

TRANSUMANISMO COMO RELIGIÃO? UMA ABORDAGEM CRÍTICA¹

Murilo Mariano Vilaça (FIOCRUZ)^{2,3}
contatoacademico@hotmail.com

Luiz Bernardo Leite Araujo (UERJ)^{4,5}
lbaraujo@uerj.br

Resumo: neste artigo, examinamos a ideia de que o transumanismo é uma religião. Para isso, partimos de uma definição prototípica do transumanismo, que orientará nossa abordagem. Na sequência, apresentamos a ideia de transumanismo como um tipo de religião. Além de destacar as semelhanças entre transumanismo e religião apontadas pelos defensores de tal *possibilidade de associação/identificação*, apresentamos algumas das suas alegações fundamentais, concluindo a seção com uma lista de diferenças entre transumanismo e religião (mais especificamente, a cristã). Em seguida, tendo em mente semelhanças e diferenças, analisamos as alegações apresentadas na seção anterior, o que nos leva à contestação da plausibilidade daquela ideia. Concluimos o artigo com uma breve reconstrução da teoria habermasiana da religião, a fim de fundamentar a manutenção da separação entre as esferas da ciência (saber) e da religião (fé), o que seria fundamental para salvaguardar o horizonte epistêmico e normativo das sociedades pós-metafísicas, democráticas e pluralistas.

Palavras-chave: Transumanismo; Religião; Habermas; Secularismo.

1. INTRODUÇÃO

O transumanismo é um movimento, linha de pensa-

¹ Recebido: 15-01-2021/ Aceito: 27-09-2021/ Publicado on-line: 18-11-2021.

² É pesquisador da FAPERJ (Jovem Cientista do Nosso Estado) e pesquisador associado na Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9720-5552>.

⁴ É professor Titular da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

⁵ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4195-1334>.

mento, uma classe de filosofias e/ou um campo de estudos associado à defesa do biomelhoramento humano. Prototipicamente, os pensadores transumanistas compartilham um entendimento composto por algumas ideias fundamentais: o humano é um ser biológico; seu estágio evolutivo atual não é o final; sua estrutura biológica mutável está à disposição de intervenções tecnocientíficas que permitem a auto-transformação; tais intervenções não estão restritas ao campo da terapia (eugenia negativa); a biotecnociência é um meio legítimo e eficiente de promover mudanças tidas como promotoras de melhoramento (eugenia positiva), abrindo-se, assim, ao humano a possibilidade de participação ativa no processo evolutivo; tal possibilidade pode alterar a condição humana tão profundamente, que poderemos dar lugar a novas formas de vida, a transumana e pós-humana (VILAÇA; DIAS, 2014). Atraindo muito interesse e gerando várias controvérsias, o transumanismo é defendido e criticado, em suma, pelo mesmo motivo, a saber, seu racionalismo tecnocientífico, sua aposta na aplicação da ciência e da técnica para mudar e melhorar a condição humana, implicando inflexões radicais nela.

Diferenças internas à parte, os fundamentos transumanistas são integralmente racionais, seculares e científicos, o que não implica um ateísmo. O transumanismo defende a diversidade, inclusive de crenças, mas como valor derivado, e não como valor central (BOSTROM, 2005b). Ou seja, uma religião pode, no contexto de sociedades liberais, democráticas e pluralistas, geralmente endossadas pelos transumanistas, legitimamente orientar seus seguidores num sentido anticientífico ou antimelhoramento, de modo que eles teriam o direito de não utilizar algumas ou todas as bio-

técnicas produzidas e disponibilizadas pelo avanço biotecnocientífico, cujos usos sejam incompatíveis com suas crenças fundamentais. Mas, de modo algum, inclusive em nome do pluralismo, as crenças dessa corrente religiosa legítima poderiam ser usadas como fundamento para a proibição do desenvolvimento de biotécnicas com potencial de utilização melhoradora. Ou seja, há a possibilidade de coexistência entre o transumanismo e as religiões, no plural.

No sentido oposto ao transumanismo, há uma corrente chamada de bioconservadorismo. Em síntese, os pensadores bioconservadores compartilham o entendimento de que a ciência e a técnica não devem modificar o que denominam de *natureza humana*, conceito central do bioconservadorismo. Em favor da proteção da natureza humana e da sua indisponibilidade à manipulação tecnocientífica, os bioconservadores posicionam-se contra a transposição dos usos terapêuticos da biotecnociência para o campo melhorador. Segundo eles, disso depende a manutenção da dignidade, da liberdade, da igualdade e da autonomia humanas (DIAS; VILAÇA, 2010).

Embora seus representantes não devam ser enquadrados em bloco, cabe ressaltar um viés religioso presente na argumentação de alguns dos mais severos críticos do biome-lhoramento e, sobretudo, do transumanismo. Em um texto publicado originalmente em 2004, Francis Fukuyama, por exemplo, categoriza o transumanismo como *a ideia mais perigosa do mundo* (FUKUYAMA, 2019). Para ele, o transumanismo seria uma espécie de culto estranho, uma ficção científica que não deve ser levada a sério, com uma aparente razoabilidade, o que o torna ainda mais perigoso. Num

livro dedicado ao tema, Fukuyama (2003) recorre ao conhecido autor cristão C. S. Lewis para embasar sua tese de que mexer na *natureza/essência humana* (o que chama de *Fator X*, um fundamento indeterminado) produziria efeitos catastróficos para a humanidade.

Leon Kass, ex-presidente (entre 2001 e 2005) do *The President's Council on Bioethics* norte-americano, por sua vez, também endossando a perspectiva biocatastrofista de C. S. Lewis de que mudanças na natureza humana causarão desastres inéditos e irreversíveis, sublinha os potenciais riscos individuais e societários de uma biotecnologia que ultrapassasse os limites da terapia (KASS, 2003). Uma de suas teses é que toda iniciativa de mudança da natureza humana, ainda que para tentar melhorá-la, possui certo grau de arrogância e fere a sensibilidade religiosa. Kass (2003) teme, como é comum na corrente bioconservadora, estarmos *brincando de Deus*. Aliás, no mesmo livro, ele cita dogmas cristãos e passagens bíblicas, dizendo o que e como deveríamos aprender com eles, com destaque para a ideia de que devemos respeitar um ser criado à imagem de Deus (KASS, 2003).

Nos comentários acima, notamos explícitos tons religiosos, terrificantes e, logo, amedrontadores naquilo que Cole-Turner (2018) denomina de *vozes bioconservadoras antitecnologia* que formam *uma visão tecnopessimista de mundo*. Com a seleção de alguns importantes representantes da ala mais contundente e rigidamente crítica ao biomelhoramento humano e ao transumanismo, ilustramos duas características do debate bioético: a presença frequente de menções a elementos da religião (destacadamente, a cristã) e a existência de uma corrente conservadora bioética religiosa que,

cumpre destacar, é muitíssimo ativa, ideologicamente bastante influente, especialmente no que diz respeito ao campo das decisões político-legislativo-jurídicas.

A evidenciada relação entre bioconservadorismo e religião, com esta servindo de base para aquele, revela o que tradicionalmente vinha se delineando no debate, a saber, uma *relação de oposição* entre religião e transumanismo, o que não seria exatamente um problema, considerando os desacordos razoáveis característicos das sociedades pluralistas. Agora, no entanto, há outra forma de usar a religião contra o transumanismo, a saber: por *associação ou identificação*. Quer dizer, em vez de defender que o transumanismo seria problemático porque se oporia a valores e sensibilidades fundadas nas religiões, ele seria problemático justamente por ser uma forma de religião.

Tendo como pano de fundo um cenário histórico conflituoso entre formas concorrentes de explicação do mundo (ciência e religião), e em meio às tendências negacionistas e pseudocientíficas contemporâneas, excogitamos a hipótese de que a ideia de que o transumanismo é uma religião pode descaracterizá-lo.

Ao imputar ao transumanismo traços de um sistema formado por crenças, práticas e ritos, por vezes, incluindo textos, instituições e autoridades tidos como sagrados, cuja base é a suposição da existência de seres ou forças sobrenaturais, por-se-ia em xeque a ideia de que o transumanismo é uma perspectiva secular, baseada em investigações empíricas e na produção de evidências científicas confiáveis e seguras sobre intervenções tecnocientíficas que poderiam ser colocadas a serviço dos humanos, tanto para a sua biotransfor-

mação quanto para o seu biomelhoramento.

Dito de outro modo, ao associar o transumanismo à religião, haveria um desfazimento de distinções fundamentais – por exemplo, entre fé e saber, religião e ciência, e tudo que está na base ou deriva delas – o que comprometeria a validade da perspectiva transumanista. Ou bem o transumanismo seria uma espécie de *religião falsa* (uma vez que se apropriaria indevidamente de elementos religiosos, usurpando suas funções), ou bem uma *falsa perspectiva secular* (já que deturparia a função do conhecimento científico e da aplicação técnica, não sendo suficientemente pautado pela objetividade científica e por valores sem conotação religiosa⁶). Assim, por um lado, o transumanismo não seria suficientemente religioso; por outro, não seria suficientemente secularista. Nesse sentido, buscar equiparar o transumanismo à religião pode resultar numa desacreditação da sua perspectiva.

O cerne da nossa análise não é contestar a possibilidade de coexistência ou de compatibilidade entre o transumanismo e algumas religiões. Nosso ponto é avaliar se a representação do transumanismo como uma religião é pertinente ou se operaria uma descaracterização do transumanismo como uma perspectiva de que os humanos podem alterar/melhorar vários aspectos significativos da sua existência por meio da aplicação da ciência e da técnica a si mesmos, ou seja, por meio do progresso tecnocientífico – sem qualquer recurso a entidades, elementos ou planos metafísicos ou transcendentais, como canonicamente está previsto nas

⁶ Segundo Smith (2012), por exemplo, para alguns ateus, o transumanismo seria uma religião.

religiões –, entendimento que lhe confere caracteres seculares.

Nosso objetivo não é defender o transumanismo em detrimento das religiões. O que nos ocupa são os riscos do apagamento das diferenças significativas entre perspectivas com pontos de partida, meios e fins adotados, concepções de realidade e visões de futuro tão díspares. Nesse sentido, reputamos como fundamental apresentar dissimilaridades e destacar separações que, no nosso entendimento, devem ser preservadas, tendo em vista a manutenção do horizonte secular (ou pós-secular, como veremos) em que nos inscrevemos. Para tanto, iniciamos com uma abordagem das características prototípicas do transumanismo contemporâneo, destacando sua clara filiação científica, seu caráter não religioso.

2. TRANSMANISMO: CARACTERÍSTICAS PROTOTÍPICAS

Nossa abordagem do transumanismo será propositalmente genérica, a fim de destacar seus traços gerais, sobre os quais haja um largo consenso, delineando sua face prototípica. Pontos importantes, mas sobre os quais haja controvérsias, serão intencionalmente deixados de fora nesta seção. Assim, aqui, não serão contemplados alguns aspectos relevantes, como a história do pensamento transumanista (BOSTROM, 2005a; VITA-MORE, 2019), a diversidade de vertentes e suas especificidades (BOSTROM, 2005b; ANTONIO, 2017), bem como os dissensos acerca da variedade de tipos/modalidades, meios e objetivos de melhoramento humano (AGAR, 2014; VILAÇA, 2014).

Selecionamos, então, textos que representam (ou repre-

sentaram em algum momento) consensos, por serem produções coautorais (BOSTROM, 2003; BAILY *et al.*, 2009), bem como textos, por assim dizer, canônicos do transumanismo, de autoria de um de seus expoentes – Nick Bostrom –, os quais são tidos como referências consagradas sobre o tema (BOSTROM, 2005a; 2005b). Com base neles, apresentamos alguns níveis da definição básica do transumanismo, a lista de afirmações transumanistas fundamentais e a tabela de valores que o orientam.

Segundo Bostrom (2003), o transumanismo é uma “[...] forma de pensar sobre o futuro que se baseia na premissa de que a forma atual da espécie humana não representa o fim do nosso desenvolvimento, mas uma fase inicial” (p. 4). É um *movimento intelectual e cultural* que afirma ser possível e desejável melhorar a condição humana por meio de tecnologias amplamente disponíveis. No horizonte transumanista estão, por exemplo, a eliminação do envelhecimento e dos sofrimentos desnecessários, a erradicação das doenças, a extensão radical da saúde humana, o melhoramento de capacidades intelectuais, físicas e psicológicas, bem como, num extremo, a colonização espacial e a criação de máquinas superinteligentes/inteligência artificial (BOSTROM, 2005b).

É, também, um *campo de estudos* caracterizado por uma abordagem interdisciplinar, por meio da qual são abordadas as ramificações, promessas e os perigos relativos às tecnologias que permitirão superar limitações humanas fundamentais, incluindo as questões éticas, sociais e estratégicas envolvidas (BOSTROM, 2003; 2005b). Desta forma, os transumanistas não adotariam um otimismo tecnológico

ingênuo ou acrítico, na medida em que reconhecem e se preocupam seriamente com os enormes danos que o desenvolvimento tecnológico descontrolado poderia causar (BOSTROM, 2005b).

O transumanismo seria uma extensão do humanismo, mas também uma ultrapassagem dele. Os transumanistas consideram que os humanos importam (têm valor normativo), mas que isso não significa que não possam ser melhorados, considerando a promoção do pensamento racional, da liberdade, da tolerância, da democracia e da preocupação com nossos semelhantes (BOSTROM, 2003). Enfatizar a importância dos humanos seria compatível com a promoção dos potenciais melhoradores. O horizonte humanista, que é compatível com o uso de meios racionais para mudar o mundo externo e melhorar a condição humana em geral (*melhoramento humano genérico/tradicional*), seria ampliado pela perspectiva transumanista, na medida em que o uso de meios racionais/tecnológicos de transformação do mundo seria estendido à radical alteração do organismo humano (*biomelhoramento humano* ou *melhoramento biomédico*). Tal biotransformação radical pode, inclusive, remodelar o humano, dando origem a formas de vida *além-do-humano*, a saber, a transumana ou pós-humana (BOSTROM, 2005b).

A fim de tornar mais clara a proposta do transumanismo, citamos a última versão da *declaração transumanista* (BAILY *et al.*, 2009, s/p.):

1. A humanidade será profundamente afetada pela ciência e tecnologia no futuro. Visualizamos a possibilidade de ampliar o potencial humano, superando o envelhecimento, deficiências cognitivas, sofrimento involuntário e nosso confinamento no

planeta Terra.

2. Acreditamos que o potencial da humanidade ainda não foi realizado. Existem cenários possíveis que levam a condições humanas melhoradas maravilhosas e extremamente valiosas.
3. Reconhecemos que a humanidade enfrenta sérios riscos, especialmente com o uso indevido de novas tecnologias. Existem possíveis cenários realistas que levam à perda da maior parte, ou mesmo de tudo, o que valorizamos. Alguns desses cenários são drásticos, outros são sutis. Embora todo progresso seja mudança, nem toda mudança é progresso.
4. O esforço de pesquisa deve ser investido na compreensão dessas perspectivas. Precisamos deliberar cuidadosamente sobre a melhor forma de reduzir os riscos e agilizar as aplicações benéficas. Também precisamos de fóruns nos quais as pessoas possam discutir de forma construtiva o que deve ser feito e de uma ordem social em que decisões responsáveis possam ser implementadas.
5. A redução dos riscos existenciais, o desenvolvimento de meios para a preservação da vida e da saúde, o alívio do sofrimento grave, a melhoria da precaução e sabedoria humanas devem ser perseguidos como prioridades urgentes e fortemente financiados.
6. A formulação de políticas deve ser orientada por uma visão moral responsável e inclusiva, levando a sério as oportunidades e os riscos, respeitando a autonomia e os direitos individuais, mostrando solidariedade e preocupação com os interesses e a dignidade de todas as pessoas ao redor do globo. Devemos também considerar nossas responsabilidades morais para com as gerações que existirão no futuro.
7. Defendemos o bem-estar de todas as sciências, incluindo humanos, animais não humanos e quaisquer intelectos artificiais futuros, formas de vida modificadas ou outras inteligências às quais o avanço tecnológico e científico possa dar origem.
8. Somos a favor de permitir aos indivíduos uma ampla escolha pessoal sobre como eles capacitam suas vidas. Isso inclui o uso de técnicas que podem ser desenvolvidas para auxiliar a memória, a concentração e a energia mental; terapias de extensão de vida; tecnologias de escolha reprodutiva; procedimentos criogênicos; e muitas outras modificações humanas possíveis e tecnologias de melhoramento.

Por fim, destacamos os valores que orientariam o transumanismo, mencionando a *tabela de valores transumanistas* (BOSTROM, 2005b, p. 13):

- Valor central: ter a oportunidade de explorar os domínios transumano e pós-humano.
- Condições básicas: segurança global, progresso tecnológico e amplo acesso.
- Valores derivados: defesa da ideia de que a natureza humana pode ser modificada (rejeição da arrogância; hubris rejected); garantia da escolha individual acerca do uso de tecnologias de melhoramento (liberdade morfológica); compromisso com a paz, cooperação internacional e o pacto de não-proliferação de armas de destruição em massa; investimento no melhoramento da compreensão, incentivando o debate público, o pensamento crítico, a ‘mente aberta’, pesquisas científicas e a franca discussão sobre o futuro; ampliação da inteligência individual, coletiva e artificial; adoção do falibilismo filosófico, reexaminando constantemente os pressupostos, na medida em que avançamos; adoção do pragmatismo, engenhosidade, empreendedorismo e cientificidade; defesa da diversidade (espécies, raças, crenças religiosas, estilos de vida, etc.); cuidado do bem-estar de toda forma de vida senciente; compromisso de salvar e prologar vidas.

Reafirmando o caráter sintético da seção e esperando ter apresentado as características prototípicas do transumanismo, passamos à seção em que abordamos a ideia de que ele seria uma forma de religião.

3. TRANSMANISMO COMO RELIGIÃO

Iniciamos esta seção recuperando três pontos sobre a relação entre religião e transumanismo mencionados nas seções anteriores. Chamá-los-emos de *possibilidades*: a de *contraposição* (como no caso dos bioconservadores religiosos,

cujas severas críticas ao biomelhoramento humano estão religiosamente baseadas em princípios, fundamentos, valores e dogmas concernentes à fé cristã); a de *compatibilidade* (ilustrada pela defesa transumanista da tolerância religiosa); e a de *associação ou identificação* (representada pela ideia de que o transumanismo seria uma religião), o que, malgrado os transumanistas frequentemente demarcarem suas diferenças em relação à religião⁷ (MORE, 1990; BOSTROM, 2003), tem sido postulado por alguns autores.

Nesta seção, abordamos a possibilidade de associação/identificação. Para tanto, selecionamos algumas das mais relevantes publicações sobre o assunto e focalizamos alguns dos principais autores, destacando os pontos mais recorrentes na retórica de quem a defende.

A ideia de que o transumanismo é uma religião está, em regra, amparada na alegação de que a adoção do princípio da transcendência conferiria a ele traços soteriológicos e escatológicos. O transumanismo seria uma perspectiva que, por meio da transcendência tecnocientífica da condição humana, versaria sobre questões afetas à salvação humana e ao fim do mundo/conclusão dos tempos/juízo final/destino final da humanidade. Ou seja, os humanos, em busca da transcendência, transitariam da esperança biome-lhoradora salvífica aos efeitos escatológicos pós-humanistas.

Dito de modo mais desenvolvido, a ideia acima articula três aspectos afetos ao transumanismo: (1) o desejo de

⁷ Aqui, deixamos apenas apontado que, prototipicamente, o transumanismo não se reconhece como uma forma de religião, não se alia a uma em específico, tampouco se apresenta como um meio para a promoção de qualquer uma delas. Considerando alguns dos elementos centrais do transumanismo e da religião (mais especificamente, a cristã), em regra, pode-se dizer que eles contrapõem-se em vários sentidos fundamentais. Esse ponto será desenvolvido numa seção à frente.

transcendência, que decorre da insatisfação com a condição humana, motivando a busca da alteração e, no limite, superação de suas características (entendidas como limites); (2) a esperança da ‘salvação’ por meio do processo de biomelhoramento humano, na medida em que bioajustes/biomudanças nos ‘libertarian’ das ameaças inerentes à vulnerável condição humana; e (3) as possibilidades vitais e os riscos potencialmente catastróficos/irreversíveis decorrentes das mudanças radicais que gerariam o estágio/cenário (escatológico/apocalíptico) pós-humano. Assim, o transumanismo possuiria uma concepção de mundo e de humanidade, bem como uma visão de futuro, o que o coloca ao lado de perspectivas filosóficas e religiosas que também refletem sobre esses temas.

Abaixo, por meio de uma abordagem expositivo-sintética dos argumentos, apresentaremos como essa ideia aparece na literatura. Visando à maior precisão, seremos fiéis a como as alegações são feitas/redigidas, abstendo-nos, nesta seção, do uso de interpretações, inferências ou análises críticas, o que faremos na próxima seção. Comentários pontuais virão como nota de rodapé.

Segundo a abordagem de Waters (2011), embora o transumanismo não seja uma religião no sentido formal, ele representa uma resposta religiosa moderna tardia à questão da finitude humana. Ao tratar de uma preocupação tipicamente religiosa e prover uma resposta salvífico-especulativa à ansiedade humana diante da morte, o transumanismo teria semelhanças com o cristianismo, particularmente no que diz respeito à soteriologia e escatologia, de modo que a cosmovisão pós-humanista pode ser comparável à cristã. Ambos – transumanismo e cristianismo – concordariam

que os humanos precisam ser libertos da sua situação atual, discordando quanto ao meio utilizado para isso. Para aquele, seria a tecnologia de transformação da condição humana. Para este, as expectativas estariam depositadas em Cristo. Outro ponto de convergência seria o entendimento de que a morte é o inimigo final. Todavia, novamente, eles divergem acerca do modo de vencê-la. Para transumanistas, a morte será vencida pelas biotecnologias de extensão da longevidade e, finalmente, pela imortalidade virtual proveniente de interfaces humano-máquina. Para cristãos, a morte será vencida pela ressurreição em Cristo. Assim, destaca o autor, inobstante as semelhanças, uma *genealogia intelectual do transumanismo* revela que suas crenças e convicções têm fontes que cristãos podem considerar como heréticas (WATERS, 2011).

Robert Geraci, um dos mais entusiasmados defensores da ideia de que o transumanismo é uma religião, afirma que, enquanto “[...] a crença de que a ciência e a tecnologia podem nos permitir transcender as limitações da vida humana” (GERACI, 2011, p. 142), ele é um sistema religioso que tem sido difundido na vida moderna, sendo caracterizado por projetar cenários virtuais ou fantasiosos (GERACI, 2012). Partindo, inicialmente, da concepção de religião de Chidester, segundo a qual ela é “uma negociação do que significa ser humano em relação ao sobre-humano (*Superhuman*) e ao sub-humano (*Subhuman*) (CHIDESTER *apud* GERACI, 2011, p. 142), Geraci afirma que *pode descrever*⁸ o transumanismo como uma visão de mundo religio-

⁸ O uso do termo *descrever* merece destaque, uma vez que sugere que o autor está apenas relatando, narrando, apresentando, enumerando, etc. características objetivamente. O texto, ao invés, Cont.

sa.

Em seguida, ele adota uma definição de religião com mais elementos, com destaque para um importante acréscimo: “[...] religião é qualquer visão de mundo em que a consciência ou consideração de *forças sobrenaturais* afeta as crenças, discursos, práticas, instituições ou simbolismo, que é usada para nos ajudar a entender o que significa ser humano” (GERACI, 2011, p. 142; grifo nosso). Com base nesta definição, Geraci endossa a ideia de Chidester de que toda instituição, prática, etc. secular que exerça as funções tradicionalmente realizadas por grupos religiosos (*Doing Religious Work*) são *falsificações autênticas* (*Authentic Fakes*). Segundo ele, o transumanismo atuaria por meio de duas falsificações autênticas, a saber, a ficção científica e a ciência popular (GERACI, 2011). Nos termos do autor, estas são instrumentos do *evangelismo transumanista*, por meio das quais o transumanismo propaga suas crenças, suposições e desejos. Mantendo os objetivos básicos de outros grupos religiosos, embora use técnicas distintas, os transumanistas permaneceriam fiéis às suas crenças, mesmo diante da ausência de evidências empíricas, à semelhança do que ocorre com outras religiões, o que seria um elemento da sua religiosidade (GERACI, 2011).

Outro aspecto destacado por ele é a atribuição à autoridade científica de poderes para promover três elementos que caracterizam o apocaliticismo judaico-cristão: alienação dentro do mundo, desejo pelo estabelecimento de um novo mundo celestial e a transformação/purificação dos seres

tem um claro teor argumentativo, pois ele *defende* um entendimento (e não descreve um fato).

humanos. Para ele, a fusão entre o pensamento religioso apocalíptico e a pesquisa científica, com vistas à criação da Inteligência Artificial, aponta para uma nova versão da tradição apocalíptica, a saber, o Apocalipse AI (AI - *Artificial Intelligence*) (GERACI, 2008). Em razão do modo como é representada pela ficção científica, pode-se dizer, até mesmo, que a AI congregaria o medo e a fascinação, a alteridade ameaçadora e promessa salvífica (GERACI, 2007). Enfim, Geraci (2011) afirma que, embora a maioria dos transumanistas rejeite o rótulo de religião, alguns o admitem, concluindo que o transumanismo é, de fato, uma religião.

Hava Tirosh-Samuelson (2012), outra destacada defensora da possibilidade da associação/identificação, define o transumanismo como uma fé secularista, apontando que sua dimensão religiosa seria expressa pela atribuição de um sentido religioso à tecnologia e pela secularização de temas, preocupações e objetivos tradicionalmente religiosos. Para a autora, o significado cultural do transumanismo é mais bem compreendido no contexto dos estudos que articulam ciência e religião (*Science-Religion Studies*) (TIROSH-SAMUELSON, 2012). Ela defende que “[...] é importante reconhecer as dimensões utópica, apocalíptica e escatológica do discurso trans/pós-humanista” (TIROSH-SAMUELSON, 2015, p. 163), semelhanças que, segundo ela (TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 25), levaram a que,

na primeira década do século XXI, as religiões estabelecidas [...começassem] a se envolver mais seriamente com o transumanismo, à medida que os estudiosos começaram a notar que a visão transumanista do céu na terra seguida pela imortalidade pós-humana

tem uma forte dimensão religiosa, mesmo que os líderes transumanistas desprezem as religiões tradicionais ou instituições religiosas⁹.

Tirosh-Samuelson (2012, p. 725) afirma que, “ironicamente, a disseminação de razões transumanistas é auxiliada pelo fato de que elas são endossadas e incorporadas aos escritos influentes dos principais cristãos evangélicos, como ilustra Cole-Turner”. Fazendo menção a Cole-Turner, a autora afirma que “independentemente das diferenças, os visionários evangélicos e os transumanistas defendem enfaticamente que as ‘transformações radicais do futuro já começaram com os avanços rápidos em tecnologia” (TIROSH-SAMUELSON, 2012, p. 725). Assim, para ela, uma visão tecnologicamente otimista e a ideia de que o humano é uma *obra em andamento* (*work in progress*) uniriam o discurso cristão evangélico e o transumanismo.

Partindo do entendimento de que pensar em Deus é pensar sobre como se relacionar com o Outro, Benko e Hruby (2015) articulam o que denominam de *transumanismo crítico* à religião por meio da *ética da alteridade*, de Emmanuel Levinas, afirmando que o transumanismo crítico, assim como a religião, inclui a preocupação com o Outro. Cientes do papel central da tecnologia no pensamento transumanista, eles demonstram preocupação. Afirmando que a tecnologia, “[...] como estratégia de sobrevivência e

⁹ Como vimos na seção anterior, o transumanismo, prototipicamente, não despreza crenças ou vertentes religiosas. No texto, apesar de afirmar o contrário, a autora não cita quem seriam os *líderes transumanistas*, nem quais textos amparariam tal acusação. Não descartamos que possa haver pensadores que se identifiquem com o transumanismo e que manifestem desprezo pela religião. Nossos pontos são, primeiro, que a autora não consubstancia o que afirma e, segundo, que a existência de um transumanista avesso à religião não tornaria o transumanismo, como um todo, avesso a ela.

adaptação evolutiva, não pode ser alheia ao humano [...]”, os autores asseveram que ela “[...] afasta os humanos de outros humanos [...], rompe os claros limites que existem entre o humano e o divino, o profano e o sagrado, o humano feito e divinamente criado” (BENKO; HRUBY, 2015, p. 259).

Para os autores, o transumanismo crítico estaria atento a esses riscos, preocupando-se com a ambiguidade inaugurada pelo melhoramento tecnológico, responsabilizando-se pelos efeitos das alterações na nossa autocompreensão sobre o modo como nos relacionamos uns com os outros e com o divino (BENKO; HRUBY, 2015). O transumanismo crítico assumiria as tarefas de reafirmar as normas humanistas e promover um reencontro com o significado de ser humano, comprometendo-se com uma perspectiva ético-religiosa mediada pela alteridade (BENKO; HRUBY, 2015).

Além da preocupação com a alteridade, na perspectiva deles, outro elemento associaria transumanismo à religião. Para Benko e Hruby (2015, p. 255), ele “[...] estimula a reflexão teológica sobre o uso da tecnologia para alterar o mundo criado e a natureza humana, para superar o pecado e alcançar a salvação fora da religião institucionalizada ou revelada, ou para substituir totalmente a necessidade da religião”. Assim, o transumanismo seria uma extensão do desejo religioso de transcender os limites corpóreos, para alcançar a vida eterna, não sendo possível separar os caracteres ético e o religioso do transumanismo (BENKO; HRUBY, 2015).

Schussler (2019) argumenta que o paradigma tecnológico, decorrente dos avanços tecnocientíficos do século XXI,

influencia os conceitos de religião e de espiritualidade atualmente. Articulado a esse novo paradigma, o transumanismo funciona como um mecanismo de relativa desterritorialização da religião e da espiritualidade. Desterritorializadas do sistema metafísico tradicional, elas têm sido reterritorializadas num sistema científico-racional, que atende ao novo regime de verdade tecnológico. Assim, pode-se definir o transumanismo como uma *tecnorreligião* e denominar de *espiritualidade tecnológica* seus mecanismos/objetivos de desenvolvimento pessoal (SCHUSSLER, 2019). A pós-transcendência tecnológica, resultante da reconfiguração biológico-material-espiritual-pessoal dos humanos, tomará o lugar da transcendência divina. Como resultado, a autora afirma, há um abandono do conceito tradicional de religião, uma substituição do poder e ideologia religiosos pelo paradigma de uma ideologia tecno-otimista. Surge, então, um novo modelo de crescimento pessoal e melhoria da condição da vida humana, que está baseado em princípios extropianos (progresso perpétuo, autotransformação, otimismo prático, tecnologia inteligente, sociedade aberta, autodireção e pensamento racional), cujo caráter tecnocientífico aponta para a condição trans-pós-humana (SCHUSSLER, 2019).

Em um texto em que busca apresentar uma estrutura básica compartilhada pelo transumanismo e pela religião, Hopkins (2005) argumenta que o ponto em comum entre eles é o que chama de uma insatisfação com o *relato animal*, isto é, uma *descrição deflacionária da condição humana*. Tal descontentamento ensejaria a esperança e a busca ativa pela transcendência. Assim, segundo o autor, eles comparti-

lham, ao mesmo tempo, a insatisfação com a condição humana animal e o desejo de transcendência.

Smith (2018), num texto que tem o mérito de sintetizar vários pontos da ideia abordada aqui, afirma que, com o transumanismo, nasce uma *nova fé*. Diferentemente das religiões monoteístas (cristianismo, judaísmo e islamismo), ele não visa a um relacionamento pessoal com um Deus transcendente, nem parte do ortodoxo pressuposto de que os humanos seriam constituídos de um corpo material e de uma alma imaterial. Enquadrada pelo autor como fervorosa e radicalmente individualista e materialista, a fé transumanista tem adeptos que entendem que temos um corpo, mas é a mente que realmente importa, a qual seria redutível a meras trocas químicas e elétricas. Para o transumanismo, tudo é, sempre foi e sempre será físico, contrapondo-se, por exemplo, à ideia de céu do cristianismo e de mundo como ilusão do budismo (SMITH, 2018). Dessa forma, no lugar da salvação divina tradicionalmente prometida pelas religiões monoteístas, o transumanismo ofereceria esperança aos seus adeptos com base na *perspectiva de resgate* (*Prospect of Rescue*), uma versão pós-moderna da fé na vida eterna, baseada na sua extensão radical por meio das aplicações tecnológicas. De acordo com Smith (2018), como uma religião para os tempos pós-modernos, o transumanismo desacopla o conforto e os benefícios da fé das responsabilidades concomitantes de se seguir dogmas, não adotando os conceitos de pecado e perdão. De acordo com o autor, em síntese, o transumanismo faria duas promessas fundamentais:

Em primeiro lugar, os humanos logo adquirirão capacidades elevadas, não por meio de orações profundas, meditação ou disciplina pessoal, mas meramente tomando uma pílula, manipulando nosso

DNA ou aproveitando a ciência médica e a tecnologia para transcender as limitações físicas normais (SMITH, 2018, p. 17).

Inicialmente, portanto, as possibilidades de biomelhoramento humano apontam para uma espécie de salvação da condição humana limitada por meio de uma transcendentização biotecnológica parcial. Ou seja, os humanos seriam humanos melhores (*Human Plus*), pois superariam dores e sofrimentos, expandiriam capacidades já possuídas, incorporariam novas capacidades, além de ampliarem significativamente a longevidade. Mas ainda seriam humanos. A transcendência, as promessas soteriológicas e as ameaças escatológicas/apocalípticas só se realizariam plenamente no estágio pós-humano, por meio de mudanças ainda mais amplas e profundas na condição humana, o que aponta para a segunda promessa transumanista, a qual destaca, mais claramente, sua relação com a religião.

Segundo Smith (2018, p. 17), o transumanismo, em segundo lugar, “[...] promete que os adeptos irão, em breve, experimentar, se não a vida eterna, pelo menos a existência indefinida – neste mundo, não no próximo – por meio das maravilhas da ciência aplicada” (SMITH, 2018, p. 17). O diagnóstico do autor é de que essa segunda promessa dá ao transumanismo um caráter verdadeiramente escatológico. Segundo ele, “os profetas transumanistas antecipam um evento neosalvífico vindouro conhecido como ‘Singularidade’ – um ponto na história humana em que os avanços científicos tornam-se irrefreáveis, permitindo que os transumanistas se recriem à sua própria imagem” (SMITH, 2018, p. 17). Ele prognostica que a Singularidade caracterizará um cenário apocalíptico/escatológico.

A título de destaque, a Inteligência Artificial (computadores que se tornarão transcendentemente inteligentes), o ‘carregamento’ (*Upload*) das mentes humanas nas máquinas e a conseqüente emergência da Singularidade (fusão entre humanos e máquinas) estão em evidência na literatura (GERACI, 2006; 2007; 2008; 2010a; 2010b; TIROSH-SAMUELSON, 2012; 2015; COLE-TURNER, 2012; MERCER, 2015; 2020). Tais tecnologias resolveriam o problema da finitude humana, ou seja, transformariam o ser humano num ser pós-humano imortal. Em regra, o transumanista citado nas publicações é Ray Kurzweil, que teria ou assumiria a função de *profeta da Singularidade* (SINGLER, 2017), merecendo ressaltar que algumas das suas previsões não vêm se cumprindo nos prazos por ele estabelecidos (LECOURT, 2005).

Retomando o conceito de Singularidade, citamos Singler (2017, s/p.): “quando a singularidade é concebida como uma entidade ou ser, as questões giram em torno do que significaria se comunicar com uma criatura não humana que é onisciente, onipotente, possivelmente até onibenevolente”. Tal caracterização aproxima fortemente o transumanismo da religião, já que esse é um problema próprio dos crentes religiosos e da sua relação com a mente de Deus. Para reforçar sua tese de que as linguagens transumanista e religiosa são muito semelhantes, a autora cita um caso que denomina de emblemático, ocorrido em 2014, em que os singularitaristas teriam postulado uma AI estritamente utilitária, chamada de *Basilisco de Roko* (*Roko’s Basilisk*), uma fusão entre o nome do usuário que o propôs (Roko) e uma criatura mitológica que mataria as pessoas

apenas com o olhar (Basilisco) (SINGLER, 2017). Tal AI teria o poder de punir humanos mesmo após morrerem, caso eles não agissem em seu favor, poder que lhes serviria de motivação existencial. Segundo Singler (2017), tal conceito é ensinado na escola dominical (instituição cristã voltada para a educação religiosa).

Tendo apresentado os pontos centrais da ideia de transumanismo como uma religião, encerramos esta seção com James Hughes, um conhecido transumanista que está atento às possibilidades de relação entre transumanismo e religião. Abordamos tal importante pensador a fim de destacar a plausibilidade das possibilidades de contraposição e compatibilidade entre transumanismo e religião, ao mesmo tempo criando uma espécie de ponte para a próxima seção, em que argumentaremos contra a plausibilidade da possibilidade de associação/identificação.

Hughes (2012) afirma que o transumanismo expressa modernamente aspirações antigas e transculturalmente compartilhadas de transformação radical da existência humana. Como exemplos de tradições que esposariam tais aspirações, o autor cita o Iluminismo, o milenarismo religioso, a medicina mágica e as práticas espirituais.

Segundo Hughes (2012), desde o Iluminismo, que canalizou tais aspirações por uma via tecnocientífica, os movimentos tecnoutópicos têm interagido de modo dinâmico com o milenarismo sobrenatural, ora sincreticamente, ora chocando-se violentamente com ele. Destarte, como uma forma moderna de Iluminismo tecnoutopista, o transumanismo enfrenta resistências, mas também angaria adeptos. Ao passo que os cristãos apocalípticos e os catastrofistas seculares seriam exemplos de resistência, Hughes (2012) cita

os utópicos libertários, os sincretistas religiosos (Associação Transumanista Mórmon), os tecnoprogressistas de esquerda e os intelectuais bioliberais como exemplos de adeptos.

Hughes (2012) destaca que, enquanto alguns continuam defendendo a incompatibilidade entre fé e razão, outros apostam em novos híbridos entre elas. O *tecnomilenarismo* é proveniente dessa mistura de ideias e perspectivas, tendo como uma das suas expressões os transumanistas religiosos, que acrescentaram as mudanças tecnológicas aceleradas, o advento do pós-humanismo e a AI às suas perspectivas escatológicas.

Para Hughes (2007), o transumanismo seria especialmente compatível com dois tipos de tradições religiosas: as que enfatizam o agenciamento humano e a evolução para um estado transcendente, e aquelas que incorporam valores iluministas (como exemplo dessas tradições, ele cita o budismo e o cristianismo liberal). Contudo, segundo ele, elementos da visão de mundo transumanista e das tecnologias de melhoramento também poderiam ser conciliáveis com algum traço da maioria das religiões do mundo, incluindo as fundamentalistas. Assim, ele previa (em 2007) que, com o desenvolvimento das possibilidades tecnológicas transumanas, “[...] compatibilidades da metafísica, teodiceia, soteriologia e escatologia entre as visões de mundo transumanista e religiosa serão construídas para criar novas ‘transespiritualidades’” (HUGHES, 2007, p. 31). Haverá, ele dizia, tradições religiosas inspiradas no projeto transumanista, bem como serão criados rituais e significados religiosos em torno das capacidades biotecnológicas e cibernéticas.

Para concluir esta seção e reforçar o entendimento em

favor da plausibilidade das possibilidades de contraposição e compatibilidade, sugerimos a visualização da tabela produzida por Kheper, disponibilizada por Hughes (2007), em que as diferenças e correspondências entre algumas religiões e o transumanismo são apresentadas sumariamente. Considerando que a abordagem que fizemos nesta seção revelou que há um foco no cristianismo, selecionamos alguns pontos relativos às concepções de transformação adotadas pelo espectro em que se insere a tradição cristã e pelo transumanismo, destacando semelhanças e diferenças.

Semelhanças: ambos envolvem a ideia de imortalidade e de não vulnerabilidade (ao adoecimento), preveem uma mudança completa da Terra (embora diverjam quanto ao que isso significa e implica), bem como rejeitariam o recurso a poderes ocultos (*occult powers*).

Diferenças: enquanto, para o cristianismo, os seres transformados serão os crentes salvos, para o transumanismo, eles serão os pós-humanos; em relação ao surgimento de uma nova raça ou espécie, o cristianismo não prevê isso, enquanto o transumanismo prevê; o cristianismo prevê a ação divina direta no processo de transformação, o transumanismo não; o cristianismo exclui os meios naturais e a evolução cósmica, enquanto o transumanismo os pressupõe; o esforço individual não tem qualquer relevância para o cristianismo (a salvação vem pela fé), mas é determinante para o transumanismo (uso de técnicas avançadas); o uso de tecnologias avançadas e a profunda alteração da estrutura das células não estão previstos no cristianismo, mas constituem os fundamentos do transumanismo; o cristianismo não pressupõe o surgimento de seres superinteligentes, nem

de outras novas capacidades, o transumanismo aposta nisso fortemente; o cristianismo prevê a divinização da matéria, o transumanismo não.

4. ANÁLISE DA IDEIA DE TRANSUMANISMO COMO RELIGIÃO

Como vimos na seção anterior, os defensores da ideia de que o transumanismo é uma religião apoiam-se basicamente em quatro pontos de semelhança: insatisfação com a condição humana atual, a busca pela transcendência, traços soteriológicos e traços escatológicos. Contudo, em conformidade com a parte final dela, também vimos muitas e significativas dissimilaridades.

Nesta seção, tendo em mente a lista de diferenças supracitada, analisaremos a ideia de que o transumanismo é uma religião, apresentando objeções às alegações dos autores que compuseram a seção anterior. Para tanto, seguiremos a ordem em que eles aparecem no texto. Ao final, sopesando semelhanças e diferenças, alegações e objeções a elas, tanto do ponto de vista quantitativo quanto qualitativo, esperamos poder emitir uma espécie de parecer sobre a plausibilidade daquela ideia.

Em relação à argumentação de Waters (2011), entendemos que as afirmações de que o transumanismo não é uma religião no sentido formal, de que ele e o cristianismo têm concepções distintas de ressurreição, bem como de que crenças e convicções transumanistas soariam como heresias para o cristianismo apontam no sentido contrário da ideia de que o transumanismo seria uma forma de religião, bem como de que haveria substantivas semelhanças entre ele e o

cristianismo.

Quanto a Geraci (2011), uma objeção decisiva contra a tese de que o transumanismo é uma religião decorre da admissão de um conceito de religião como qualquer visão de mundo que envolva a consciência ou consideração de forças sobrenaturais, as quais influenciam um sistema de crenças e de compreensão do que é ser humano. Como não há qualquer evidência de que o transumanismo pressuponha a existência de tais coisas, não há dúvidas de que ele não se enquadraria no conceito de religião utilizado pelo autor.

Embora o ponto acima nos pareça suficiente para refutar a retórica de Geraci, gostaríamos de destacar mais alguns dos seus pontos problemáticos. Ao se referir ao *transumanismo como uma crença (belief)* e ao afirmar que os *transumanistas acreditam (believe)* em coisas, permanecendo *fiéis (faithful)*, mesmo diante da *ausência de evidências*, o que fica evidente é a constituição de uma retórica frágil. A enunciação utilizada sugere a intenção do locutor, a saber, produzir, por meio de uma intencional seleção de termos, o enquadramento do transumanismo num campo lexical atinente, via de regra, à religião. Assim, como efeito, o sociólogo da religião espera influenciar as possibilidades inferenciais do seu interlocutor. Teórica e pragmaticamente falando, não há um problema nisso, uma vez que a seleção lexical e a influência sobre o ato inferencial fazem parte de qualquer interação comunicacional. Contudo, considerando que tais termos aparecem na introdução do artigo e, sobretudo, que estão presentes em afirmações para as quais o autor não apresenta nem referências, nem argumentos, a

escolha lexical feita por Geraci pode ser uma forma indevida de indução inferencial. Nesse sentido, perguntamos: por que o transumanismo não seria uma perspectiva, movimento ou linha de pensamento, em vez de uma crença? Por que os transumanistas não pensam ou especulam, em vez de acreditarem? Por que eles não permanecem investindo em pesquisas, em vez de fiéis? Quais transumanistas fiéis estariam desconsiderando a falta de evidências? Aliás, a que falta de evidências Geraci se refere? Ela diz respeito a que campo de melhoramento, a todos, a alguns, a poucos?

Outro ponto controverso é a mistura de exemplos de melhoramentos reais (do humor, de capacidades mentais ou cognitivas, terapias com células-tronco para regeneração de membros e órgãos, engenharia genética com fins terapêuticos e melhoradores) e utópicos (provisão da imortalidade e ressurreição dos mortos) para exemplificar a crença utópica transumanista. No nosso entendimento, essa é uma forma inadequada, pois, ao passo que algumas possibilidades ainda estão longe de estar disponíveis e podem até mesmo nunca vir a estar, outras já estão à disposição faz tempo. Inobstante as controvérsias em torno do que realmente melhoram, da amplitude dos seus efeitos melhoradores, dos riscos potenciais e das implicações éticas envolvidos, há um não irrelevante rol de substâncias, técnicas, dispositivos, intervenções, etc. que retira o transumanismo do campo criado por Geraci, a saber, de uma credulidade utópica carente de evidências empírico-científicas (SAVULESCU, MEULEN, KAHANE, 2011). Ou seja, em vários aspectos significativos da vida humana, o melhoramento humano já é uma realidade.

Tais apontamentos indicam a implausibilidade da afir-

mação de Geraci, segundo a qual, embora os transumanistas neguem, o transumanismo faria um trabalho religioso e seria uma religião, no sentido atribuído a esta por Chidester.

De Tirosh-Samuelson (2012), destacamos inicialmente a expressão *fé secularista*, que nos parece ser uma contradição em termos. À semelhança de Geraci, a autora adota um procedimento insidioso, correlacionando artificialmente termos religiosos e seculares, a fim de produzir o sentido desejado (que o transumanismo é uma religião). Se a afirmação de que o transumanismo seculariza temas, preocupações e objetivos religiosos puder ser sustentada, o transumanismo não seria uma fé secularista, mas uma secularização da fé, o que é muitíssimo distinto. Para sustentar a pertinência da expressão, a autora teria que comprovar que, assim como ocorre nas religiões, não haveria respaldo empírico e científico para fundamentar racionalmente a perspectiva do transumanismo. Não havendo evidências empírico-científicas para seus pontos de partida, nem elementos que indicassem uma relação racional de adequação entre os fins estabelecidos e os meios propostos para alcançá-los, poder-se-ia chamar o transumanismo de uma crença, uma fé pretensamente secularista, mas uma fé como qualquer outra. Mas isso não é provado pela autora no texto.

Por outro lado, não nos parece clara a relação entre a tese de que o transumanismo é uma religião e duas contestáveis alegações, quais sejam, que há um interesse de religiosos pelo transumanismo e que os *Science-Religion Studies* contribuiriam decisivamente para uma boa compreensão dele. Além de haver grande margem para discordância sobre elas, tais alegações não guardam qualquer relação in-

trínseca com aquela tese. O interesse de religiosos pelo transumanismo e a possibilidade de abordá-lo por meio do campo de estudos citado podem ser, em si, apenas exemplos da repercussão da importância do transumanismo para o tempo presente, bem como do incômodo gerado por ele em meio à comunidade religiosa. Mas isso nada tem a ver com uma suposta natureza religiosa do transumanismo.

Benko e Hruby (2015), por sua vez, parecem se equivocar ao pressupor que a ideia de Deus implica uma inclusão absoluta do Outro e que isso cria uma articulação entre transumanismo crítico e religião. De saída, dependendo da religião, o Outro pode ser o *igual*, isto é, aquele que se submete obedientemente aos mesmos dogmas de determinada religião, que adora ou celebra determinada divindade. Assim, a religião, como a experiência histórica demonstra sobejadamente, pode não somente afastar humanos uns dos outros e desrespeitar a alteridade, mas, com base numa acepção questionável de sacralidade, inviabilizar a existência de alguns humanos que teriam hábitos tidos como profanos (a alteridade dos ‘outros-infiéis’ seria eliminada). Nesse sentido, o eixo (preocupação com o Outro) em que o que chamam de transumanismo crítico e religião se articulariam é claramente questionável, pondo em xeque a base da associação proposta.

Sobre a alegação de que o transumanismo estimularia a reflexão teológica sobre a tecnologia, tal efeito poderia ser visto mais apropriadamente como uma ameaça às ideias religiosas de mundo criado divinamente, de pecado original e de salvação por meio da fé do que como um indicativo da sua religiosidade. Ou seja, mais do que uma relação de associação/identificação, seria estabelecida uma relação de

oposição com o cerne da crença religiosa.

Por sua vez, a alegação de que os transumanistas críticos estariam preocupados com a ambiguidade inaugurada pelas tecnologias de melhoramento também não parece respaldar a tese de que ele seria uma religião, uma vez que tal preocupação independe da religião, podendo ser desenvolvida com bases estritamente seculares. Além disso, não há indicadores de que o rompimento dos alegadamente claros limites entre o humano e o divino, o profano e o sagrado, o humano feito e o humano criado por Deus façam parte das preocupações transumanistas. Na verdade, o transumanismo, em regra, sequer os reconhece como existentes.

Por último, quanto à afirmação de que o conteúdo religioso do transumanismo se expressaria na transcendência dos limites corpóreos para alcançar a imortalidade, a disparidade entre o que essas coisas significam para o transumanismo e para o cristianismo é tão significativa, que seguramente os transumanistas prototípicos não se sentiriam minimamente à vontade com a ideia de arrebatamento ou de ressurreição em espírito por meio da fé, como obra da redentora misericórdia divina, para viver na eternidade paradisíaca do reino dos céus.

Nossa objeção a Schussler (2019) se voltará para definição de transumanismo como uma *tecnorreligião*. Chamamos a atenção para uma pressuposição que parece estar presente em várias abordagens, isto é, que existiriam conceitos, objetivos e dimensões que seriam *próprios da religião*, de modo que tudo o que os tangencie ou aborde se torne caudatário ou associado a ela. No nosso entendimento, embora algumas coisas, na sua suposta gênese, possam estar historicamente relacionadas às religiões, elas não se tornam

propriedade exclusiva delas. Dito de outro modo, linhas de pensamento sobre coisas que também são tematizadas pelas religiões não se tornam como que *filiais religiosas*. A espiritualidade é um exemplo paradigmático disso, na medida em que há perspectivas de cultivo das qualidades humanas não ligadas às religiões, independentes delas (VIEIRA, SENRA, 2020), como é o caso do transumanismo. Assim sendo, em vez de uma tecnorreligião, o transumanismo pode ser mais bem compreendido como um *tecnohumanismo* ou um *humanismo tecnocientífico*.

Da abordagem de Hopkins, destacamos a afirmação com que ele inicia a conclusão do seu artigo: “o transumanismo não é uma religião [...]” (HOPKINS, 2005, p. 26). Num texto em que ele coteja semelhanças e diferenças entre o transumanismo e a religião, tal afirmação seria um desfecho coerente com o que foi desenvolvido no artigo, indicando que as semelhanças não são suficientes para sustentar a tese de que o transumanismo seria uma religião. Consoante o autor, isso não significa ele seja necessariamente antirreligioso, podendo, inclusive, ser compatível com religiões diversas. Assim, o transumanismo seria religioso “[...] no sentido de que as pessoas podem incorporar métodos e ideais transumanistas em seus objetivos religiosos” (HOPKINS, 2005, p. 13), o que corrobora a perspectiva que adotamos neste artigo.

Com Smith (2018), retomamos a questão da impropriedade da noção de fé para caracterizar a perspectiva transumanista, o que já vimos e destacamos, por exemplo, em Geraci e Tirosh-Samuelson. Esse, sem dúvida, é um ponto problemático recorrente na literatura, uma espécie de *viés*

indevido, o que justifica ser enfatizado novamente.

Na nossa perspectiva, é impróprio se referir à concepção radicalmente materialista da condição humana e à perspectiva de que alterações nela podem gerar efeitos melhoradores, que caracterizam o transumanismo, como se fossem uma questão de fé, e não de entendimento e expectativa baseados em evidências cientificamente produzidas.

Para nós, as diferenças fundamentais entre *fé/crença* (entendida, por exemplo, como certeza/firme convicção sobre coisas que não se vê, mas nas quais se acredita, a despeito da falta de evidências ou da existência de evidências no sentido contrário) e *entendimento/expectativa* (que estariam baseados em conhecimentos associados a evidências empíricas que, embora falíveis, questionáveis, carentes de novas comprovações, podem resistir às críticas, atendendo aos requisitos de um procedimento racional de crítica-fundamentação) não podem ser suprimidas. Elas são um ponto-chave do imprescindível discernimento entre o que é do campo do *dogmatismo religioso* (expresso, por exemplo, pela crença não passível de crítica na salvação da alma por meio da fé em Cristo, tendo em vista a plena santificação da ressurreição espiritual *noutro mundo*) e o que é do campo do *otimismo científico* (entendimento passível de crítica, segundo o qual é possível uma superação dos limites humanos por meio da tecnociência, tendo em vista uma vida melhor *neste mundo*). O indevido apagamento dessas distinções ensejaria o entendimento de que o transumanismo é caracterizado por uma credulidade ingênua e acrítica na tecnociência, transformando-o numa espécie de *superstição cientificista*, mas essa seria uma conclusão falsa que decorre-

ria de uma premissa falsa. Em suma, estaríamos diante de um argumento falso.

Por fim, sobre a Singularidade, ainda que haja margem para associações entre o que ela significaria e aquilo que algumas religiões perspectivam (temos em mente o cristianismo, mais especificamente), há importantes pontos de distinção entre tais concepções: autotransformação *versus* transformação divina; tecnociência *versus* fé; limites *versus* pecado; melhoramento da mente e do corpo *versus* salvação da alma; neste mundo *versus* noutro mundo; existência indefinida *versus* imortalidade; transcorporificação *versus* ausência de corporalidade, entre outros.

Haja vista as significativas diferenças (em número e grau) entre religião e transumanismo, bem como ante as objeções apresentadas, a ideia de que o transumanismo seria uma forma de religião não nos parece plausível. Especulamos que apoiar tal ideia em escassos e controversos elementos implicaria a adoção da falácia da falsa analogia. Em suma, embora o transumanismo tenha pontos de contato com algumas religiões e possa ser incorporado por elas em alguns sentidos, isso não significa que ele seja, em si, uma religião, já que ser compatível com não é ser idêntico a.

5. HABERMAS: PELA MANUTENÇÃO DA SEPARAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO

A despeito de seu genuíno interesse por questões relacionadas com a chamada “ética da espécie”¹⁰, frente às

¹⁰ A expressão “ética da espécie” (*Gattungsethik*) aparece pela primeira vez na obra *Die Zukunft der Cont.*

quais adota uma posição moderada resultante de um pensamento pós-metafísico que distingue cuidadosamente o ponto de vista moral daquilo que se poderia entender como uma doutrina da vida boa, Jürgen Habermas nunca enfrentou diretamente, ao menos até onde sabemos, os debates sobre o pensamento transumanista, e tampouco, portanto, sobre o transumanismo como religião. Contudo, não apenas em razão da grande influência de seu pensamento em inúmeras discussões contemporâneas, mas especialmente em decorrência da posição de destaque ocupada por Habermas nas querelas atuais sobre o tema clássico da relação entre fé e saber, parece-nos importante situar sua perspectiva teórica a fim de fundamentar nossa argumentação contrária à eventual associação/identificação entre transumanismo e religião.

A relação entre fé religiosa e razão secular tem ocupado um papel cada vez mais importante, para surpresa de muitos, no pensamento de Habermas (LOSONCZI; SINGH, 2010; CALHOUN; MENDIETA; VANANTWERPEN, 2013), desde o início do milênio, com a publicação de *Glauben und Wissen*, até os dias atuais, com a recente publicação da volumosa obra *Auch eine Geschichte der Philosophie*, em 2019. De modo esquemático, destacam-se três fases no tratamento habermasiano sobre a religião e sua relação com a filosofia e as ciências: primeiro, no marco de sua teoria da

menschlichen Natur, de 2001, na qual Habermas trata das implicações éticas dos desenvolvimentos então recentes na biotecnologia e na engenharia genética (HABERMAS, 2004). É curioso notar que na segunda edição dessa obra, de 2002, Habermas acrescentou o texto “Fé e Saber” (*Glauben und Wissen*), que havia sido publicado separadamente, também em 2001 (HABERMAS, 2013), como a indicar a necessidade de examinar a tensão entre ciência e religião a fim de realizar um efetivo diagnóstico do tempo presente.

modernidade, a possível superação da crença religiosa pelo agir comunicativo; segundo, no âmbito de seu pensamento pós-metafísico, a coexistência entre fé religiosa e razão comunicativa; terceiro, no contexto de uma reavaliação pós-secular de seu pensamento, a cooperação entre religião e razão no aprofundamento do discurso político sobre temas controversos na esfera pública.

“Estou velho, mas não me tornei piedoso”. Na proximidade da celebração de seus 80 anos, em 2009, Habermas fez essa afirmação que deu título a uma entrevista concedida no ano anterior ao jornalista Michael Funken (HABERMAS, 2008, p. 185). A declaração foi inclusive adotada por Stefan Müller-Doohm em sua excelente biografia de Habermas, publicada entre o octogésimo e o nonagésimo aniversário do filósofo alemão, como epígrafe para a seção intitulada “Religião numa sociedade pós-secular” (MÜLLER-DOOHM, 2016, p. 383-392) do capítulo sobre “Filosofia na era da modernidade pós-metafísica”. Pois bem, a peculiaridade da sentença residia justamente na percepção de que algo havia mudado, mas não no sentido atribuído por alguns, que soem apontar uma reviravolta espetacular em seu pensamento – positiva ou negativa, segundo a leitura adotada. Por isso, uma tarefa fundamental na interpretação da questão que nos ocupa é esclarecer o aferramento habermasiano ao pensamento pós-metafísico (HABERMAS, 1988; 2012a) em meio à inclusão de tradições religiosas como elemento genealógico necessário para uma compreensão adequada de si mesmo e da própria modernidade

como projeto inacabado¹¹.

Uma primeira observação a ser feita é que não há reconciliação definitiva entre o sagrado e o profano e nem expropriação de uma esfera pela outra no *opus* habermasiano de ontem e de hoje, embora tenha ocorrido uma mudança de tonalidade ou de ênfase na posição de Habermas a respeito do significado e do papel da religião nas sociedades contemporâneas, ao menos da visão predominante até a publicação de *Fé e Saber*, mercê de uma maior abertura à inclusão das razões religiosas no debate político, por um lado, e de uma expectativa de decodificação dos potenciais semânticos das doutrinas religiosas em sociedades pluralistas adaptadas à persistência das comunidades religiosas num ambiente secularizado, por outro lado (ARAUJO, 2010). A teoria habermasiana da religião, a rigor, nunca constituiu um *corpus* sólido, fechado e conclusivo, um aspecto isolado do conjunto de sua obra. Até a virada do milênio, a religião era um tema implícito – porém suficientemente elaborado – e marginal – mas não necessariamente decorativo –, encontrando-se disperso nos meandros de seus inúmeros escritos e em conexão com questões específicas de sua produção teórica, como se tentou demonstrar num ensaio de sistematização de sua *Religionstheorie* (ARAUJO, 1996).

Salta aos olhos, de imediato, o fato de Habermas incorporar, por um lado, os alicerces de uma crítica radical da religião, representando a relação entre o religioso e o secular

¹¹ Cotejando-se, por exemplo, os sumários das obras igualmente intituladas “Pensamento pós-metafísico” - a primeira de 1988, a segunda de 2012 - nota-se visivelmente o novo acento na religião. Nesta última ele corrobora a intenção original de destranscendentalização da razão, agora num quadro não mais estritamente secularista, ainda que manifestamente secular.

como conflito permanente e renunciando a todo ensaio de reconciliação do sagrado com o profano, e demonstrar, por outro lado, uma notável abertura ao fenômeno religioso, algo que o conduz além da mera crítica objetivante da religião, ao feitio das hipóteses oitocentistas de desintegração do universo religioso. Essa dupla inflexão crítica e receptiva acompanha a trajetória de sua teoria da religião, traduzindo uma posição equilibrada entre o imanente e o transcendente, entre a desmitologização e o reencantamento do mundo. Em que pese a orientação rigorosamente secular – e mesmo secularista – de sua teoria do agir comunicativo, Habermas jamais emitiu qualquer sinal de hostilidade em relação à fé religiosa ou à reflexão teológica. Pode-se falar de indiferença, sobretudo em comparação com o interesse da primeira geração da Escola de Frankfurt pela temática (MENDIETA, 2005), talvez até de certa impaciência diante da persistência moderna do fenômeno religioso, mas não certamente de uma perspectiva antirreligiosa *tout court*. Isso é reconhecido por Charles Taylor na querela entre ambos sobre religião na esfera pública, ao registrar que, embora sempre tenha marcado “uma ruptura epistêmica entre razão secular e pensamento religioso, com vantagem para a primeira”, Habermas “mais enfaticamente *não* compartilha a desconfiança política da religião que frequentemente a acompanha” (TAYLOR, 2011, p. 49-50; p. 58).

A bem dizer, a teoria habermasiana da religião segue colhendo os efeitos da posição privilegiada ocupada pela dimensão religiosa, em razão de seu enraizamento no mundo da vida, numa “teoria da evolução social”, cuja função primária é a de servir de modelo para uma reconstrução pragmática da racionalidade. Ora, ainda recentemente,

Habermas menciona numa réplica aos seus críticos, intitulada “Religião e pensamento pós-metafísico”, as razões pelas quais considera fecundo pensar a evolução social em termos de “estádios” no desenvolvimento das imagens de mundo, não acreditando que a transformação estrutural das imagens religiosas de mundo, bem como das práticas rituais correspondentes, possa ser inteiramente explicada como simples “acomodação a ambientes sociais alterados”, mas também, e talvez principalmente, a “processos internos de aprendizagem” que respondem a desafios cognitivos (HABERMAS, 2012a, p. 123).

Daí um tema recorrente na obra de Habermas: o da racionalização progressiva das imagens de mundo como *conditio sine qua non* do advento da modernidade, cujo cerne encontra-se na ideia da “linguistificação” ou “verbalização” (*Versplachlichung*) do sagrado. É conhecida a passagem de sua *Teoria do Agir Comunicativo*, de 1981, a partir da qual Habermas elabora a noção de “mundo da vida racionalizado”, que se exprime pela linguistificação do sagrado e lhe permite conjugar a releitura da explicação da origem da religião e do significado da autoridade moral em Durkheim com a reconstrução da teoria da racionalização das imagens religiosas de mundo em Weber: “A aura do ‘assustador’ e do ‘arrebataador’, a qual irradia do sagrado, isto é, sua força *cativante*”, é sublimada, segundo ele, “na força *vinculadora* de pretensões de validade criticáveis”, e, ao mesmo tempo, “transformada em algo comum, que faz parte do dia a dia” (HABERMAS, 2012b, II, p. 141)¹².

¹² Cabe assinalar que, se nessa passagem Habermas afirmara que “o desapossamento e o desencantamento do domínio sagrado se realizam mediante uma *‘linguistificação’ do acordo normativo básico*, Cont.

É verdade que Habermas não deixou de lançar dúvidas – já em 1988, no ensaio “Transcendência de dentro, transcendência para o lado de cá” – sobre uma descrição *unilateralmente funcionalista* da religião – admitindo uma subsunção bastante apressada da evolução religiosa na modernidade sob o rótulo de “privatização da crença” – e uma sugestão demasiado precipitada de *reducionismo ético* – em sua resposta afirmativa à questão sobre se, após a derrocada moderna das imagens religiosas de mundo, “não se poderia salvar das verdades religiosas nada mais e nada além que os princípios profanos de uma ética universalista da responsabilidade” –, acentuando o cunho imprevisível, e ainda em curso, do processo de “apropriação crítica de conteúdos essenciais da tradição religiosa” (HABERMAS, 2015, p. 210-211).

Nenhuma teoria, para Habermas, possui acesso especial, nem direto nem indireto, às estruturas transcendentais da experiência religiosa, isto é, a uma suposta realidade última. Estas tampouco funcionariam como *ersatz* das funções sociointegradoras outrora preenchidas pela esfera do sagrado. Nesse viés, Habermas proclamara na mesma época, em *Nachmetaphysisches Denken*, uma coexistência sóbria entre razão comunicativa e religião, quer dizer, sem que esta última seja apoiada por aquela, e também apontara a indispensabilidade da religião como recurso semântico

garantido ritualmente, ou seja, o acordo básico é traduzido progressivamente em linguagem”, des-travando-se assim o potencial de racionalidade contido no agir comunicativo, ele pensa agora, em leitura mais recente sobre a “linguistificação do sagrado”, que os conteúdos normativos primeiro precisaram ser liberados de seu encapsulamento nos rituais antes que pudessem ser traduzidos para a semântica da linguagem cotidiana, ou seja, no sentido mais restrito de que uma transferência de significado das fontes da comunicação sagrada para a linguagem cotidiana teria ocorrido nas imagens religiosas e metafísicas de mundo (HABERMAS, 2012a, p. 7-18).

inspirador para a filosofia, a qual - enquanto não se tenha encontrado uma linguagem mais convincente para as experiências e inovações conservadas na fala religiosa -, “inclusive em sua figura pós-metafísica, não poderá nem substituir nem eliminar a religião” (HABERMAS, 1988, p. 60).

Para Habermas, em suma, a secularização é um processo de aprendizagem urdido na própria esfera religiosa e sem desenlace antecipável pelo discurso filosófico (ou científico). E, à vista disso, a persistência da religião no entorno secularizado da modernidade, para além de um mero fato social, representa para a filosofia “um *desafio cognitivo*” (HABERMAS, 2007, p. 123), de maneira que as recentes intervenções de Habermas sobre a religião reiteram os traços fundamentais do método de reconstrução pragmática da racionalidade, dentre os quais a autocrítica de uma razão (pós-metafísica) consciente de sua falibilidade e de seu fundamento originário mais profundo em algo que transcende as estruturas funcionalmente diferenciadas e culturalmente heterogêneas de uma modernidade complexa, desprovida de garantias metassociais, porém fundada no regime comum da “fala discursiva secular”, cuja acessibilidade pública impede seu nivelamento com “a fala discursiva religiosa que é dependente de verdades reveladas” (HABERMAS, 2007, p. 124).

Aliás, sua posição secular reaparece no diálogo sobre os fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal com o então Cardeal Joseph Ratzinger, depois Papa Bento XVI, ocorrido em janeiro de 2004 a convite da Academia Católica da Baviera. Diz Habermas: “O liberalismo político (que eu defendo na forma específica de um republicanismo kantiano) entende-se como uma justificação não religiosa e pós-

metafísica dos fundamentos normativos do Estado constitucional democrático” (HABERMAS, 2006, p. 24).

Habermas não abdica, pois, da autocompreensão *secular* da modernidade, ainda que questione de forma inovadora a leitura *secularista* do processo de modernização, predominante nas interpretações canônicas do racionalismo ocidental. Ao revisitar o tema clássico da relação entre fé e saber, no discurso pronunciado na recepção do Prêmio de Paz da Associação dos Comerciantes de Livros da Alemanha, cerca de um mês após o acontecimento histórico de 11 de Setembro de 2001 (ARAUJO, 2013), Habermas introduziu a expressão “pós-secular” tendo como mira principal o tempo nascente de um novo milênio cuja situação cultural exibiria duas tendências contrárias, a saber: de um lado, a propagação de imagens de mundo naturalistas, e, de outro lado, a revitalização inesperada de comunidades de fé e tradições religiosas e sua politização em escala mundial.

É nesse contexto que ele fala numa modernidade com “cabeça de Jano” e numa secularização “dominada por sentimentos ambivalentes” (HABERMAS, 2013, p. 3-4). O pós-secularismo, para Habermas, não é uma alternativa ao horizonte pós-metafísico da modernidade – que permanece “secular” a despeito daquele prefixo “pós” –, correspondendo a uma mudança de mentalidade ou a uma alteração crítica do autoentendimento secularista de sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião num ambiente secularizado.

No entender de Habermas, o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude simultaneamente agnóstica e receptiva diante da religião, ou seja, que se oponha a uma determinação estritamente secularista das razões publi-

camente aceitáveis sem com isso comprometer sua auto-compreensão secular. É uma opção metodológica cogente para um tipo de pensamento que, lidando com a força especial das tradições religiosas no trato de intuições morais profundas e na articulação daquilo que falta ou que se perdeu, não pretende despi-las de possíveis conteúdos racionais e nem desvalorizá-las como resíduos arcaicos de uma figura do espírito superada pelas ciências, mas ainda assim insiste nas diferenças capitais entre a fé e o saber como modalidades essencialmente distintas do ter algo por verdadeiro (HABERMAS, 2010, p. 15-23; 2012a, p. 183-236).

Eis um aspecto crucial da descrição genealógica do pensamento pós-metafísico na obra habermasiana: a permanente e produtiva relação de tensão entre a fé (religiosa) e o saber (filosófico)¹³. O amálgama entre o religioso e o científico, incrustado na ideia de uma fé religiosa transumanista, não obteria senão a reprovação contundente de um pensador como Habermas, cuja postura dialética em face do problema da relação entre religião e razão ou entre fé e saber, adequada a sociedades pós-seculares, funda-se na convicção de que a “razão *profana*, mas não *derrotista*” deve adotar a atitude razoável de, sem ignorá-la, “guardar distância da religião” (HABERMAS, 2013, p. 23).

Abstract: In this article, we examine the idea that transhumanism is a religion. For that, we start from a prototypical definition of transhumanism, which will guide our approach. Next, we present the idea of transhumanism

¹³ Razão pela qual o “discurso sobre fé e saber”, aludido nos dois volumes da obra monumental *Auch eine Geschichte der Philosophie*, não apenas serve de guia para a genealogia do pensamento pós-metafísico, mas igualmente se presta à reflexão sobre a tarefa de uma filosofia secular situada entre as ciências e a religião.

as a type of religion. In addition to highlighting the similarities between transhumanism and religion pointed out by the defenders of such a possibility of association/identification, we present some of their fundamental claims, concluding the section with a list of differences between transhumanism and religion (more specifically, the Christian). Then, keeping in mind similarities and differences, we analyze the allegations presented in the previous section, which leads us to contest the plausibility of that idea. We conclude the article with a brief reconstruction of the Habermasian theory of religion, in order to justify the maintenance of the separation between the spheres of science (knowledge) and religion (faith), which would be fundamental to safeguard the epistemic and normative horizon of post-metaphysical, democratic and pluralist societies.

Keywords: Transhumanism; Religion; Habermas; Secularism.

REFERENCES

AGAR, N. *Truly Human Enhancement: a Philosophical Defense of Limits*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2014.

ANTONIO, K. F. *Transhumanismo e suas oscilações prometeico-fáusticas: tecnoapoteose na era da ciência dermiúrgica*. 2017. 172p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Rio Grande do Norte, 2017.

ARAUJO, L. B. L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. Do ateísmo ao agnosticismo metodológico: Habermas e a religião. *Tempo Brasileiro*, n. 181-182, p. 153-168, 2010.

_____. Apresentação à edição brasileira de Fé e Saber. In: HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. XIII-XX.

BAILY, D. *et al. Transhumanist Declaration*, 2009. Dis-

ponível em:
<<https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

BENKO, S. A.; HRUBY, A. Critical Transhumanism as a Religious Ethic of Otherness. In: MERCER, C.; TROTHEN, T. J. *Religion and Transhumanism: the Unknown Future of Human Enhancement*. Santa Barbara, CA: Praeger, 2015, p. 255-270.

BOSTROM, N. *The Transhumanist FAQ*, version 2.1, 2003. Disponível em:
<<https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>>
. Acesso em: 11 jan. 2021.

_____. A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, v. 14, n. 1, p. 1-25, 2005a.

_____. Transhumanist Values. *Philosophy Documentation Center*, 2005b. Disponível em:
<<https://www.nickbostrom.com/ethics/values.pdf>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

CALHOUN, C.; MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Eds.). *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 2013.

COLE-TURNER, R. The Singularity and the Rapture: Transhumanist and Popular Christian Views of the Future. *Zygon: Journal of Religion & Science*, v. 47, n. 4, 2012.

_____. Introduction: Why the Church Should Pay Attention to Transhumanism. In: DONALDSON, S.; _____. (Eds.). *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church: Chips in the Brain, Immortality, and the World of*

Tomorrow. Cham: Palgrave Macmillan, 2018, p. 1-15.

DIAS, M. C.; VILAÇA, M. M. Metamorfoses do humano: notas sobre o debate ético em torno da biotecnologia para o aperfeiçoamento humano. *Ethic@ (UFSC)*, v. 9, n. 1, p. 29-42, 2010.

FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução biotecnológica*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

_____. *Transhumanism – The World’s Most Dangerous Idea*. Revised Version. 2019. Disponível em: <<https://www.au.dk/fukuyama/boger/essay/>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

GERACI, R. M. Spiritual Robots: Religion and Our Scientific View of the Natural World. *Theology and Science*, v. 4, n. 3, p. 229-246, 2006.

_____. Robots and The Sacred in Science and Science Fiction: Theological Implications of Artificial Intelligence. *Zygon: Journal of Religion & Science*, v. 42, n. 4, p. 961-980, 2007.

_____. Apocalyptic AI: Religion in the Promise of Artificial Intelligence. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 16, n. 1, p. 138-166, 2008.

_____. *Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality*. New York: Oxford University Press, 2010a.

_____. The Popular Appeal of Apocalyptic AI. *Zygon: Journal of Religion & Science*, v. 45, n. 4, p. 1003-1020,

2010b.

_____. There and Back Again: Transhumanist Evangelism in Science Fiction and Popular Science. *Implicit Religion*, v. 14, n. 2, p. 141-172, 2011.

_____. Video Games and the Transhuman Inclination. *Zygon: Journal of Religion & Science*, v. 47, n. 4, p. 735-756, 2012.

HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

_____. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion* (with Joseph Ratzinger; edited by Florian Schuller). San Francisco: Ignatius Press, 2006.

_____. *Entre naturalismo e religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. 'Ich bin alt, aber nicht fromm geworden'. In: FUNKEN, M. (Ed.). *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*. Darmstadt: Primus Verlag, 2008, p. 181-190.

_____. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity Press, 2010

_____. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012a.

_____. *Teoria do agir comunicativo* (Volumes I-II). São

Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

_____. *Fé e saber*. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

_____. *Textos e contextos*. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

_____. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp, 2019 [Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen].

HOPKINS, P. D. Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike. *Journal of Evolution & Technology*, v. 14, issue 2, p. 11-26, 2005.

HUGHES, J. [The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future](https://ieet.org/archive/20070326-Hughes-ASU-H+Religion.pdf). *Institute for Ethics and Emerging Technologies*, Apr 1, 2007. Disponível em: <<https://ieet.org/archive/20070326-Hughes-ASU-H+Religion.pdf>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

_____. The Politics of Transhumanism and the Techno-Millennial Imagination, 1626-2030. *Zygon: Journal of Religion & Science*, v. 47, n. 4, p. 757-776, 2012.

KASS, L. R. (Ed.). *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. New York: Harper Collins, 2003.

LECOURT, D. *Humano pós-humano. A técnica e a vida*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LOSONCZI, P.; SINGH, A. (Eds.). *Discoursing the Post-*

Secular. Essays on the Habermasian Post-Secular Turn. Münster: Lit Verlag, 2010.

MENDIETA, E. (Ed.). *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers.* London: Routledge, 2005.

MERCER, C. Bodies and Persons: Theological Reflections on Transhumanism. *A Journal of Theology DIALOG*, v. 54, issue 1, p. 27-33, 2015.

_____. A Theological Embrace of Transhuman and Posthuman Beings. *Perspectives on Science & Christian Faith*, v. 72, Issue 2, p. 83-88, 2020.

MORE, M. *Transhumanism – Toward a Futurist Philosophy*, 1990. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20051029125153/http://www.maxmore.com/transhum.htm>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

MÜLLER-DOOHM, S. *Habermas: A Biography.* Cambridge: Polity Press, 2016.

SAVULESCU, J.; MEULEN, R. t.; KAHANE, G. (Eds.). *Enhancing Human Capacities.* Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

SCHUSSLER, A-E. Transhumanism as a New Techno-Religion and Personal Development: In the Framework of a Future Technological Spirituality. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, v. 18, issue 53, p. 92-106, 2019.

SINGLER, B. *Why is the Language of Transhumanists*

and Religions So Similar? June 13, 2017. Disponível em: <<https://aeon.co/essays/why-is-the-language-of-transhumanists-and-religion-so-similar>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

SMITH, W. J. Transhumanism is Religion for Atheists. *First Things*, 2012. Disponível em: <<https://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2012/06/transhumanism-is-religion-for-atheists>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

_____. Transhumanism: A Religion for Postmodern Times. *Religion & Liberty*, v. 28, n. 4, p. 17-18, 2018.

TAYLOR, C. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. In: MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 34-59.

TIROSH-SAMUELSON, H. Engaging Transhumanism. In: HANSELL, G. R.; GRASSIE, W. (Eds.). *H± Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus Institute, 2011, p. 19-52.

_____. Transhumanism as a Secularist Faith. *Zygon: Journal of Religion & Science*, v. 47, n. 4, p. 710-734, 2012.

_____. Utopianism and Eschatology: Judaism Engages Transhumanism. In: MERCER, C.; TROTHEN, T. J. (Eds.). *Religion and Transhumanism: the Unknown Future of Human Enhancement*. Santa Barbara, CA: Praeger, 2015, p. 161-180.

VIEIRA, J.; SENRA, F. Espiritualidade sem-religião: o cultivo da qualidade humana. *Síntese*, Belo Horizonte, v.

47, n. 149, p. 605-633, 2020.

VILAÇA, M. M. Melhoramentos humanos, no plural: pela qualificação de um importante debate filosófico. *Kriterion*, v. 55, n. 129, p. 331-347, 2014.

VILAÇA, M. M.; DIAS, M. C. Transumanismo e o futuro (pós-)humano. *Physis*, v. 24, n. 2, p. 341-362, 2014.

VITA-MORE, N. History of Transhumanism. In: LEE, N. (Ed.). *The Transhumanism Handbook*. Cham, SWI: Springer Nature, 2019, p. 49-62.

WATERS, B. Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions. In: COLE-TURNER, R. (Ed.). *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in a Age of Technological Enhancement*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2011, p. 163-175.