas tecnologias é tão invasivo que já não se consegue separar do círculo da vida cotidiana<sup>150</sup>. O ser humano, imerso nesse contexto metamorfo, está diferente, tão desfigurado ele está, parece desintegrado. Porém, há razões para acreditar que é possível manter uma consistência, que ainda é possível encontrar um ser humano integrado, mesmo convivendo neste caldeirão de transformações.

Nos capítulos anteriores apresentamos as principais linhas de reflexão dos teóricos Pierre Lévy e Alfonso García Rubio de forma independente. Enquanto no primeiro capítulo centramos a atenção sobre a construção cultural promovida pela hodierna modernização das relações e o uso de ferramentas comunicacionais, a virtualização e a construção de saberes neste novo contexto midiático, no segundo capítulo objetivamos a reflexão sobre a figura receptora (ou geradora) desta metamorfose cultural, a pessoa humana, sua complexidade e atualidade, a partir da reflexão teológica. Aproximar estas duas correntes de reflexão distintas é o objetivo deste terceiro e último capítulo, impulsionado pela sincera intenção de compreender a complexa rede de condições necessária para concretizar a construção de um ser humano integrado, imerso no atualíssimo multiverso das novas tecnologias. Não será uma tarefa fácil, embora seja reconhecidamente instigante.

Em seus estudos, a pesquisadora Andréia Gripp Souza salienta que uma perspectiva de mudança de época, como a que estamos presenciando, é fonte geradora de uma nova antropologia e de um novo humanismo, e que a permanência nesse novo ambiente edificado pelas tecnologias digitais, influencia diretamente na construção de uma nova subjetividade individual<sup>151</sup>. Nesta atmosfera fomentada pela tecnologia digital, multiplicam-se as possibilidades do ser humano,

---

<sup>150</sup> Cf. FRANCISCO, Papa. Mensagem 53º Dia Mundial das Comunicações Sociais, em 02 de junho de 2019.

<sup>151</sup> Cf. SOUZA, Andreia D. G. *Infopastoral*, p. 62.

motivado por um novo modo de comunicar e de estar presente no mundo. De acordo com Moraes, “vivemos uma revolução em ato: uma nova qualidade de ser humano, uma outra raça, um outro modo de estar de pé e de compreender, uma nova estrutura mental, uma outra disposição à ação e à participação”<sup>152</sup>.

Esta “revolução em ato” exposta por Moraes apresenta seus pontos positivos, como a globalização do conhecimento, a instantaneidade das respostas e a coabitação de ideias. Porém, toda revolução tem, na mesma proporção, pontos que são mais frágeis, para não dizer negativos. A primeira destas zonas frágeis é o aumento do isolamento e a delicada manutenção dos relacionamentos. Ao mesmo tempo em que o ser humano alarga os seus horizontes, tem-se a sensação de que ele vive num mundo cada vez menor, onde se sabe de tudo o que acontece em qualquer parte do planeta em questão de segundo<sup>153</sup> e, ao mesmo tempo, não se sabe o que acontece no outro lado da rua, ou no interior da mesma residência. O Papa Francisco chamou a atenção para esse novo momento da coletividade, nomeando de “eremitas sociais” aqueles adolescentes e jovens que preferem ser completamente alheios no tecido relacional da sociedade<sup>154</sup>. O isolamento voluntário leva a pessoa a se fechar numa “bolha informacional”, que o levará a uma situação de miséria espiritual<sup>155</sup>.

Um segundo ponto a ser considerado é o distanciamento promovido pelo uso massivo das ferramentas comunicacionais. Na mesma medida que encurtam distâncias e facilitam a comunicação interpessoal, as novas tecnologias cooperam com a fragmentação dos relacionamentos, cada vez menos sólidos e duradouros. Imensos na rede, o que mais importa para os indivíduos participantes deste novo espaço é a quantidade de conexões, e não a sua qualidade. Um influenciador digital, por exemplo, é avaliado pela quantidade de seguidores, curtidas recebidas e comentários expostos em suas publicações, nem sempre considerando a qualidade dos conteúdos compartilhados. Segundo Souza, os laços que unem as pessoas nas novas redes de relacionamento criadas pelas novas tecnologias são fluidos, porque geralmente formados a partir de interesses muito particulares, temas e valores comuns, que podem deixar de ser interessante para o receptor de um dia para o outro, num ciclo constante de atualizações<sup>156</sup>. Valores e conceitos que

---

<sup>152</sup> MORAES, A. O. Uma nova antropologia na era da Comunicação Social, p. 386.

<sup>153</sup> Cf. SOUZA, Andreia D. G. *Infopastoral*, p. 63.

<sup>154</sup> Cf. FRANCISCO, Papa, Mensagem para o 53º Dia Mundial das Comunicações Sociais, em 02 de junho de 2019.

<sup>155</sup> Cf. SOUZA, Andreia D. G. *Infopastoral*, p. 64.

<sup>156</sup> Cf. SOUZA, Andreia D. G. *Infopastoral*, p. 65.

pareciam tão fortes e sólidos se tornam relativos e voláteis num piscar de olhos.

A questão do vínculo é mais um ponto a ser analisado. Como estes são estabelecidos devidos às necessidades de momento, tendem a mudar num instante seguinte, sem manifestar qualquer ressentimento e/ou comprometimento<sup>157</sup>. Estar envolvido em grupos virtuais satisfaz a necessidade de companhia, de presença, de pertencimento, ao mesmo tempo protege o indivíduo da necessidade de contato físico e da proximidade com as demais pessoas, permitindo que se constitua uma linha de segurança e de conforto entre os envolvidos nesta malha de relacionamentos. Sobre a questão da volatilidade dos vínculos, Souza bem exemplifica:

é fácil uma pessoa acumular mais de dois mil “amigos” na sua rede, assim como com a mesma facilidade pode-se desfazer a “amizade” com qualquer uma dessas pessoas num clique. Basta realizar um comando, excluí-la de seu perfil e/ou bloquear o seu acesso. Ambos são feitos sem o menor constrangimento ou necessidade de explicações, porque esse vínculo virtual não gera basicamente um vínculo físico ou afetivo, nem evoca um compromisso a longo prazo<sup>158</sup>.

O quarto e último ponto (e não menos importante) é a desfiguração da identidade, remodelada a partir da necessidade e do momento que se vivencia na ambiência virtual. Segundo Bauman, o que mais importa para o indivíduo mergulhado no ciberespaço é a possibilidade de “atualizar” a identidade e a rede no momento que suspeita haver a necessidade. Assim, “a preocupação dos antepassados com a própria identificação, exclusiva e única, tende a ser deslocada pela preocupação com uma reidentificação perpétua”<sup>159</sup>. Ou seja, identidades que não impressionam, que não chamam a atenção dos pares, uma identidade que denuncia a idade, a condição étnica, a territorialidade, pode ser facilmente substituída, atualizada ou descartada. A possibilidade de promover uma metamorfose imediata é o que faz do ciberespaço um universo tão atraente.

As supracitadas fragilidades dão autoridade para as atuais afirmações de que estamos diante de uma geração fragmentada, facilmente manipulável e marcadamente carente de sentido. Tanto Pierre Lévy quanto Alfonso García Rubio intensificam a necessidade de pensar o ser humano como um cosmos integrado, que enlace a necessidade motoras e materiais (dimensão biológica) e os

---

<sup>157</sup> SOUZA, Andreia D. G. *Infopastoral*, p. 67.

<sup>158</sup> SOUZA, Andreia D. G. *Infopastoral*, p. 66.

<sup>159</sup> BAUMAN, Zygmunt. *44 cartas do mundo líquido moderno*, Carta 4, p. 24.

imperativos relacionais e valorativos (dimensão espiritual). O “novo humano” precisa manter-se continuamente integrado, em perfeita harmonia e convívio entre o mundo real (atual) e o virtual (potencial).

### 3.1 DIÁLOGO SAUDÁVEL ENTRE O SER HUMANO E AS NOVAS TECNOLOGIAS

Desde o seu surgimento, as tecnologias vêm moldando o comportamento da sociedade humana. E cada vez mais vem ampliando sua influência com a implementação das novíssimas tecnologias. Ao organizar-se como sociedade agrícola e, posteriormente urbana, a humanidade evoluiu graças à utilização cada vez mais intensa de técnicas que facilitaram a produção de alimentos, o comércio, a mobilidade, a troca de conhecimento e a prestação de serviços. Segundo Lévy, o aparecimento da escrita acelerou um processo de artificialização, de exteriorização e de potencialização da memória que, certamente, transformou a forma de comunicação da humanidade<sup>160</sup>. O universo do trabalho, da educação, da medicina, da cultura e do entretenimento sempre foi emoldurado pela relação das tecnologias e a vivência humana.

Nos primeiros anos do século XXI as novas tecnologias avançaram em um ritmo cada vez mais premente e começaram a fazer parte do cotidiano de todo ser humano, salvo raríssimas exceções. A introdução de ferramentas e serviços tecnológicos mudou completamente o comportamento diário da humanidade, afetando diretamente aspectos como o trabalho e a comunicação. O progresso da inteligência artificial está melhorando muitas áreas, principalmente a medicina. O setor da mobilidade também está em constante evolução. A humanidade caminha para a transição total para o modelo elétrico, com carros tecnologicamente avançados, modernos e capazes de se deslocar de forma autônoma, com emissão zero de carbono, enaltecendo o compromisso da sustentabilidade ambiental. Vale destacar o avanço das tecnologias de automação residencial e assistentes de voz que permitem a conexão direta do indivíduo com a sua casa, que está cada vez mais inteligente<sup>161</sup>.

---

<sup>160</sup> Cf LÉVY, Pierre. *O que é o virtual*, p. 38.

<sup>161</sup> Sobre este assunto, conferir: IL MONDO INFORMATICO. *Come la tecnologia ha cambiato la nostra vita*.

É correto dizer que a tecnologia eliminou as distâncias e permitiu ao ser humano comunicar-se em tempo real com qualquer pessoa a qualquer distância. Assim, a nova forma de comunicar também mudou a forma como relacionam-se os amigos e os enamorados. O advento das redes sociais prova que a forma de abordagem e diálogo entre pessoas com interesses afins mudou completamente. Não é apenas uma mudança linguística ou estilística, mas o sentido e o conteúdo de tais diálogos e interações. Segundo Duque, a virtualização do real, dos relacionamentos e diálogos, enquanto permanente processo cultural, com influência sobre o modo como os sujeitos interagem e interpretam o mundo, culturalmente situados, prova que a tecnologia não é um elemento neutro e corrobora diretamente na construção de um novo *ethos* cultural<sup>162</sup>.

As mudanças supra assinaladas manifestam que na mesma velocidade que a sociedade experimenta, atualiza e estuda a tecnologia, novas concepções de mundo vão surgindo, novas práticas, ocupações, profissões e relações vão se desenvolvendo, refazendo e redesenhando culturalmente o papel do ser humano na sociedade em que vive. Em busca de um humano integrado frente a estas mudanças, focalizarmos a reflexão seguinte sobre um importante tripé: o humano real, o humano virtual e o humano relacional, a partir das reflexões dos autores base desta pesquisa.

### **3.1.1 O humano real: a corporeidade**

O humano real é um corpo vivo e especial. Segundo Rubio, o corpo humano é um organismo vivo, com as características de todo ser vivo presente no mundo conhecido. Todavia, “o corpo humano é um organismo vivo todo especial, posto que enformado pelo espírito humano”<sup>163</sup>. Não se pode afirmar que o corpo humano é matéria animada, somente. É materialmente composto, passível de verificação científica, mas a mesma matéria que o constitui, isolada da unidade básica que lhe anima, não é algo vivo<sup>164</sup>. A presença atuante do espírito humano é o que dignifica o corpo humano e o faz especial, diferente de qualquer outro organismo vivo<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> Cf. DUQUE, João Manoel. *Para o diálogo com a pós-modernidade*, p. 204.

<sup>163</sup> RUBIO, A. García. *Unidade na pluralidade*, p. 345.

<sup>164</sup> Cf. RUBIO, A. García. *Unidade na pluralidade*, p. 344.

<sup>165</sup> Cf. RUBIO, A. García. *Unidade na pluralidade*, p. 345.

Para a teologia, o corpo é muito mais do que a dimensão real do indivíduo humano. Superando certo reducionismo platônico, que reduz o corpo à mera materialidade e o considera instrumento da alma, os padres conciliares reafirmam o caráter unitário do ser humano, corpo e alma, realmente uno por sua própria condição. Portanto, “não é lícito ao homem desprezar a vida corporal, mas, ao contrário, deve estimar e honrar o seu corpo, porque criado por Deus e destinado à ressurreição no último dia” (GS 14).

Pierre Lévy seguirá a definição cartesiana (materialista) para apresentar a sua concepção da corporeidade humana. Segundo Silveira, se considerar o ser humano como uma célula, seu material fundamental é seu corpo, e seu programa vital será composto de elementos básicos que permitem ao ser humano subsistir, resultantes de processos de trocas biológicas, que indicam estados de fome, sono, agitação, desejo, etc<sup>166</sup>. A metáfora representa a visão filosófica de Lévy que se estrutura a partir de uma concepção bioecológica. O corpo humano pode ser expresso como um delicado equilíbrio de trocas específicas entre as células, órgãos e sistemas; um arranjo complexo de elementos bioquímicos, que por intermédio de interações consegue não apenas subsistir, mas evoluir<sup>167</sup>.

Para Lévy o que torna o corpo visível, tangível, real, é a sua superfície: a cabeleira, a pele, o brilho do olhar. O corpo é percebido a partir da sua imagem, sua representação. Enquanto tangível, pode ser tocado e, por esse motivo, considerado real. Mas, para além desta realidade perceptível, as modernas técnicas médicas ampliaram o campo de percepção do corpo humano, permitindo observar as camadas mais profundas da composição bioecológica. Segundo Lévy, “raio-X, scanners, sistemas de ressonância magnética nuclear, ecografias, câmeras de pósitons virtualizam a superfície do corpo”<sup>168</sup>, assim, cada novo aparelho de realidade aumentada acrescenta um gênero de pele, um corpo visível ao corpo atual. O organismo é revirado como uma luva. O interior passa ao exterior ao mesmo tempo em que permanece dentro. Já não é só uma representação; é um quase-corpo, uma projeção, um simulacro<sup>169</sup>.

Assim como o corpo pode ser virtualizado, para Lévy, as modernas tecnologias têm o poder de potencializar ainda mais a dimensão corpórea do ser humano. Assim, “os implantes e as próteses

---

<sup>166</sup> Cf. SILVEIRA, Guaracy. *O pensamento de Pierre Lévy*, p. 60-61.

<sup>167</sup> SILVEIRA, Guaracy. *O pensamento de Pierre Lévy*, p. 63.

<sup>168</sup> LÉVY, Pierre, *O que é o Virtual?*, p. 29.

<sup>169</sup> LÉVY, Pierre, *O que é o Virtual?*, p. 30.

confundem a fronteira entre o que é mineral e o que está vivo: óculos, lentes de contato, dentes falsos, silicone, marcapassos, próteses acústicas, implantes auditivos, filtros externos funcionando como rins sadios<sup>170</sup> dão origem a um novo humano, mais capaz e potente, que vai além da limitação biológica, o que o filósofo chamará de *hipercorpo*: ele é real, mas também virtual, potencializado. E completa: “a virtualização do corpo não é uma desencarcação, mas uma reinvenção, uma reencarnação, uma multiplicação, uma vetorização, uma heterogênese do humano”.

Se para Lévy o corpo é uma imagem, aquilo que é visível, percebível pelos sentidos, para a teologia de Rubio o corpo humano é muito mais do que isso. Segundo o teólogo, existe na pessoa humana uma dimensão que excede todas as possibilidades de virtualização do corpo: a alma, um princípio que faz com que o corpo humano seja diferente de qualquer outro organismo vivo<sup>171</sup>. É pelo corpo “que a pessoa humana se expressa, se faz presente e se comunica aos outros seres humanos; é pelo corpo igualmente que a pessoa humana intervém no mundo das coisas transformando-o e criando cultura”<sup>172</sup>.

E, por fim, e não menos importante, vale ressaltar a dimensão da sexualidade na dimensão do corpo do ser humano. Lévy não deixa claro a sua perspectiva sobre a sexualidade humana, embora possa ser assimilada a partir da sua inclinação materialista. A visão pejorativa, marcada pela negatividade do pecado, vivida em um reducionismo estritamente biológico-genital, deu lugar à nova compreensão do papel e lugar da sexualidade como dimensão fundamental da existência humana<sup>173</sup>. Segundo Rubio, o ser humano é “sempre sexuado. A sexualidade abrange o homem todo durante toda a sua vida, determinando a sua existência como ser-varão ou ser-mulher”<sup>174</sup>. E sentencia: “seria impossível captar o significado humano da sexualidade, se a considerarmos de maneira atemporal. De fato, ela está sempre presente na existência do ser humano”<sup>175</sup>. O tema será abordado novamente, adiante, na questão do humano relacional.

---

<sup>170</sup> LÉVY, Pierre, *O que é o Virtual?*, p. 30.

<sup>171</sup> Cf. RUBIO, A. García. *Unidade na pluralidade*, p. 346.

<sup>172</sup> RUBIO, A. García. *Unidade na pluralidade*, p. 346.

<sup>173</sup> VIEIRA, Jonathan Bahia. *Corporeidade em Alfonso García Rubio e Adolphe Gesché*, p. 108-109.

<sup>174</sup> RUBIO, A. García. *Unidade na pluralidade*, p. 465.

<sup>175</sup> RUBIO, A. García. *Unidade na pluralidade*, p. 365.

### 3.1.2 O humano virtual: as interações e processos

Um corpo vivo pode ser virtualizado? A resposta para esta interrogação pode ser facilmente encontrada nas afirmações de Lévy, que sustenta: o virtual não remete a uma simples ausência de existência e não está na ordem da ilusão. Segundo o filósofo, “é virtual o que existe em potência e não em ato”<sup>176</sup>. Portanto, a resposta é afirmativa: sim, um corpo vivo pode ser virtualizado.

A afirmação de Lévy de que o virtual é real promoveu uma quebra de paradigma no estudo da comunicação e da cultura digital, pois, como recorda Souza, por muito tempo “utilizou-se a palavra ‘virtual’ como sinônimo de ‘irreal’ ou ‘inexistente’”<sup>177</sup>. Há de se concordar que em alguns setores, inclusive o acadêmico, essa atualização paradigmática ainda não foi concretizada.

Um bom exemplo para compreender a intuição de Lévy são as comunidades virtuais, organizadas por intermédio de ambientes digitais. Segundo o filósofo, uma comunidade virtual pode

organizar-se sobre uma base de afinidades por intermédio de sistemas de comunicação telemáticos. Seus membros estão reunidos pelos mesmos núcleos de interesses, pelos mesmos problemas: a geografia, contingente, não é mais nem um ponto de partida, nem uma coerção. Apesar de ‘não-presente’, essa comunidade está repleta de paixões e de projetos, de conflitos e de amizades. Ela vive sem lugar de referência estável: em toda parte onde se encontrem seus membros móveis... ou em parte alguma. A virtualização reinventa uma cultura nômade, não por uma volta ao paleolítico nem às antigas civilizações de pastores, mas fazendo surgir um meio de interações sociais onde as relações se reconfiguram com um mínimo de inércia<sup>178</sup>.

Ao aceitarmos a afirmação de Lévy de que “a virtualização não é uma desrealização (a transformação de uma realidade num conjunto de possíveis), mas uma mutação da identidade, um deslocamento do centro de gravidade ontológico do objeto considerado”<sup>179</sup>, pensar as interações e processos no ciberespaço não parecer ser uma tarefa tão absurda. Lévy sugere, como exemplo, a virtualização do processo produtivo numa empresa, independente do setor que exerça sua participação. Na versão clássica, cada trabalhador ocupa um lugar, um posto, num determinado

---

<sup>176</sup> LÉVY, Pierre. *O que é o Virtual?* p. 15.

<sup>177</sup> SOUZA, Andreia D. G. *Infopastoral*, p. 36.

<sup>178</sup> LÉVY, Pierre. *O que é o Virtual?*, p. 20-21.

<sup>179</sup> LÉVY, Pierre. *O que é o Virtual?*, p. 17-18.

departamento ou sessão. Este trabalhador precisa chegar no horário, assinalar sua entrada num livro ou ponto eletrônico e, após o cumprimento das horas pré-estipuladas, desocupa seu posto e permite que outro ocupe seu lugar em seguida. Uma empresa virtual dispensa a presença física de seus colaboradores num território pré-estabelecido, utilizando-se de ferramentas informacionais para realizar o processo produtivo a partir do teletrabalho. O ‘cérebro’ da empresa não é mais a organização por departamentos, sessões e livros ponto, mas “um processo de coordenação que redistribui sempre diferentemente as coordenadas espaçotemporais da coletividade de trabalho e de cada um de seus membros em função de diversas exigências”<sup>180</sup>.

Não diferente, a virtualização das interações também pode ser compreendida por este viés. Voltemos ao modelo das comunidades virtuais; o Papa Francisco, ao falar sobre a dimensão das interações humanas intensificadas pela presença nas redes telemáticas, lembra que a comunidade (não necessariamente aquele que conhecemos por virtual) é animada por sentimentos de confiança e empenhada em objetivos compartilháveis. Como rede solidária, a comunidade requer a escuta recíproca e o diálogo, baseado no uso responsável da linguagem<sup>181</sup>. Rubio lembra que “a liberdade, autonomia e autofinalidade da pessoa se realiza na relação, no diálogo, no encontro, na abertura aos outros seres humanos”<sup>182</sup>. Esses predicados são fundamentais para a criação, animação e sobrevivência de uma comunidade virtual. Sem eles, a qualidade das interações e os processos de troca de conhecimento em rede se torna inadequada e impotente.

### **3.1.3 O humano relacional: o diálogo com a cultura moderna**

A reflexão deste terceiro subitem partirá da seguinte afirmação: “a cultura por si só é a virtualização fundamental”<sup>183</sup>. Virtualização, nesse caso específico, compreendido à luz de Lévy como potencialização, significação e/ou representação. Os lugares ainda existem, e se apresentam de forma atualizada; os indivíduos ainda existem, e se esforçam para manter sua identidade

---

<sup>180</sup> LÉVY, Pierre. *O que é o Virtual?*, p. 18.

<sup>181</sup> Cf. Mensagem do Papa Francisco para o 53º Dia Mundial das Comunicações Sociais, em 02 de junho de 2019.

<sup>182</sup> RUBIO, Alfonso Gracia, *Unidade na pluralidade*, p. 310.

<sup>183</sup> SOUZA, C. H. Medeiros; COSTA, M. A. Borges. *Abordagens Antropológicas do ciberespaço e da cibercultura*, p. 10.

centrada, definida e estruturada no seu comportamento social e cultural<sup>184</sup>; o concreto ainda é condição *sine qua non* da existência e da própria virtualização. O que mudou foi a forma como o acolhemos o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem voluntariamente no ciberespaço<sup>185</sup>.

A sociedade contemporânea está exigindo de todo indivíduo participante mais flexibilidade, abertura e mobilidade. Pela pluralidade de ofertas de concepções, de modos de vidas, de leituras da realidade, de participação e pertencimentos, sem falar das exclusões e portas fechadas, o menu de possibilidades de interação e de empoderamento cultural está bastante variado<sup>186</sup>. Segundo Britto, pelo constante deslocamento, pela agilidade das relações, as pessoas não estão mais lidando com as identidades próprias, que eram estruturadas e arraigadas, mas estão assumindo identificações mais superficiais e mutantes. Assim, um mesmo sujeito pode se relacionar ao longo do dia com grupos de referência muito distintos entre si, e em cada um deles é “um sujeito” distinto<sup>187</sup>. As identificações (no plural, mesmo) funcionam como credenciais de trânsito livre por realidades sociais e motivações diversas. Deste modo, o sujeito, em vez de “ser” deste ou daquele grupo, ele “estaria” com aquele grupo de referência<sup>188</sup>.

A pertença (ou participação) a um “grupo” não depende mais da territorialidade que, da forma que a conhecemos, está desaparecendo. Está emergindo uma nova territorialidade física, que se relaciona mais com a localização dos servidores que armazenam quantidade incomensurável de dados, condicionados às territorialidades de ordem tradicional para sua instalação. Além disso, pode-se dizer que existe uma territorialidade pela linguagem, que sustenta, opera e concede existência aos programas, àquele lugar do ciberespaço<sup>189</sup>. A questão das identificações continua, agora não mais pelo “ser”, mas pelo “estar” neste ou naquele software, por “estar” nesta ou naquela interface gráfica, de “estar” nesta ou naquela “tribo” virtual.

Faz-se necessário unir ao conjunto de transformações culturais emergentes no ciberespaço o fortalecimento das “tribos” da cibercultura, grupo de identidade definida por aproximação de

---

<sup>184</sup> Cf. BRITTO, Rovilson Robbi. *Cibercultura, sob o olhar dos estudos culturais*, p. 30.

<sup>185</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 17.

<sup>186</sup> Cf. BRITTO, Rovilson Robbi. *Cibercultura, sob o olhar dos estudos culturais*, p. 31.

<sup>187</sup> BRITTO, Rovilson Robbi. *Cibercultura, sob o olhar dos estudos culturais*, p. 31.

<sup>188</sup> BRITTO, Rovilson Robbi. *Cibercultura, sob o olhar dos estudos culturais*, p. 31.

<sup>189</sup> Cf. SOUZA, C. H. Medeiros; COSTA, M. A. Borges. *Abordagens Antropológicas do ciberespaço e da cibercultura*, p. 6.

interesses comuns. Uma comunidade virtual sempre será construída sobre as afinidades de interesses, de conhecimentos, sobre projetos mútuos, em um constante processo de cooperação ou de troca<sup>190</sup>. De acordo com Souza & Costa, essas tribos estipulam seus rituais de iniciação necessário para que o indivíduo seja acolhido àquela comunidade, “sendo que a territorialidade que está aí presente não é a de um país, uma cidade ou um recorte físico geográfico contínuo. Trata-se de informações e contatos dispersos, só acessível em rede”<sup>191</sup>.

Segundo Lévy, além das comunidades virtuais, independente das proximidades geográficas e das filiações institucionais, a interconexão e a inteligência coletiva fazem parte do programa da cibercultura. Para o filósofo, “uma das pulsões mais fortes do ciberespaço e a da interconexão”<sup>192</sup>. Para a cibercultura, a conexão é um bem em si, e ela é sempre preferível ao isolamento. A interconexão “constitui a humanidade em um contínuo sem fronteiras, cava um meio informacional oceânico, mergulha os seres humanos e as coisas no mesmo banho de comunicação interativa, tece um universo por contato”<sup>193</sup>. Porém, toda regra tem sua exceção. Parece útil recordar as palavras do Papa Francisco que, recordando o lado oposto do encantamento com as conexões desenvolvidas no ciberespaço, lembra que muitos jovens, alheios à interconexão, transformam-se em “eremitas sociais”, manifestando a ruptura do tecido relacional da sociedade<sup>194</sup>.

O terceiro princípio – ou programa – da cibercultura, o da inteligência coletiva, seria sua perspectiva espiritual, sua finalidade última neste ambiente marcado pelas conexões. Uma vez que o tema da inteligência coletiva já foi abordado no primeiro capítulo deste estudo, vale apenas reafirmar que, aos olhos de Lévy, ela “seria o modo de realização da humanidade que a rede digital universal felizmente favorece”<sup>195</sup>, sem que se saiba qual a direção e qual o resultado as organizações tenderão a colocar em sinergia os seus recursos intelectuais.

No entanto, apesar da criatividade e da capacidade das pessoas de reinventarem formas de se relacionar, de troca de conhecimento, de se apresentarem diante de sua “tribo”, de lidarem com a exposição do corpo e das identidades, “é indiscutível que partes destas mesmas pessoas sucumbe

---

<sup>190</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 130.

<sup>191</sup> Cf. SOUZA, C. H. Medeiros; COSTA, M. A. Borges. *Abordagens Antropológicas do ciberespaço e da cibercultura*, p. 6.

<sup>192</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 129.

<sup>193</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 129.

<sup>194</sup> Cf Mensagem do Papa Francisco para o 53º Dia Mundial das Comunicações Sociais, em 02 de junho de 2019.

<sup>195</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 135.

às imposições sociais e acaba vendo seus laços de sociabilidade fragilizados, quando não rompidos”<sup>196</sup>. Britto recorda que

no conflito existente na sociedade reaparece a demanda por novos espaços de convivência, de lazer, com comunhão social, apresentada não somente pelos setores populares, mas também por outras parcelas que registram a necessidade de lugares públicos para se estar junto e para desenvolver variadas atividades culturais<sup>197</sup>.

Nesse sentido, o real e o virtual duelam e, ao mesmo tempo, se complementam. A única certeza que fica é que coexiste, permanente, a convicção da mudança de época e a manutenção de certos costumes e regras ortodoxas. A cultura que insurge desse contexto é mista, nômade, instável, pujante e extremamente interessante, e não menos preocupante.

### 3.2 EM BUSCA DE UM HUMANO INTEGRADO: SUPERANDO DUALISMOS

Toda mudança de época provoca, invariavelmente, um “agitar das águas” do campo da reflexão antropológica. Infelizmente, o dualismo antropológico penetrou fortemente na teologia cristã. E a sua milenar permanência apresenta-se como um exigente desafio de discernimento e amadurecimento do discurso teológico atual, especialmente situado neste contemporâneo momento da humanidade. Segundo Rubio, “movimentos e orientações espirituais avessos ao compromisso social e político, orientados que estão por uma visão dualista do ser humano”<sup>198</sup> exigem uma resposta imediata, uma reflexão teológica responsável sobre o ser humano, atenta à realidade mutante que presenciamos em nível mundial. O supracitado diálogo saudável entre o ser humano e as novas tecnologias servirá como base da reflexão sobre a superação do dualismos corpo-espírito que permeará as páginas seguintes.

De acordo com Albuquerque, em cada uma das suas obras, o teólogo García Rubio esboçou uma crítica ao dualismo vigente, procurando explicitar suas controvérsias, ampliando o horizonte

---

<sup>196</sup> BRITTO, Rovilson Robbi. *Cibercultura, sob o olhar dos estudos culturais*, p. 35.

<sup>197</sup> BRITTO, Rovilson Robbi. *Cibercultura, sob o olhar dos estudos culturais*, p. 35-36.

<sup>198</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 8.

de compreensão de seus leitores, direcionando-os a uma prática reflexiva mais efetiva e madura. A crítica ao dualismo aparece não somente na área da antropologia, mas também na sua cristologia<sup>199</sup>.

Assim como Rubio, o filósofo Pierre Lévy também se esforçou em promover uma integração físico-espiritual da pessoa humana, embora fortemente influenciado pelo pensamento platônico/cartesiano. Apoiado no modelo darwiniano de homem, Lévy afirmará que o ser humano é muito mais do que uma máquina reprodutiva; ele é sujeito, é um mundo banhado de natureza, sentimentos e emoções<sup>200</sup>.

Sobre estes dois pilares estará sustentada a reflexão que alimentará as páginas seguintes.

### **3.2.1 – O dualismo metafísico: ser humano não é só espírito ou só corpo**

No curto texto do prólogo da terceira edição do seu livro *Unidade na pluralidade* (2001), Rubio chama a atenção para os riscos emergentes de uma teologia voltada apenas ao cuidado espiritual, especialmente dirigida por comunidades, movimentos e orientações espirituais avessas ao compromisso social e político assumido pela Igreja Católica<sup>201</sup>. A crítica de Rubio refere-se, em especial, a grupos idealistas que superestimam a dimensão metafísica (espiritual) do ser humano, marginalizando a dimensão física (corporal/temporal), atirando-a no departamento dos “descartáveis”, como algo abandonável, corrompido ou, na pior das hipóteses, sem concerto. Estes grupos estão aí, fazem parte da hodierna agenda da Igreja, são militantes e promovem um grande abalo nas estruturas da teologia cristã.

Vale ressaltar a importante afirmação de Rubio ao declarar que corpo (matéria) e alma (espírito) não devem ser entendidos como se fossem duas partes do ser humano<sup>202</sup>. Como o próprio teólogo afirma, o ser humano “não tem corpo, mas é corpo; não tem alma, ele é alma”<sup>203</sup>. Sendo assim, não pode ser dividido e/ou classificado como menos ou mais importante. Desta forma, segundo Rubio

---

<sup>199</sup> ALBUQUERQUE, Bruno da Silva. *O Pentecostalismo Integrado?*, p. 47.

<sup>200</sup> LÉVY, Pierre. *O que o Virtual?*, p. 108.

<sup>201</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 8.

<sup>202</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 348.

<sup>203</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 348.

a antropologia orientada pelo platonismo e pelo cartesianismo afirma que o ser humano é ‘composto’ de corpo e alma. Na realidade, a composição não se dá entre corpo e alma; ela só tem sentido quando referida ao corpo humano, pois este sim é, de fato, composto de matéria múltipla organizada e animada pelo princípio de informação (alma humana). Impossível a existência do corpo humano sem o princípio da informação. Faltando este, não existe corpo humano, mas somente a matéria que se desagrega e desorganiza (cadáver)<sup>204</sup>.

Com esta supracitada afirmação, Rubio sublinha mais uma vez que o ser humano é uma única realidade, um único ser pessoal, um único sujeito. Tanto a dimensão espiritual quanto a corpórea marcam a realidade do ser humano total e devem ser animadas igualmente. “Alma e corpo não são dois seres que se justapõem, antes devem ser considerados como duas notas ou princípios essenciais e fundamentais ‘da estrutura ontológica unitária que é o homem’”<sup>205</sup>.

Como responder, então, aos movimentos e grupos contemporâneos que insistem em exaltar a dimensão espiritual, com acento à questão da racionalidade, superestimando a dimensão metafísica e anunciando o corpo como um mero (e miserável) casulo da alma, corruptível e descartável? Para tal interrogação, Rubio repetirá inúmeras vezes: o corpo humano

não é mero objeto ou uma coisa, mas pertence à experiência do ser humano, que se auto percebe como corporeidade orientada ao encontro das pessoas e ao relacionamento com o mundo, enquanto que a alma – espírito finito – designa o ‘caráter humano global e a existência corpórea do espírito humano’<sup>206</sup>.

Em resumo, a dimensão corpórea e a dimensão espiritual designam o ser humano na sua totalidade, não se excluem ou refutam, haja vista que apontam para aspectos diferentes da realidade unitária que é o ser humano<sup>207</sup>. A resposta para o questionamento exposto não se encontra, segundo Rubio, na tentativa de espiritualizar idealisticamente a matéria ou de corporificar materialisticamente o espírito, mas de “conceber espírito e matéria como momentos diversos entre si e referidos reciprocamente de modo indissolúvel, da realidade una e criada”<sup>208</sup>.

---

<sup>204</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 348.

<sup>205</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 348.

<sup>206</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 349.

<sup>207</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García, *Unidade na pluralidade*, p. 349.

<sup>208</sup> RUBIO, Alfonso García, *Unidade na pluralidade*, p. 348.

Para Rubio, “a superação real do dualismo (evidentemente, não da dualidade) só é possível a partir da experiência unitária básica do ser humano como pessoa”<sup>209</sup>. A recusa de uma visão unitária do humano pode acarretar duas situações limites: a mutilação do humano proposta pela vertente materialista do dualismo, que fecha a abertura ao transcendente e escraviza o homem a sua condição material ou, na outra margem, o frustrante afastamento da alma do corpo, considerando-a hipervalorizada, boa demais para habitar em uma “casa” tão indigna. Rubio, utilizando-se da reflexão de Fiorenza&Metz, aponta a resposta que se encontra na acolhida madura da unidade na pluralidade, uma vez que “a espiritualidade e a corporeidade do homem (humano) têm a sua pluralidade em sua unidade e a sua unidade em sua pluralidade”<sup>210</sup>.

### 3.2.2 O dualismo ético: o velho e o novo humano

Na experiência cristã, na vida humana em busca constante pela santificação, vive-se a contradição entre o “velho” e o “novo” humano, num fluir constante entre um e outro, sempre numa perspectiva de aperfeiçoamento e salvação. O Novo Testamento reconhece a existência do dualismo no interior de cada homem, “entre a realidade do ‘homem velho’ e a realidade do ‘homem novo’”<sup>211</sup>. Segundo Albuquerque, o contraste bíblico entre o homem interior e homem exterior apresentado nos escritos paulinos não se resumem ao contraste entre alma e corpo. Trata-se, antes, mais de uma dualidade básica do que um dualismo propriamente dito<sup>212</sup>. Esta parece ser a principal nota da antropológica bíblica, uma vez que não fragmenta as dimensões do humano e considera o homem como criatura, totalmente dependente de Deus criador e salvador.

Para Rubio, o Novo Testamento, especialmente seus escritos mais antigos, atribuídos ao apóstolo Paulo, se mantém fiel à visão unitária de homem, considerado que é como um todo vivo<sup>213</sup>. Os termos gregos *psyché*, *pneuma*, *sarx*, *soma* e *kardia*, em continuidade com a antropologia do Antigo Testamento, expressam tanto o ser integral da pessoa humana como aspectos dela, mas

---

<sup>209</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 350.

<sup>210</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García, *Unidade na pluralidade*, p. 349.

<sup>211</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 329.

<sup>212</sup> Cf. ALBUQUERQUE, Bruno da Silva. *O Pentecostalismo Integrado?*, p. 54.

<sup>213</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*, p. 324.

nunca como o dualismo alma-corpo no sentido metafísico da filosofia helenista<sup>214</sup>.

Qual seria, então, a marca principal da novidade humana? Para Rubio, é a liberdade a característica fundamental da vida nova, da vivência da salvação<sup>215</sup>. E, não é qualquer forma de liberdade, mas “o homem e a mulher novos são chamados a viver na liberdade, em conformidade com Jesus Cristo”<sup>216</sup>. E complementa:

Jesus é um homem livre com uma liberdade amadurecida vivida para o Pai e para as crianças, mulheres e homens concretos. Jesus, homem livre, é a imagem autêntica do Deus da Libertação e da Vida. Jesus é um homem livre, conforme o projeto querido por Deus para a realização da humanização do ser humano<sup>217</sup>.

Na atual atmosfera imbricada pela cibercultura, o tema da liberdade nos parece bastante relevante. A noção de liberdade como autonomia e anonimato induz à ideia de que a ação individual é governada pela vontade do agente, e nada mais além dele. Credita-se ao arbítrio individual o mérito para a tomada de decisão sobre questões pertinentes à existência particular. É sob este modelo que se desdobra o anonimato cibernético, o qual confunde-se equivocadamente com a noção de privacidade e liberdade da antropologia bíblico-cristã<sup>218</sup>.

Se o conceito de liberdade proposto pela cibercultura aponta para a autonomia e para o anonimato, onde está a novidade cristã? Somos libertados para quê? Para Rubio, a liberdade do homem e da mulher vai muito além do direito livre de escolhas e de manter-se inominado, mas,

tem por objetivo viver a liberdade não de maneira orgulhosa e arrogante, mas a liberdade para amar, para se relacionar de maneira fecunda e dialógica com Deus, com os outros seres humanos e consigo próprio bem como para viver um relacionamento responsável em face do meio ambiente. Quer dizer, trata-se da liberdade para desenvolver as relações básicas constitutivas da humanização integral<sup>219</sup>.

Em resumo, o novo homem e a nova mulher não são resultados de relações mais justas, com especial aceno para a autonomia e o anonimato, como pregam os estudiosos da cibercultura.

---

<sup>214</sup> Cf. ALBUQUERQUE, Bruno da Silva. *O Pentecostalismo Integrado?*, p. 53.

<sup>215</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Antropologia Teológica*, p. 153.

<sup>216</sup> RUBIO, Alfonso García. *Antropologia Teológica*, p. 153.

<sup>217</sup> RUBIO, Alfonso García. *Antropologia Teológica*, p. 153.

<sup>218</sup> Cf. ARRABAL, Alejandro; ENGELMANN, Wilson; MELO, Milena Petters. *Liberdade e anonimato no contexto da cibercultura*, p. 70.

<sup>219</sup> RUBIO, Alfonso García. *Antropologia Teológica*, p. 154.

A humanidade nova se tornará verdadeiramente “nova” quando “aberta e relacionada, sem muralhas construídas para se isolar dos outros e das suas mazelas”<sup>220</sup>, fundamentada na experiência do amor de Deus tão próximo em Jesus Cristo. Para Rubio, a superação do dualismo ético está na original experiência da liberdade, que consiste em “sair-de-si-próprio, do fechamento na própria subjetividade, para se encontrar com o outro lá onde ele está, para caminhar junto com ele, para partilhar o seu sofrimento ou a sua alegria”<sup>221</sup>, sem máscaras ou avatares. A liberdade do homem e da mulher fechados na própria subjetividade não passa de autoengano e mentira<sup>222</sup>.

### 3.2.3 O psiquismo integral: a afetividade e as qualidades humanas

A busca pelo humano integrado não é material apenas pela antropologia teológica. Da mesma forma (talvez em menor proporção), as demais ciências humanas têm se esforçado para, dentro de seus limites e no uso de suas ferramentas, encontrar o laço primordial que une a dimensão natural (corporal) e a espiritual (intelectual), trazendo à tona a pessoa humana integrada, constituída como sujeito, num ambiente completamente mutante e transformado. A evolução da técnica, o progresso da ciência, as turbulências geopolíticas e os elementos aleatórios dos mercados dissolveram aquilo que até então pareciam tão sólidos: ofícios desapareceram, comunidades foram pulverizadas, regiões foram obrigadas a se desenvolver num ritmo frenético, pessoas precisaram se deslocar, mudar de lugar, de país, de costumes e de língua. E tudo isso aconteceu, não por razões de competitividade econômica, mas sob a pressão de uma urgência social. Assim, o setor de produção de laços – uma das principais atividades da economia das qualidades humanas – se viu obrigada a se desenvolver. Perante as transformações, uma nova atenção se volta para o humano enquanto tal: nenhuma mudança é admissível sem que se mobilize efetivamente a subjetividade dos indivíduos<sup>223</sup>. É o humano no centro da questão.

Para o filósofo Pierre Lévy, na economia do futuro, o capital maior será o humano total<sup>224</sup>. Em sua extensa obra bibliográfica, Lévy enxerga a necessidade de descobrir o humano não

---

<sup>220</sup> RUBIO, Alfonso García. *Antropologia Teológica*, p. 155.

<sup>221</sup> RUBIO, Alfonso García. *Antropologia Teológica*, p. 157.

<sup>222</sup> RUBIO, Alfonso García. *Antropologia Teológica*, p. 160.

<sup>223</sup> Cf. LÉVY, Pierre, *A inteligência Coletiva*, p. 43-45.

<sup>224</sup> LÉVY, Pierre, *A inteligência Coletiva*, p. 45.

automatizável. A abertura de mundos sensíveis, a invenção, a relação, a recriação continua sendo uma característica genuinamente humana. O ser humano, como toda a sua extensão e variedade, suas qualidades e competências, voltou a ser a matéria-prima da sociedade. O “novo humano” é o construtor da coletividade; e a sociedade, uma gigantesca inteligência coletiva.

A afetividade humana é o elo de ligação entre o indivíduo construtor (pessoa humana) e a inteligência coletiva (sociedade). Quanto à afetividade, lembra Lévy, que “pode ser confusa, inconsciente, múltipla, heterogênia, ela constitui uma dimensão necessária do psiquismo e talvez até a sua essência”<sup>225</sup>. Sem afetividade, essa qualidade genuinamente humana, o sistema considerado retorna à insensibilidade, à exterioridade e à condição de simples mecanismo. Um psiquismo integral, capaz de manifestar afeto, pode ser analisado, segundo o filósofo, sob quatro dimensões complementares: uma topologia, uma semiótica, uma axiológica e uma energética.

A primeira dimensão é a topologia. Nesta perspectiva, o psiquismo está em constante transformação, certos aspectos (zonas) mais móveis e outras mais fixas, algumas mais maleáveis e outras mais densas. A conectividade é a linha que vai costurando este emaranhado de sistemas: associações, ligações, caminhos, portas, filtros, paisagens de atratores<sup>226</sup>. Essa primeira dimensão é caracterizada pela irregularidade e pela volatilidade.

Se a conectividade marca a dimensão da topologia, imagens, signos, mensagens, povoam a segunda dimensão, a semiótica. Ao circularem pelos caminhos da conexão, grupos animados de signos, representações e imagens impõem desordem na topologia psíquica, tornando-se agentes de transformação. “A topologia é ela mesma o conjunto das conexões ou relações, qualitativamente diferenciadas, entre os signos, mensagens e agentes”<sup>227</sup>.

Representações e zonas dos espaços psíquicos estão diretamente ligadas a “valores” positivos ou negativos, variáveis de acordo com um sistema de medidas. Os valores são “por natureza móveis e mutáveis, embora alguns também possam demonstrar uma estabilidade”<sup>228</sup>. Eis aí a terceira dimensão psíquica, a axiológica.

---

<sup>225</sup> LÉVY, Pierre, *O que é o Virtual?*, p. 104.

<sup>226</sup> Cf. LÉVY, Pierre, *O que é o Virtual?*, p. 104.

<sup>227</sup> LÉVY, Pierre. *O que é o Virtual?*, p. 104-105.

<sup>228</sup> LÉVY, Pierre. *O que é o Virtual?*, p. 105.

A quarta dimensão é a energética, responsável por irrigar, dar força, para que tropismos e valores associados a imagens e signos possam ser acolhidos ou rejeitados. O movimento de um grupo de representações pode vencer certas barreiras topológicas graças a esta “energia”, afrouxando certas ligações, criando outras, modificando paisagens<sup>229</sup>.

Em resumo, o modelo apresentado por Lévy assegura que o funcionamento psíquico não é sequencial e linear, mas paralelo e distribuído. Não é possível pré-determinar o comportamento humano sem levar em conta a sua abertura a variações e transformações. Assim, um afeto, ou uma emoção, pode ser definido como um processo ou um acontecimento psíquico que põe em jogo pelo menos uma das quatro dimensões acima mencionadas<sup>230</sup>. O afeto, por ter esse caráter transformador, é uma modificação do espírito, um diferencial de vida psíquica, é ponto de integração entre a dimensão natural (material) e a imaterial (racional). O sujeito, segundo Lévy, não é outra coisa senão seu próprio mundo, banhado por qualidades, sentimentos e emoções<sup>231</sup>.

### 3.3 MISSÃO DA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA NA ATUALIDADE

O ser humano é um “mundo” complexo. O intrincado carretel de conceitos, temas e reflexões, acima exposto, manifesta quão importante é alcançarmos a compreensão do ser humano enquanto sujeito integral, levando em conta as múltiplas circunstâncias que o abraça. O mundo, o *ethos* do homem, passa por uma acelerada transformação. Ficaram para trás os tempos tranquilos, sem contradições, tempos em que não parecia necessário aprofundar a dimensão da própria existência humana. A humanidade vive hoje um momento único na sua história, que se pode constatar nos progressos que se verificam em vários campos. São louváveis os sucessos que contribuem para o bem-estar das pessoas, por exemplo, no âmbito da saúde, da educação, do trabalho, da comunicação. Esta mudança de época foi causada pelos enormes saltos qualitativos, quantitativos, velozes e acumulados que se verificam no progresso científico, nas inovações tecnológicas e nas rápidas aplicações nos mais diversos âmbitos da natureza e da vida. A humanidade encontra-se na era do conhecimento e da informação, fonte de novas formas de um

---

<sup>229</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *O que é o Virtual?*, p. 105.

<sup>230</sup> Cf. LÉVY, Pierre. *O que é o Virtual?*, p. 105.

<sup>231</sup> LÉVY, Pierre. *O que é o Virtual?*, p. 108.

poder muitas vezes anônimo (EG 52). Esse poder apresenta inúmeros riscos e, por esse motivo, se faz necessário voltar e redescobrir a visão original do homem, conhecida na fé e por isso objeto do estudo teológico<sup>232</sup>.

A terceira parte deste capítulo é destinada a apresentar a relevante contribuição da Antropologia Teológica, respeitável disciplina pensada não a partir da negação das realidades terrenas que compõem este confuso e, ao mesmo tempo, instigante lugar chamado mundo, mas a partir de uma visão integral do ser humano, sujeito *sui generes*, indivíduo integrante deste *ethos*. A contribuição maior para a reflexão a seguir virá da importante contribuição teológica de García Rubio, complementada com as meditações de Luis Ladaria e dos documentos do magistério católico.

Os entendimentos dualistas acerca do ser humano e das realidades terrenas passaram a ter cada vez menos espaços tanto na teologia quanto nas diretrizes da Igreja Católica. O Concílio Vaticano II enfatiza a perspectiva de diálogo com o mundo contemporâneo, sobretudo com a *Gaudium et Spes*, abrindo o horizonte de diálogo com as realidades terrenas<sup>233</sup>. Como se sabe, o documento não trata especificamente sobre o homem, mas a constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo nos oferece, sobretudo no início, uma válida síntese antropológica<sup>234</sup>. No terceiro parágrafo do documento apresenta o homem em sua unidade e totalidade, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade, que frequentemente questiona-se sobre os problemas resultantes da evolução moderna do mundo, sobre o seu lugar e função no universo inteiro, sobre o sentido do seu esforço individual e coletivo e, em conclusão, sobre o fim último das coisas e dele mesmo. Conforme Ladaria, o Concílio constatou profundas mudanças, desequilíbrios, aspirações e interrogações em nosso mundo e, com firmeza, quis responder apresentando Cristo como chave, centro e fim de toda a história humana, e fundamento das realidades imutáveis que estão além de tudo o que vemos e vivenciamos<sup>235</sup>.

O grande desafio da antropologia cristã nos tempos atuais, segundo Rubio, é bastante semelhante ao desafio enfrentado no mundo cultural grego: “defender o primado do *específico*

---

<sup>232</sup> Cf. LADARIA, Luis. *Introdução à Antropologia Teológica*, p. 12.

<sup>233</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *Antropologia Teológica*, p. 11.

<sup>234</sup> Cf. LADARIA, Luis. *Introdução à Antropologia Teológica*, p. 26.

<sup>235</sup> Cf. LADARIA, Luis, *Introdução à Antropologia Teológica*, p. 26.

sobre o *genérico e universal*, o primado do *peçoal* sobre o *natural*<sup>236</sup>. Ou seja, cabe à antropologia defender e proclamar o ser humano, criado à imagem de um deus que é criador e salvador, que é liberdade e vida, que é puro amor, caracteriza-se, na sua essência, pela liberdade criadora e amorosa, a semelhança de seu criador. E conclui Rubio:

no mundo moderno/pós-moderno, é tão necessária quanto no mundo antigo a defesa do primado do pessoal, da fonte de sentido, sobre o natural, sobre a necessidade e o acaso, sobre a fatalidade, sobre todas as tendências unilateralmente deterministas e mecanicistas<sup>237</sup>.

A premente tensão entre a pessoa e a natureza, entre o específico e o genérico, essa dualidade real, faz parte do discurso teológico, e a contribuição da antropologia cristã deverá consistir, sobretudo, “na afirmação do ser humano no nível pessoal, no nível da liberdade, no nível do sentido da existência humana, incluindo toda a riqueza relacional que tal afirmação comporta”<sup>238</sup>. O ser humano, no mundo criado pela liberdade amorosa do Deus pessoal, passa a ser valorizado como pessoa, valor supremo da criação toda. Ele é indivíduo (âmbito natural) e, ao mesmo tempo, é pessoa (fonte de sentido). O sentido provém sempre da liberdade, e não pode ser reduzido ao plano da natureza. “A natureza constitui o suporte indispensável da pessoa, mas o prioritário é o nível da pessoa, uma vez que só nele, mediante a liberdade, pode ser decidido o sentido dado à própria vida”<sup>239</sup>.

Para Rubio, a antropologia teológica não precisa – e não deve – se encostar apenas no discurso teológico cristão; ela precisa estar aberta para escutar as demais ciências e cultura atual, especialmente a pós-moderna. Ele lembra que a teologia, especialmente a partir do Concílio Vaticano II, tem procurado superar o divórcio entre a disciplina teológica e a cultura moderna, porém, os grandes desafios suscitados pela ciência e pela cultura moderna/pós-moderna não são ainda enfrentados e respondidos pelo magistério teológico<sup>240</sup>. Sua proposta é que a antropologia teológica dialogue com o mundo da astrofísica, da física, da biologia, da psicanálise, da perspectiva holística, e destas fontes encontre elementos que enriqueça ainda mais a visão do ser humano como

---

<sup>236</sup> RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 288.

<sup>237</sup> RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 288.

<sup>238</sup> RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 265.

<sup>239</sup> RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 264-265.

<sup>240</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 268.

sistema vivo. A biologia, por exemplo, pode ajudar a compreender um pouco melhor a realidade complexa que é ser humano. Se é um sistema vivo, é biológico, é natural, é também biologia<sup>241</sup>.

### 3.3.1 A escuta da cultura atual, especialmente a pós-moderna

Do conjunto destes diálogos necessários, Rubio dedica especial fascínio à abertura ao universo cultural atual, considerando-o particularmente difícil, dada a sua complexidade e a coexistência de visões muito distintas do ser humano<sup>242</sup>. Segundo o teólogo, a modernidade desenvolveu uma visão de ser humano categoricamente “dinâmica, histórica, evolutiva, desintegrada, sacralizada, secularizada, subjetivista, individualista, fortemente dualista e racionalista”<sup>243</sup>. É uma visão que se encontra fortemente presente no discurso das ciências modernas.

Na tentativa de evitar a visão unilateral moderna, a reflexão teológica atual tem revalorizado o dado bíblico que “ressalta a íntima união existente entre o ser humano e o mundo criado pelo amor de Deus”<sup>244</sup>. O relacionamento do ser humano com o cosmo exige uma visão integradora do ser humano. Segundo Rubio, junto com a visão integrada, em conexão com a superação do racionalismo (não da racionalidade) antigos ou modernos, está em andamento uma revalorização do simbolismo, do mundo afetivo, do feminino, manifestando uma maneira cada vez mais inclusiva da relação entre o ser humano e o cosmo<sup>245</sup>.

Apropriando-se das intuições do filósofo francês Gilles Lipovetsky, autor de um ensaio sobre o individualismo contemporâneo titulado de “era do vazio”, Rubio aponta para uma vertente cada vez mais crescente, para uma visão pessimista e/ou descrente do ser humano, especialmente da sua capacidade cognitiva. Segundo Lipovetsky, a partir da década de 90 surge uma nova cultura vigente, que ele próprio denomina de hipermoderna, caracterizada pelo hiperconsumismo e pelo hiperindividualismo. Neste novo modelo cultural, o consumismo é levado ao extremo, junto com

---

<sup>241</sup> RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 291.

<sup>242</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 279.

<sup>243</sup> RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 279.

<sup>244</sup> RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 280.

<sup>245</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 280.

a procura individualista da felicidade, a todo custo<sup>246</sup>. Das muitas ambiguidades oriundas deste novo paradigma cultural, Rubio destaca duas delas: o imediatismo e o individualismo, notas que poderão colocar a teologia no caminho de uma reflexão antropológica cristã em contexto pós-moderno.

Sobre a primeira ambiguidade refere-se a valorização do passado e do futuro por parte de uma mentalidade que só dá importância para o presente. Enquanto a cultura pós-moderna superestima o presente, o atual, a antropologia cristã deverá “mostrar, em relação ao passado, o valor vital, e não apenas o estético, da tradição religiosa cristã. Mostrar que esta tradição pode ser um impulso vital capaz de oferecer um sentido para a vida, hoje”<sup>247</sup>. Também com relação ao futuro, cabe à antropologia cristã estimular para o compromisso histórico, concedendo a ele um sentido salvífico de fundamental importância<sup>248</sup>. Marchini&Morás, no prefácio da obra de Rubio, lembram: a salvação não se restringe a uma vida futura, distante, ultraterrena, mas é vivida na existência humana, no cotidiano da vida, nas relações pessoais e com o mundo. E completam: “temas como liberdade, sexualidade, relações sociopolíticas e ecológicas passam a fazer parte da reflexão teológica acerca da salvação”<sup>249</sup>. Ladaria também recorda que a missão da antropologia cristã é de anunciar as coisas futuras, seu caráter escatológico, a manifestação da plenitude da humanidade agraciada por Deus, sem descolar-se do tempo presente, do cotidiano<sup>250</sup>. O imediatismo nos parece ser um grande desafio para a teologia antropológica na atualidade.

A segunda ambiguidade encontra-se no campo da moral, especialmente sobre a esfinge do individualismo. Para o Papa Francisco, “o individualismo pós-moderno e globalizado favorece um estilo de vida que debilita o desenvolvimento e a estabilidade dos vínculos entre as pessoas e distorce os vínculos familiares” (EG 67). Segundo Rubio, estamos diante de um individualismo que “procura a felicidade pessoal, o gozo consumista, a auto-realização, o sucesso, a rejeição de compromissos em longo prazo e dos vínculos institucionais”<sup>251</sup>. Esse tipo de comportamento rejeita todo o tipo de moral imposta por uma autoridade exterior ao sujeito próprio, seja em nome de Deus (teologia), seja em nome da razão moderna. O indivíduo pós-moderno não quer saber de deveres

---

<sup>246</sup> RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 281.

<sup>247</sup> RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 282.

<sup>248</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 282.

<sup>249</sup> RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 11.

<sup>250</sup> Cf. LADARIA, Luis. *Introdução à antropologia teológica*, p. 16.

<sup>251</sup> RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 282.

absolutos que determine a própria vida, muito menos está disposto a sacrificar-se em nome do social, do coletivo ou em nome de grandes ideias, sejam eles religiosos, patrióticos, revolucionários ou algo parecido<sup>252</sup>. Eis aí, mais um grande desafio para a antropologia cristã.

Embora seja uma tarefa penosa, o esperançoso Rubio lembra que a tarefa básica da reflexão teológica é de ajudar no discernimento eclesial, para que seja ainda possível o diálogo entre o mundo da ciência e a teologia<sup>253</sup>. E resume:

A antropologia teológica, tanto em ambientes científicos quanto na complexidade cultural do mundo atual pós-moderno, é chamada a aprofundar, de maneira prioritária, a realidade do ser humano como portador de sentido, um sentido dado pela liberdade criadora e pelo amor, que se fundamenta na fé no Deus Criador-Salvador que é Liberdade e Amor.

Num contexto contemporâneo marcado pela mutação, pela evolução das formas de organização social, de trabalho e de sociedade, pelas novíssimas tecnologias e as transformações no campo da comunicação, numa sociedade marcadamente individualista e carente de sentido, a missão da antropologia teológica de apresentar a pessoa como humano integral, que supera todo dualismo e que encontra seu descanso no transcendente, seu fim último, é mais do que necessário: é fundamental.

### 3.4 CIBERTEOLOGIA, UMA PROPOSTA HODIERNA

Ao nos aproximarmos do limiar desta pesquisa bibliográfica que avizinha a reflexão sobre a cibercultura e construção do humano integrado, um diálogo entra a filosofia contemporâneo do ciberespaço e a antropologia teológica cristã, cabe trazer à tona uma das propostas mais recentes da teologia católica para compreender a ação, presença e revelação do sagrado no ciberespaço e como encarnar o evangelho de Cristo neste novo ambiente digital.

Para compreender a sua urgência, vale recordar o contexto atual que vive a humanidade e prospectar o lugar da reflexão teológica. A sociedade humana está inseparavelmente conectada à

---

<sup>252</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 282-283.

<sup>253</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. *O humano integrado*, p. 294-295.

rede mundial de computadores. A internet não é mais o espaço dos privilegiados, mas permeia a realidade humana diária de tal maneira que está mudando drasticamente a forma dos seres humanos pensarem. Se a presença na rede transforma o modo como pensamos, muda também e nossa própria antropologia. A cultura digital está mudando as características genuinamente humanas, mudando também a forma de pensar e manifestar a fé. Está mudando também a teologia, haja vista que ela, a teologia, é o modo de pensar a fé, é o *intellectus fidei*<sup>254</sup>.

Principal teórico da ciberteologia católica, o padre jesuíta Antonio Spadaro lembra que a rede (internet) não é um mero instrumento de comunicação, mas um ambiente no qual a humanidade vive. As tecnologias digitais não são mais ferramentas, algo externo ao corpo e à mente; os dispositivos são portas abertas para este “novo mundo”<sup>255</sup>. Se o crescente “permanecer conectado em rede” mudou o modo de compreender o mundo e as pessoas, como assimilar o impacto desta nova realidade na Igreja e na comunhão eclesial? Qual relevância exerce sobre o modo de pensar a Revelação, a graça, a liturgia, os sacramentos, a vida em comunidade, temas tão caros para a teologia cristã?

A Ciberteologia nasce, então, nesse contexto: ela é a inteligência da fé em tempos da rede, isto é, a reflexão sobre a “pensabilidade” da fé à luz da lógica da rede<sup>256</sup>. Para Spadaro, a Ciberteologia não é, de modo algum, uma reflexão sociológica sobre a religiosidade na rede, mas “resultado da fé que libera de si mesma um impulso cognitivo num tempo em que a lógica da rede assinala o modo de pensar, conhecer, comunicar, viver”<sup>257</sup>.

Em tempo, vale recordar que a reflexão sobre a presença dos cristãos no mundo das comunicações não é algo recente, como se fosse fruto de um modismo ou imediatismo. A partir do Concílio Vaticano II a comunicação social entrou na pauta das discussões da Igreja. Do conjunto de documentos aprovados pelos padres conciliares, destacam-se o decreto *Inter Mirifica* (sobre os meios de comunicação social), como prelúdio da meditação da Igreja e o uso dos meios de comunicação para a difusão da mensagem evangélica da Revelação. Sob o pontificado de João Paulo II o tema da comunicação ganhou ainda mais destaque, especialmente com a celebração do

---

<sup>254</sup> Cf. SILVA, Aline Amaro, *Amigas e amigos no amigo*, p. 83.

<sup>255</sup> Cf. SPADARO, Antonio. *Ciberteologia*, p. 7.

<sup>256</sup> SPADARO, Antonio. *Ciberteologia*, p. 40.

<sup>257</sup> SPADARO, Antonio. *Ciberteologia*, p. 41.

Dia Mundial das Comunicações Sociais<sup>258</sup> e o envio de cartas pastorais voltadas ao tema das comunicações. Os demais papas deram sequência a este produtivo ministério, promovendo o diálogo entre a Igreja, sua missão pastoral, presente e atuante nesse novo espaço aberto, e a sociedade conectada na rede. É notável, segundo Silva, a presença da questão digital em todos os escritos do Papa Francisco, mesmo que seja um breve comentário de uma frase ou sentença, afinal o papa demonstra refletir sobre temas relevantes e concretos da realidade e da fé, e a cultura digital permeia a realidade atual<sup>259</sup>. É a prova de que a Igreja está atenta aos sinais dos tempos, abrindo as janelas para as coisas novas, como pediu o Papa João XXIII no conhecido discurso de abertura do Concílio no dia 11 de outubro de 1962<sup>260</sup>.

O ciberespaço, este ambiente desterritorializado, é muito mais do que um novo conceito de mídia de massa. Ele é um espaço antropológico, pois é um ambiente digitalmente habitado por pessoas. Conseqüentemente, é um espaço ético, pois os seres humanos que ali habitam realizam ações boas ou más. O Ciberespaço é também um ambiente sócio-político, espaço de livre opinião e manifestação, de contestação e articulação política e, por conta desta abrangência de discursos, é considerado a nova praça pública universal<sup>261</sup>. Também nesta praça acontecem manifestações de fé, do sagrado mistério, da liturgia. Pode-se concluir que, neste sentido, a internet também é um lugar sagrado, “lugar social de onde o teólogo se situa para ler a sua fé e o mundo ao seu redor à luz da fé”<sup>262</sup>.

Segundo Spadaro, uma tarefa para a Igreja de hoje, empenhada na “nova evangelização”, poderá ser a de criar espaços de conexão em que as pessoas se aproximem da fé e possam enfrentar seus questionamentos mais profundos numa atmosfera que permite construir relações mais profundas e de comunhão<sup>263</sup>. A Igreja presente na rede é chamada não só para uma “emissão” de conteúdos da fé, mas também para um testemunho, num contexto de relações amplas. Bento XVI, na mensagem para o 44º Dia mundial das Comunicações Sociais (2010), recorda:

---

<sup>258</sup> O Dia Mundial das Comunicações Sociais foi promulgado por Paulo VI durante o Concílio Vaticano II, em 1965, a partir da aprovação do Decreto *Inter Mirifica*, que trata especificamente sobre a comunicação.

<sup>259</sup> Cf. SILVA, Aline Amaro. *Amigas e amigos no amigo*, p. 79.

<sup>260</sup> Cf. JOÃO XXIII, Papa. *Discurso do Papa João XXIII na abertura solene do Concílio*.

<sup>261</sup> Cf. SILVA, Aline Amaro. *Amigas e amigos no amigo*, p. 81.

<sup>262</sup> SILVA, Aline Amaro. *Amigas e amigos no amigo*, p. 81.

<sup>263</sup> Cf. SPADARO, Antonio. *Ciberteologia*, p. 81.

uma pastoral no mundo digital, na verdade, é convocada a levar em consideração também aqueles que não creem, são inseguros e têm no coração desejos de absoluto e de verdades não caducas, já que os novos meios permitem entrar em contato com crentes de todas as religiões, com não crentes e pessoas de todas as culturas<sup>264</sup>.

Nesta perspectiva, a Ciberteologia servirá tanto para resgatar o papel da teologia e do próprio Cristo na sociedade contemporânea universal, quanto alertar para a necessidade de aperfeiçoamento e atualização não só do discurso evangélico, mas também da vivência da fé, para que se faça entender nesse ambiente totalmente novo chamado de Ciberespaço.

---

<sup>264</sup> BENTO XVI, Papa. *Mensagem para o 44º Dia Mundial das Comunicações Sociais*, 2010.

## CONCLUSÃO

A presente pesquisa partiu do fato de que a humanidade vivencia um novo tempo, uma nova realidade, mutante e atualizada diariamente. No percurso deste trabalho, em cada capítulo, foram apresentadas indicações nesse sentido. Cabe apresentar algumas impressões conclusivas, apontando para a tarefa da teologia (e do teólogo) na urgente missão de oferecer respostas (e talvez novas questões) para o ser humano imerso neste ambiente tão cheio de perguntas. Para tanto, vale recordar quatro pontos que marcaram o percurso desta investigação e como estes temas influenciaram no resultado final da pesquisa:

1. Os autores pesquisados estão vivos e em plena atividade intelectual. Não deveria, mas o fato dos autores pesquisados ainda estarem na ativa, produzindo e atualizando seus trabalhos, passa a ser um dos elementos embaraçadores. Numa exótica comparação com o espaço fabril, quando uma oficina está fechada, sua linha de produção está parada, e sua linha de produtos fica disponível para a pesquisa e é “animada” por comentadores, especialistas e colecionadores. No entanto, enquanto a oficina está aberta, encontra-se em plena expansão, atualizando seus produtos, na tentativa de responder às demandas atuais, sempre disponível a apresentar novos produtos. Assim, com os produtores de conteúdo, essa máxima se aplica. Quando um autor já não se encontra mais na ativa, sua obra está concluída. Caberá aos estudiosos e idealistas dar continuidade a seu legado intelectual. São opiniões, apreciações e análises. Porém, a obra original continua inalterada. Por outro lado, autores vivos continuam produzindo conteúdo, atualizando suas obras, promovendo novos intentos, modernizando seus discursos. Em tempos de hipermídia, a cada dia surgem novos vídeos em plataforma de streaming, novas postagens em redes, novas palestras em simpósios, colóquios, comentários analíticos e entrevistas em canais multimídia. Neste processo constante de atualização, a possibilidade de se produzir um comentário incompleto ou desatualizado é um risco.

2. Um segundo problema encontrado na pesquisa realizada foi a vasta bibliografia disponível, fruto da produção individual de cada autor examinado, além dos muitíssimos materiais relacionados a eles. Por isso, delimitou-se o conteúdo e a linha de pesquisa, pois há disponível um vastíssimo sumário de trabalhos acadêmicos que analisam, avaliam ou aproximam as teses de Pierre Lévy e Alfonso García Rubio. A lista de materiais disponíveis não para de crescer, sendo um desafio para os futuros pesquisadores trabalhar com essas múltiplas informações.

3. A pesquisa aqui apresentada está marcada pelo período sombrio da pandemia. O que foi primariamente organizado para ser uma imersão acadêmica de forma presencial, por conta da impensada situação, transformou-se numa experiência remota emergencial. No intervalo de semanas, as aulas presenciais foram substituídas pelas sincrônicas, as visitas à biblioteca foram substituídas pelo suporte remoto e as trocas comuns de informações interdisciplinares saíram dos corredores e auditórios e foram parar nas redes. Na impossibilidade da visita presencial à biblioteca da universidade, o modo mais objetivo foi a aquisição de obras impressas – pelo menos aquelas disponíveis no mercado virtual – e o download de artigos, dissertações e teses disponíveis nos repositórios das universidades. Como a pesquisa se propunha analisar a influência da cibercultura na vida das pessoas e entender os desdobramentos desta permanência na ambiência virtual, a situação hodierna foi laboratório da presente análise.

4. Um dos primeiros frutos adquiridos com a presente pesquisa foi a atualização semântica, ou seja, dos significados de termos e notas presentes no diálogo entre a teologia e a sociedade hiperconectada. Foi necessário sair do senso comum e migrar para um ambiente conceitual mais amplo. Um bom exemplo disso era a má interpretação que se tinha, antes da pandemia, da palavra “virtual”: o virtual se tornou real. Contudo, para grande parte da população, virtual e imaginário ainda são sinônimos, inclusive para o banco de dados do software utilizado na redação desta pesquisa. No entanto, como lembra Lévy, *virtual* tem a ver com *potencial*, aquilo que não está em ato, que *representa* o real; não aquilo que não existe, que é ilusório ou irreal.

Por fim, mas não fechando a questão, vem a resposta à pergunta apresentada na introdução deste trabalho: neste mundo *hiperconectado*, marcado pela fluidez e velocidade, haverá lugar para um humano integral? A resposta é tanto afirmativa, quanto imperativa: o mundo hiperconectado *é o lugar* do humano integrado. O ciberespaço não é um *não-lugar*, um espaço simulado onde tudo é permitido e onde as ordens morais e éticas estão desativadas. O ciberespaço é o novo lugar de permanência das pessoas, a ambiência contemporânea. Os ritos, costumes e práticas experimentadas no ciberespaço são geradores de um novo modelo cultural, mais fluido e revolucionário. A humanidade participa deste novo modelo, interage, movimenta-se, absorve esta nova cultura. Redes de computadores surgem com estrutura física de um novo universo informacional da virtualidade que não desagrega homem/mulher, apenas favorece seu crescimento e permite a atualização dos conhecimentos. Real e virtual são ambiências complementares, não concorrentes ou contrapostas. Habita-se, hoje, estes dois universos, inteiros e integralmente.

A realidade hodierna exige da teologia uma resposta mais adequada aos questionamentos levantados por aqueles que, imersos numa nova esfera, desejam encontrar-se com o divino, fazendo variadas experiências religiosas dentro deste novo espaço, agora virtual. Cabe à teologia encontrar ferramentas para interpretar a lógica da fluidez promovida pela virtualidade da vida e manter viva a missão da disciplina teológica: dar a razão das questões da fé. O teólogo precisa entender-se como um agricultor, imagem bastante utilizada por Jesus em seus discursos catequéticos. A internet parece ser um grande e vistoso campo, que a cada dia cresce mais e apresenta maior variedade de terrenos a cultivar. Porém, a extraordinária quantidade de frutos não garante qualidade. O teólogo, como o Logos que não é seu, mas de Deus, fará as “podas” necessárias para garantir bons frutos. Agindo assim, poderá haver uma grande colheita, com frutos doces e em quantidade satisfatória.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Bruno da Silveira. Política, púlpito e poder: a relação entre as dimensões cültica e sociopolítica da fé nas Assembleias de Deus no Brasil. 2019. 228 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: rio de Janeiro, 2019.
- APARICI, Roberto (Org). *Conectados no Ciberespaço*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- ARRABAL, Alejandro; ENGELMANN, Wilson; MELO, Milena Petters. *Liberdade e anonimato no contexto da cibercultura*, Revista de Direitos e Garantias Fundamentais (Faculdade de Direito de Vitória – FDV), v.18, n.2, p. 55-75, 2018.
- BAUMAM, Zigmunt. *44 cartas do mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- BAUMAM, Zigmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- BENTO XVI, Papa. *Mensagem para o 44º Dia Mundial das Comunicações Sociais: O sacerdote e a pastoral no mundo digital os novos media ao serviço da Palavra*. Disponível em <[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20100124\\_44th-world-communications-day.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20100124_44th-world-communications-day.html)>. Acesso em: 23 de Mai. de 2022.
- BENTO XVI, Papa. *Luz do mundo: o Papa, a Igreja e os sinais dos tempos: uma conversa com Peter Seewald*. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2004.
- BORELLI, Viviane (Org). *Mídia e religião: entre o mundo da fé e o do fiel*. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.
- BRITTO, Rovilson Robbi. *Cibercultura: sob o olhar dos estudos culturais*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da comunicação*. 2. ed. São Paulo: Paz&Terra, 2016.
- CASTELLS, Manuel. *A galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 1999.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituições, decretos e declarações*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DUQUE, João Manuel. *Para o diálogo com a pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 2016.
- FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium: a alegria do Evangelho* – sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- FRANCISCO, Papa. *Mensagem para o 53º Dia Mundial das Comunicações Sociais: Das comunidades de redes sociais à comunidade humana*. Disponível em: <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)>. Acesso

em: 23 de Mai. de 2022.

GHIRLANDA, Gianfranco. *O Direito na Igreja: mistério de comunhão: compêndio de direito eclesial*. Aparecida: Santuário, 2003.

IL MONDO INFORMATICO. *Come la tecnologia ha cambiato la nostra vita*. Disponível em: <<https://ilmondoinformatico.com/come-la-tecnologia-ha-cambiato-la-nostra-vita/>>. Acesso em: 10 de Jun. de 2022.

JOÃO XXIII, Papa. *Discurso do Papa João XXIII na abertura solene do Concílio*. Disponível em: <<https://presbiteros.org.br/discorso-do-papa-joao-xxiii-na-abertura-solene-do-concilio/>>. Acesso em: 10 de Jun. de 2022.

LADARIA, Luis F. *Introdução a antropologia teológica*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2016.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LEE, Kai Fu. *Inteligência artificial: como os robôs estão mudando o mundo, a forma como amamos, nos relacionamos, trabalhamos e vivemos*. Rio de Janeiro: Globo, 2019.

LEMOS, André. *Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. Porto Alegre: Sulina, 2010.

LÉVY, Pierre. *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. 10. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. São Paulo: 34, 2010.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. 3. ed. São Paulo: 34, 2010.

LÉVY, Pierre. *O que é o virtual*. 2. ed. São Paulo: 34, 2011.

LOPES, Luis Roberto Guerreiro. *Ciberespaço, cibercultura e a utilização da Web 2.0 na aprendizagem colaborativa através da ferramenta Google Docs*. 2010. 152 f. Dissertação (Mestrado em Mídias Digitais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

MORAES, Abimar Oliveira de. *Uma “nova” antropologia na era da Comunicação Social*. Uma Revista Communio, Rio de Janeiro, vol. 22, p. 385-401, 2004.

MORAN, José Manoel. *Desafios na comunicação pessoal: gerenciamento integrado da comunicação pessoal, social e tecnológica*. 3. ed. rev e atual. São Paulo: Paulinas, 2007.

NUNES, Daniel Salgado Galvão. *Cibercultura e ciberespaço: as relações sociais nos jogos online como extensão do homem social e político*. 2016. 82 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2016.

PUNTEL, Joana T. *Igreja e Sociedade: método de trabalho da comunicação*. São Paulo: Paulinas, 2015. (Coleção pastoral da comunicação teoria e prática. Série comunicação e cultura).

RATZINGER, Josef. *Jesus de Nazaré*. Trad. Bruno Bastos Lins/ José Jacinto Ferreira de Farias. Dois Irmãos/RS: MBB, 2021.

- RUBIO, Alfonso García. *Antropologia teológica*. Salvação cristã: salvos de quê e para quê? Petrópolis: Vozes, 2019.
- RUBIO, Alfonso García (Org.). *Humano integrado: abordagens de antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- RUBIO, Alfonso García. O novo paradigma civilizatório e o conceito cristão de pessoa. *REB*, Petrópolis, v. 56, n. 222, p. 275-307, Jun. 1996.
- RUBIO, Alfonso García. O ser humano à luz da fé cristã e a racionalidade moderna. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 22, n. 56, p. 31-53, Jan./Abr. 1990.
- RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001.
- RÜDIGER, Francisco. *As teorias da cibercultura: perspectivas, questões e autores*. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- SANTANA, Ana Lucia. *Pierre Lévy*. Disponível em: <<https://www.infoescola.com/biografias/pierre-levy/>>. Acesso em: 09 de Jun. de 2022.
- SCHNEIDER, Theodor (Org.). *Manual de Dogmática: volume 1*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SILVA, Aline Amaro. *Amigas e amigos no amigo: uma cristologia comunicativa da amizade em tempos digitais e de pandemia*. 2021. 442 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Porto Alegre, 2021.
- SILVEIRA, Guaraci Carlos da. *O pensamento de Pierre Lévy: comunicação e tecnologia*. Curitiba: Appris, 2019.
- SOUZA, Andréia Durval Gripp. *Infopastoral: diálogo entre fé e cultura digital: Uma análise a partir de documentos do Magistério de Igreja*. Tese. 2021. 220 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.
- SOUZA, Carlos Henrique M.; COSTA, Marco Aurélio B. Abordagens antropológicas do ciberespaço e da cibercultura. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/164913370240515589548494073408862492935.pdf>>. Acesso em: 09 de Jun. de 2022.
- SPADARO, Antônio. *Ciberteologia: pensar o cristianismo em tempos de rede*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- VIEIRA, Jonathan Bahia. *Corporeidade em Alfonso García Rubio e Adolphe Gesché*. 2016. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Departamento de Teologia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- WIKIPÉDIA. *Jogo eletrônico de simulação*. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Jogo\\_eletr%C3%B4nico\\_de\\_simula%C3%A7%C3%A3o](https://pt.wikipedia.org/wiki/Jogo_eletr%C3%B4nico_de_simula%C3%A7%C3%A3o)>. Acesso em: 10 de Jun. de 2022.
- WIKIPÉDIA. *Pierre Lévy*. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Pierre\\_L%C3%89vy](https://pt.wikipedia.org/wiki/Pierre_L%C3%89vy)>. Acesso em: 10 de Jun. de 2022.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)