

A Babel contemporânea

Daykson de Sousa Moreno *

Luciano Almeida Souza **

Rodrigo Benevides ***

Recebido em setembro de 2025. Aprovado em de 2025.

Resumo: O artigo examina a relação entre intencionalidade e inteligência artificial de modo a oferecer uma perspectiva antropológica baseada em uma cosmovisão cristã. Para tanto, primeiramente, o artigo oferece uma revisão histórica de dois dos principais tópicos no âmbito da filosofia da mente, a saber, o *Teste de Turing* elaborado por Alan Turing e o *Argumento do Quarto Chinês* de John Searle. Por fim, o artigo apresenta a problemática da busca por uma replicação da intencionalidade humana a partir de uma visão cristã que, pautada na imagem da Torre de Babel, comprehende como o desenvolvimento da técnica pode desvirtuar o homem.

Palavras-chave: Intencionalidade; Inteligência Artificial; Antropologia Filosófica; Tecnologia.

Abstract: The paper examines the relation between intentionality and artificial intelligence in order to offer an anthropological perspective grounded in a Christian Worldview. For that the paper firstly presents a historical overview of two key topics pertaining the Philosophy of Mind, namely, the *Turing Test* by Alan Turing and John Searle's *Chinese Room Argument*. Finally, the paper demonstrates the problem of searching for a replication of human intentionality through a Christian stance that, guided by the image of the Tower of Babel, understands how the development of technology can pervert mankind.

Keywords: Intentionality; Artificial Intelligence; Philosophical Anthropology; Technology.

* Graduando em Filosofia pela Universidade do Estado do Amapá (UEAP). E-mail: daykson60@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-5517-1742>.

** Graduando em Filosofia pela Universidade do Estado do Amapá (UEAP). E-mail: almd4596@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-1014-7530>.

*** Graduado e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Atua como professor Adjunto na Universidade do Estado do Amapá (UEAP). E-mail: rodrigo.barbosa@ueap.edu.br; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0220-0503>.

Introdução

A tecnologia e a humanidade estão interligadas de tal maneira que é costumeiro descrever a história humana em termos de estados da tecnologia: idade da pedra, idade do bronze, a era do metal, a era atômica, a era da informática, e a atual era, que já podemos denominar de era da Inteligência Artificial. Assim, a convergência entre humanidade e tecnologia levanta questões sobre a natureza da existência, a distinção entre o humano e o mecânico, e o papel da alma e da intencionalidade na experiência humana. Sob a ótica cristã que assumimos no presente artigo, tal debate adquire nuances espirituais e filosóficas que são elementares para compreendermos nossa posição diante de Deus e do mundo. Na crença de que poderemos chegar um dia ao ápice da autonomia humana através da técnica, nos encontramos novamente no topo da torre de Babel, onde o homem moderno se apega à nova religião secular da ciência e tecnologia. Em outras palavras, o artigo visa tratar da problemática entre tecnologia e humanidade ao defendermos a ideia da impossibilidade de replicabilidade artificial da intencionalidade humana.

Quantas vezes já ouvimos frases como ‘seja você mesmo’ sem nunca pararmos para pensar, afinal, o que de fato faz com que sejamos ‘nós mesmos’? Outra pessoa pode ter uma visão completamente diferente do que você tem de si próprio, você mesmo pode criar um personagem para que os outros achem que você é uma coisa quando na verdade é outra. O ‘ser você mesmo’ pode ser algo bastante subjetivo, e talvez seja esse um dos elementos que nos torna humanos, talvez esta seja uma das coisas que nos diferencia das máquinas. No entanto, com o passar do tempo e especialmente após o advento dos softwares de *Large Language Models* (LLM), as máquinas parecem ter se tornado cada vez melhores em nos imitar; ou será que somos nós que estamos virando um modelo cada vez mais fácil de ser copiado?

Smith (2018) afirma que o ser humano é sobretudo alguém que ama e não um simples ser pensante capaz de analisar e categorizar seu meio. Esta condição se revela no fato de sermos constituídos por um conjunto de hábitos e disposições que moldam nosso agir de determinada forma, um conjunto de meios físicos e afetivos como rituais, práticas e rotinas que cativam nossa mente pela imaginação ou pelo sagrado e nos direciona para que amemos, desejemos e adoremos certas coisas. Este traço imagético característico do homem não significa aqui algo inventado, mas o modo como interpretamos o mundo em um nível anterior ao registro filosófico-científico, isto é, trata-se de um registro estético intimamente ligado com o corpo, como diria o filósofo. Ao invés de sermos movidos por crenças rationalmente justificadas, somos impulsionados por um *telos* que desejamos; e aquilo que amamos é aquilo que adoramos. Assim, Smith afirma:

Os bens e os aspectos da prosperidade humana pintados por essas imagens atraentes da boa vida vão penetrando a fibra do nosso ser (rotineiro, não cognitivo), isto é, nosso coração, e assim governam e pautam nossas decisões, ações e hábitos. Com isso, nos tornamos um certo tipo de pessoa; começamos a emular, imitar e refletir a visão específica que desejamos (Smith, 2018, p. 89).

A antropologia que se esboça a partir das definições que Smith faz destaca que somos essencialmente criaturas do desejo e do amor e que este nosso amor está sempre direcionado para uma visão última da boa vida, como já havia apregoado Aristóteles (2024) na *Ética a Nicômaco* ao defender que, em última instância, o nosso *telos* pode ser reduzido à *Eudaimonia*.

Dito isso, o artigo está dividido da seguinte maneira: primeiramente, trataremos da questão da inteligência artificial ao retomarmos o clássico Teste de Turing; na sequência, a partir do trabalho de John Searle, o artigo examina o conceito de intencionalidade; finalmente, na última seção, tratamos da tese central do artigo: a busca acrítica pelo aumento da tecnologia a fim de replicar aquilo que é essencialmente humano parece repetir o mesmo erro alertado nas Escrituras ao tratar do episódio da Torre de Babel, a saber, o orgulho e a autoglorificação do homem, que é um dos caminhos mais certos e curtos para o estabelecimento de um estado de decadência e confusão moral.

O Teste de Turing e o desenvolvimento da IA

Com Smith (2018), partimos do pressuposto de que o ser humano é o ente capaz de amar, havendo assim a necessidade de compreender de que forma as liturgias modernas e o uso da tecnologia afetam esses amores e nos formam moralmente ao modelar o que amamos. Essa questão nos leva também a considerar a singularidade humana em relação às máquinas. A partir dessa breve análise antropológica, o que se segue é uma breve contextualização sobre a questão das máquinas a partir do Teste de Turing, formulado pelo matemático britânico Alan Turing no seminal artigo *Computing Machinery and Intelligence*, de 1950¹. Abaixo, Turing descreve a dinâmica do teste ainda sem a introdução do computador:

A nova formulação do problema [em saber quem é seu interlocutor] pode ser descrita em termos de um jogo a que nós chamamos “jogo da imitação”. É realizado por três pessoas: um homem (A), uma mulher (B) e um interrogador (C), que pode ser de qualquer um dos sexos. O interrogador permanece num quarto, separado dos outros dois. O objetivo do jogo, para

¹ Em homenagem a Turing, mais tarde o evento *Loebner Prize* foi instaurado e realizado anualmente entre 1990 e 2019. O evento era, em suma, uma competição para avaliar o melhor *software* capaz de passar o Teste de Turing (Christian, 2013).

o interrogador, é determinar qual é o homem e qual é a mulher (Turing, 1996, p. 21).

O Teste de Turing de fato, portanto, se trata de uma dinâmica onde se substitui o homem ou a mulher para que o interrogador agora tenha que adivinhar quem é o humano e quem é a máquina. Mais detalhadamente, João de Fernandes Teixeira nos explica o referido teste:

O Teste de Turing, criado pelo matemático inglês homônimo, consiste em comparar os comportamentos manifestos de um organismo humano com aqueles produzidos por um robô ou computador criado para desenvolver tarefas humanas. Se da comparação resultar que as características dos comportamentos do organismo são indistinguíveis daquelas dos *outputs* produzidos pela máquina, podemos, de acordo com Turing, atribuir a esta estados mentais (Teixeira, 1997, p. 128).

O cenário que surge aqui, portanto, se trata de uma ambiguidade no que define o que é, realmente, “ser” um humano. Será possível a tecnologia chegar ao ponto de replicar perfeitamente o comportamento verbal ou até mesmo corporal humano ao ponto de chegarmos à situação na qual em todo Teste de Turing seja virtualmente impossível distinguir a máquina do homem? Além disso, seria possível o avanço tecnológico influir e até mesmo mudar aquilo que caracteriza a humanidade?

Quando proposto pela primeira vez em 1950, o teste nasce do seguinte questionamento: seria uma máquina capaz de pensar e interagir como um humano? A partir da dinâmica do Jogo da Imitação, Turing questiona o que mudaria se tivéssemos uma máquina que conseguisse confundir um avaliador. Caso o interrogador não acerte quem é o humano, o entendimento implicado é de que a máquina consegue reproduzir o comportamento verbal inteligente, já que se trataria de algo indistinguível. Entretanto, assumimos aqui que existe uma diferença essencial entre ser inteligente e imitar o comportamento humano, pois, no segundo caso, não é necessário verificar se a máquina possui interioridade, isto é, se ela é autoconsciente e possui *qualia*. O que o teste indica, portanto, é apenas que uma determinada máquina é capaz de processar informações a partir de uma programação anterior que a habilitou para a interpretar e responder *inputs* verbais.

O teste de Turing lançou base para outros importantes projetos como o ELIZA. Criado por Joseph Weizenbaum em 1966, o ELIZA foi o primeiro *software* da história de processamento de linguagem natural com o intuito de efetivar uma simulação de diálogo. Mais especificamente, Weizenbaum programou ELIZA para um cenário de atendimento terapêutico no qual o humano seria o paciente e a máquina atuaria como terapeuta. As perguntas programadas utilizadas por ELIZA faziam com que os pacientes se aprofundassem em seus problemas em detalhes (Wallace, 2004).

O programa trabalhava usando frases prontas quando não conseguia transformar as respostas em perguntas. Seu principal método era procurar palavras-chave e, também, o sujeito e verbo na frase, além de utilizar o restante da frase para construção de suas respostas (Weizenbaum, 1966). Apesar do espanto com o sucesso que o projeto alcançou em ser um excelente programa de bate-papo e das diversas opiniões positivas de pacientes e cientistas afirmando que Eliza seria uma importante ferramenta terapêutica, Weizenbaum fez algo inesperado: se afastou do projeto ELIZA e se tornou um grande oponente dos estudos sobre IA (Christian, 2013). A razão é que Weizenbaum se espantou com o grau de afeto e conexão relatada pelos seres humanos em relação à ELIZA. Para Weizenbaum, no entanto, isso não foi motivo de orgulho, mas de preocupação por sentir que estava fazendo parte da construção de um futuro no qual seres humanos acabam por preferir a interação com máquinas ao invés de construir laços genuínos com outras pessoas.

Após o projeto ELIZA e levando em conta o cenário atual da difusão de diversos *Large Language Models* (*Grok*, *Chat gpt* etc.), é forçoso admitir que a inteligência artificial é capaz de reproduzir um certo grau de comportamento verbal que parece surpreender, para muitas pessoas, a necessidade intelectual que pensávamos encontrar apenas com outros interlocutores humanos. Embora este fato se comprove através dos exemplos mencionados, partimos aqui da hipótese de que a ideia de humanidade não está restrita ao âmbito do domínio do comportamento verbal. A máquina pode até manter um diálogo, mas, pelo menos até agora, não parece que estamos diante de um ente com sentimentos, muito menos um ente capaz de atribuir significados. Vale ressaltar que emoções, sentimentos e o ato de atribuição de significados também devem ser descritos como “comportamentos”, porém, em última instância, tais comportamentos estão enraizados em uma corporeidade orgânica (Merleau-Ponty, 2018) que é produto da evolução e da seleção natural. Daí a impossibilidade, a nosso ver, da construção de uma máquina que possua emoções e consiga construir significações apesar de sua capacidade em passar no Teste de Turing.

Neste sentido, a inteligência artificial (IA) percorreu, desde sua origem há aproximadamente cinco décadas, diferentes caminhos e concepções sobre o que significa reproduzir a mente humana, assumindo múltiplas formas que coexistem até hoje: “Cada uma dessas etapas corresponde a uma diferente tentativa de simular a mente humana. Nenhuma delas foi superada ou desapareceu” (Teixeira, 2013, p. 29), o que faz com que a trajetória da IA se assemelhe à evolução das espécies, na qual formas antigas e novas convivem simultaneamente. Nesse percurso, duas abordagens se destacaram entre as décadas de 1960 e 1990: a inteligência

artificial simbólica ou representacionista, que buscava criar solucionadores de problemas por meio da manipulação de símbolos e grandes bancos de memória; e a inteligência artificial conexionista, voltada à construção de sistemas que imitassem o funcionamento do cérebro (Varela et al., 2017). A primeira esteve ancorada na concepção de que “a mente é um programa computacional: sua replicação depende da descoberta de um programa adequado que permita simulá-la” (Teixeira, 2013, p. 30), sustentando a distinção entre *hardware* e *software* como analogia entre cérebro e mente. Dessa tradição, surgiram os sistemas especialistas, capazes de armazenar conhecimentos de áreas específicas e oferecer respostas, conselhos e até diagnósticos, como exemplificam o *Mycin*², voltado ao auxílio médico, e o *Prospector*, que possibilitou a descoberta de uma reserva mineral próxima a Washington em 1980. Já a IA de tipo conexionista introduziu uma concepção inovadora de memória distribuída, segundo a qual lembranças são constituídas por redes de elementos interligados, superando a ideia reducionista de uma memória localizada em um único ponto, ilustrada no célebre exemplo da “memória da vovó”³(Teixeira, 2013).

Atualmente, dentre os diversos desdobramentos da IA, temos o uso dessa tecnologia para TCC (Terapia cognitiva-comportamental) por meio de um *chatbot* conhecido como *Woebot*. Criado por psicólogos e especialistas em IA, ele tem como objetivo atender às necessidades de saúde mental daqueles que não têm acesso a cuidados básicos de saúde. O *Woebot* usa fenotipagem digital⁴ por meio de breves conversas diárias, um recurso de rastreamento de humor, vídeos selecionados e jogos de palavras para ajudar pessoas a gerenciarem sua saúde mental. O objetivo é que as pessoas conversem com o *Woebot* quando não estiverem se sentindo bem emocionalmente (Robson et al., 2023). Supõe-se que quanto mais uma pessoa

2 O *Mycin* foi um dos primeiros sistemas especializados de inteligência artificial. Desenvolvido na década de 1970 na Universidade de Stanford, o programa foi projetado para auxiliar no diagnóstico de infecções bacterianas e na recomendação de antibióticos. Funcionava a partir de uma base de regras lógicas (*if-then*) e de um mecanismo de inferência. Apesar de nunca ter sido utilizado clinicamente, tornou-se um marco histórico por demonstrar o potencial da IA em aplicações médicas (Shortliffe, 1976).

3 A “memória da vovó” é um experimento mental utilizado para explicar a ideia de memória distribuída na inteligência artificial conexionista. Ele mostra que, se todas as lembranças sobre a avó estivessem armazenadas em um único neurônio, a perda desse neurônio faria desaparecer toda a recordação da pessoa em questão. Já em um sistema de memória distribuída, essas informações estão espalhadas por várias conexões, de modo que a perda de uma parte não elimina a lembrança completa, apenas alguns detalhes.

4 O fenótipo refere-se às características observáveis dos indivíduos: altura, características de gênero, composição bioquímica e comportamento. Essas características são influenciadas pela genética, ambiente, interação entre ambos e influência social. A fenotipagem digital envolve a quantificação em tempo real do fenótipo humano usando dados de dispositivos digitais pessoais. Por exemplo: dados sobre localização, movimento, padrões de voz, mensagens de texto, chamadas e uso de aplicativos (Jain, 2015).

interaja com o *Woebot*, mais apto o *chatbot* se tornará para avaliar seus estados mentais e fornecer estratégias que reduziriam problemas de saúde mental. Seus criadores argumentam que o *chatbot* não é somente mais acessível do que um terapeuta convencional, como também é mais eficaz porque a pessoa que o utiliza não se sente estigmatizada, já que nas relações humanas o medo de ser julgado acaba gerando um estigma que, por vezes, não conseguimos ultrapassar mesmo em cenários de atendimento clínico com um terapeuta humano. No entanto, essas promessas não são garantidas, uma vez que seu uso levanta algumas preocupações clínicas e éticas importantes, a saber, até onde um sistema de inteligência artificial consegue interpretar o estado interno de uma pessoa? Qual a garantia de sigilo dos dados de tais pacientes tendo em vista sucessivos casos de aplicativos e empresas que, por algum motivo, acabam vazando informações confidenciais?

A primeira implicação clínica é a chamada “suposição de rastreabilidade”, ou seja, a suposição de que um *chatbot* de psicoterapia rastreará com precisão os sentimentos, humores e comportamentos dos indivíduos e refletirá o estado de sua saúde mental. Existem vários motivos pelos quais essa suposição pode ser falsa. Primeiramente, nem todos são igualmente autorreflexivos; os indivíduos podem não estar cientes de seu humor, das mudanças nesses humores ou de como vários gatilhos podem afetar seu humor e comportamento. Isso os pode levar a não retransmiti-los com precisão para o *chatbot*. Na verdade, uma vantagem da TCC presencial é a capacidade do psicoterapeuta de desafiar os pacientes e encorajá-los a perceber a ligação entre o seu humor e o seu comportamento. *Chatbots* como o *Woebot* são autodirigidos e os próprios usuários são responsáveis por rastrear e relatar seus sentimentos e humores – de modo que eles podem ficar limitados na observação e rastreamento completos de fenômenos mentais e comportamentais. Em segundo lugar, os *chatbots* só sabem o que os usuários lhes revelam e só podem ajudar na medida em que os usuários decidam ajudar a si mesmos. Em terceiro lugar, alguns indivíduos com transtornos mentais sofrem de anosognosia, o que os leva a negar que tenham um problema de saúde mental (Amador; David, 2004). Se não acharem que têm um problema, será menos provável que monitorem o seu humor e comportamento.

A segunda implicação é ética e diz respeito à privacidade de dados. Os *chatbots* coletam uma grande quantidade de informações demográficas e médicas, incentivando os usuários a inserirem muitos dados de identificação pessoal, por exemplo, nome, número de telefone, endereço de e-mail, idade, sexo e até fotos. Além disso, ao usar o aplicativo, as pessoas geralmente criam um registro de suas rotinas diárias (dieta, exercícios e humor). Mesmo que o desenvolvedor tenha uma

política de privacidade, geralmente não existem regulamentações para proteger a privacidade e a segurança das informações pessoais de saúde – uma vez que informações confidenciais são tornadas públicas nas redes sociais, os usuários têm pouco ou nenhum controle sobre elas. Além disso, como se sabe, nenhum site ou aplicativo está inteiramente imune aos ataques cibernéticos de *hackers*.

Assim, torna-se evidente o caráter insubstituível do ser humano nas dinâmicas interpessoais, tendo como ponto de partida a característica única de nossa subjetividade, visto que o amor e o desejo são características próprias da humanidade, requerendo um elo humano que se molda a partir da forma como nos relacionamos coletivamente através de nossas histórias e vivências, algo que uma máquina talvez nunca seja capaz de reproduzir. A nossa intencionalidade é outro aspecto particular da humanidade. Pode-se objetar que a incapacidade de uma análise realmente acurada de um paciente ou a possibilidade do vazamento de dados é algo que já existe na interação com seres humanos e apresentar tal críticas às máquinas seria inválida. De fato, há incontáveis casos nos quais pacientes se frustram com determinado terapeuta ou perspectiva teórica em um processo terapêutico. Muitos pacientes relatam que meses ou até mesmo anos de terapia não foram suficientes para sanar suas questões psicológicas. Quanto a isso, podemos responder que, na verdade, trata-se de uma questão de encontrar o terapeuta e a abordagem teórica mais adequada ao problema e à pessoa, daí a importância de manter uma postura de abertura em relação à possibilidade de troca de profissionais de saúde mental e experimentação de abordagens diversas. Insistimos aqui, portanto, que a inteligência artificial, ao conseguir processar quantidades imensas de informações, pode sim ser benéfica em situações clínicas, porém, o terapeuta humano sempre terá uma vantagem inalcançável para a máquina: sua intencionalidade humana. Mesmo que a IA tenha acesso às diversas teorias psicológicas já desenvolvidas, ela ainda não possui o *qualia* próprio à humanidade, isto é, há algo experencial sobre “como ser humano” (Nagel, 2024) que proporciona um tipo de *insight* ao terapeuta sobre o paciente que a máquina não pode atingir por conta da ausência do compartilhamento do mesmo tipo de experiência qualitativa. Em outras palavras, mesmo com todas as falhas e incompletudes na formação de um psicólogo ou psiquiatra, nos parece que devemos admitir que apenas um humano tem condições de estabelecer um grau de *empatia* requerido em um processo terapêutico realmente satisfatório. Quanto ao vazamento de dados, este é um problema no qual realmente não parece ter relevância se os dados estão em um sistema de IA ou simplesmente no sistema operacional utilizado por um terapeuta para armazenar suas anotações sobre clientes. Não obstante, sabe-se que

muitos pontos analisados e compreendidos acerca de um paciente estão na mente de um terapeuta e não necessariamente explicitados em suas anotações de sessões (que muitas vezes se trata apenas de indicações genéricas que servem para pontuar certos tópicos desenvolvidos), ou seja, mesmo que mínima, essa diferença existe e pode ser atestada como mais um ponto em defesa da manutenção da prioridade por interações humanas. Dito isso, a próxima seção trata, a partir de John Searle, do exame do conceito de intencionalidade a fim de demonstrarmos ainda mais o caráter irreprodutível da subjetividade humana.

Sobre o conceito de Intencionalidade

John Searle faz um contraponto em relação ao Teste de Turing: mesmo que uma máquina passe no teste de Turing, isso não quer dizer que aquela máquina está exibindo um comportamento inteligente ou que ela esteja pensando. Para demonstrar sua tese, Searle propõe um dos mais emblemáticos *thought experiments* da filosofia analítica do século passado. O argumento do quarto chinês consiste no seguinte cenário: uma pessoa anglofônica está trancada em um quarto no qual ela recebe uma série de documentos em uma língua que ela não domina, no caso o mandarim. Para sanar sua limitação linguística, instruções em inglês são fornecidas a fim de permitir uma tradução dos textos em mandarim. Além disso, as instruções também permitem a pessoa a responder as perguntas em inglês, porém, transmitindo-as em mandarim. As instruções em inglês são chamadas por Searle de “programa” e, com o tempo, o indivíduo se sai tão bem ao seguir as instruções que suas respostas em chinês são indistinguíveis de falantes nativos de mandarim para um observador externo. No entanto, no caso do quarto chinês, as respostas são geradas pela manipulação de símbolos pautada por instruções que, ao fim e ao cabo, não capacitam a pessoa à compreensão do significado de fato dos signos linguísticos do mandarim. Ora, Searle nos pinta tal cenário para ilustrar que a pessoa em questão está agindo como que um computador. A conclusão para um observador externo é de que quem está dentro sabe falar mandarim e domina a língua, no entanto, trata-se apenas de uma manipulação de símbolos. Logo, uma máquina (assim como a pessoa no experimento mental) é capaz de manipular símbolos e, para todos os efeitos práticos, exibir comportamentos inteligentes, porém, na verdade, do mesmo jeito que o sujeito não sabe falar mandarim, a máquina não comprehende o sentido daquilo que produz. Trata-se aqui, em linhas gerais, da clássica crítica à Inteligência Artificial Forte.

Uma vez que Searle desenvolve seu argumento do quarto chinês, o filósofo destaca como parte fundamental a noção de intencionalidade, conceito crucial

para a filosofia contemporânea, tanto na linha continental quanto analítica, e que tem como raiz a obra de Franz Brentano. Searle define este conceito como “uma propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual eles são dirigidos para, ou acerca de, objetos e estados de coisas no mundo” (Searle, 2002, p. 1). Com isso em mente, vale ressaltar que Searle afirma que apenas alguns estados mentais, e não todos, têm intencionalidade, isto é, crenças, temores, esperanças e desejos são intencionais. Contudo, há formas de nervosismo, exaltação e ansiedade não-direcionada que não o são, ou seja, o autor define que nossas crenças e nossos desejos devem ser sempre referentes a alguma coisa apesar de certos estados emocionais serem desprovidos de intencionalidade. O nervosismo e a ansiedade não-direcionada não precisam necessariamente de uma referência.

Assim como há formas de exaltação, de depressão e de ansiedade em que se está simplesmente exaltado, deprimido ou ansioso sem se estar exaltado, deprimido ou ansioso a respeito de coisa alguma, há também modalidades desses estados em que se está exaltado porque ocorreu isso e aquilo, ou deprimido ou ansioso com a perspectiva disso ou daquilo. A ansiedade, a depressão e a exaltação não-direcionadas não são intencionais, enquanto os casos direcionais o são (Searle, 2002, p. 2).

Em seguida, Searle faz uma distinção entre as formas conscientes de intencionalidade, pontuando que intencionalidade não é a mesma coisa que consciência. Essa distinção consiste no fato de que muitos estados conscientes não são intencionais e muitos estados intencionais não são conscientes. O filósofo critica a ideia de que toda consciência é consciência de algo, destacando que a experiência consciente de algo nem sempre implica uma relação intencional. Por exemplo, quando alguém está consciente de sentir ansiedade, essa consciência não indica necessariamente uma intencionalidade em relação à ansiedade, ao contrário da relação intencional que alguém pode ter com um objeto de medo como, por exemplo, cobras. Ele destaca a diferença entre estar consciente de algo e ter intenções em relação a esse algo. No caso da ansiedade, a experiência consciente e o objeto da experiência (ansiedade) são idênticos, enquanto no caso do medo de cobras, o medo não é idêntico às cobras em si. Essa diferença ressalta a complexidade da relação entre consciência e intencionalidade. Diante disto, se mostra como, a partir dessa abordagem da intencionalidade, é possível fornecer respostas que sustentem a afirmação de singularidade do homem em relação às máquinas. Diante disso, utilizemos mais uma obra do filósofo para tratar de forma mais contundente a seguinte questão: podem as máquinas pensar?

Em seu livro *Mentes, Cérebro e Ciência*, Searle afirma que os processos mentais são causados pelo comportamento dos elementos do cérebro, caracterizando

a esfera mental como um fenômeno biológico (o próprio Searle caracteriza sua posição como *biological naturalism*). Mesmo que nossos pensamentos ocorram em séries de símbolos, deve haver algo mais no pensamento do que as séries abstratas, porque as séries por si mesmas não têm qualquer significado. Quando consideramos nossos pensamentos, percebemos que eles estão sempre relacionados a algo específico. Isso sugere que as sequências de pensamentos têm um significado subjacente, tornando-os pertinentes às coisas em questão (Searle, 2019). Em outras palavras, nossa mente não apenas segue uma estrutura gramatical, mas também carrega consigo um significado, uma semântica. Isso nos leva a entender que a mente opera em diferentes níveis, não apenas sintáticos, mas também semânticos. A distinção entre uma mente e um programa de computador parece ganhar contornos mais nítidos agora. Enquanto um programa de computador opera com base em regras sintáticas, nossa mente vai além disso por ser fonte doadora de *sentido*, ou seja, ela contém um teor semântico, indo além da mera estrutura formal. É essa semântica que diferencia uma mente enraizada biologicamente do tipo de operação de processamento de símbolos efetivado por um sistema artificial. Portanto, assumindo o naturalismo biológico de John Searle, pode-se afirmar que a razão pela qual um programa de computador se diferencia da mente humana é sua limitação às operações de ordem puramente sintática, enquanto as mentes humanas são inherentemente semânticas (Searle, 2002):

pensar é mais do que apenas uma questão de eu manipular símbolos sem significado; implica conteúdos semânticos significativos. Estes conteúdos semânticos são aquilo que nós indicamos por “significado” (Searle, 2019, p. 48).

Compreender uma linguagem ou até mesmo possuir estados mentais vai além da mera manipulação de símbolos formais, implica em atribuir significado a tais símbolos. No entanto, o computador digital – definido pela sua capacidade de executar programas previamente especificados formalmente – está restrito à manipulação de símbolos desprovidos de qualquer conteúdo semântico, assim como o indivíduo que segue instruções e mantém um diálogo em mandarim mesmo sem entender o sentido dos signos utilizados.

Assim, fica estabelecida aqui uma indicação para fortalecer a possibilidade de defesa do argumento que assume a distinção ontológica entre homem e máquina, destacando as particularidades e proximidades de cada um. Partindo, pois, da ideia de que o ser humano se diferencia das máquinas por sua capacidade única de crenças e desejos, e por sua habilidade semântica em atribuir significado, podemos agora considerar sua espiritualidade como outro ponto relevante no

estabelecimento de uma antropologia filosófica.

A Babel contemporânea

Na presente seção, temos o objetivo de explorar a visão teológico-cristã que concebe o homem como um *status* físico de um mundo espiritual (Beale, 2021), de modo que ele possui um papel especial na visão cristã da ordem divina da criação, baseada na premissa fundamental de que ele foi criado à imagem e semelhança de Deus (Bíblia, 2008, Gênesis 1.27). Entretanto, a deturpação dessa imagem divina constitui o cerne da questão: por que ao longo da história os homens têm desejado se tornar deuses? Quais métodos a humanidade tem empregado nessa busca? Seria a busca por uma inteligência artificial equivalente ao homem mais uma tentativa de tornar-se um deus? Essas indagações nos orientam para a compreensão da relação entre o homem, sua espiritualidade e seu papel na criação divina.

Para isso, a visão expressa em Gênesis expõe como e porque tudo isso começou. A narrativa referente à Queda nos mostra a serpente oferecendo o fruto do conhecimento do bem e do mal (Bíblia, 2008, Gênesis 3.5), que, por sua vez, representa um desafio à autoridade divina. Toda humanidade é, de alguma forma, afetada pela desobediência de Adão, que ao comer do fruto proibido, reivindica autonomia em relação a Deus, assumindo para si a prerrogativa de determinar o que é certo e errado. Esse ato sugere uma tentativa de transcendência, na qual o homem, ao buscar se “igualar” a Deus em conhecimento moral, busca afirmar sua própria divindade decidindo agora segundo seus próprios critérios. No entanto, é curioso que mesmo após a Queda, Deus é quem vai ao encontro de Adão e Eva, o que nos remete a outro acontecimento de singular importância: a Torre de Babel⁵. Perante seu contexto histórico-cultural, a torre teve como propósito não que o homem subisse aos céus, pois tal empreendimento era impossível, mas sim que o próprio Deus descesse, ou seja, que se estabelecesse o céu na terra – algo que nos conduz novamente à dinâmica entre Deus e o homem no Éden.

Não é arbitrário o fato do autor bíblico destacar que os homens queimaram tijolos e utilizaram betume para a construção, o que evidencia um grande desenvolvimento tecnológico. No entanto, tal empreendimento é utilizado para fins escusos, afinal a *imago dei*⁶, afetada pelo pecado, destitui o homem de sua plena

5 Comumente identificada como Zigurate pelos mesopotâmios, o prédio mais alto do complexo do templo projetado para tornar cômodo para a divindade descer até seu templo (Walton, 2021).

6 Expressão latina que, segundo Wolf (2007, p. 245): “basicamente, indica uma correspondência entre o ser humano e Deus. O caráter peculiar do ser humano na criação deve ser entendido a partir de sua relação especial com Deus”.

comunhão com Deus, fazendo-o tomar decisões segundo seus próprios critérios daquilo que é certo e errado, e o empreendimento em questão é claramente um equívoco, pois o texto bíblico ressalta: “[...] Assim, o nosso nome ficará famoso e não seremos espalhados por toda a terra” (Bíblia, 2008, Gênesis 11.4). O intuito era estabelecer o céu na terra não para engrandecer o nome de Deus, mas sim o seu próprio: a arrogância humana supôs que os homens poderiam ser maiores que Deus. A narrativa que segue mostra uma ironia: o próprio Deus desce para ver a construção (Bíblia, 2008, Gênesis 11.5), tal qual era de fato o objetivo dos Zigurate. No entanto, o Deus que realmente desce é o único que merece adoração.

Essa atitude humana de se colocar como independente de Deus nos remete a outra transgressão por parte da humanidade em Babel, a saber, o não cumprimento da ordem dada por Deus em Genesis 1.28, tendo em vista que em Babel toda a humanidade estava reunida. O episódio de Babel é também uma consequência da imagem do homem caído, que desde então segue numa constante inclinação para se tornar o centro da ordem. O que se segue é o homem em seu empreendimento de se tornar como Deus a cada passo da história, mostrando como a deturpação da imagem de Deus é capaz de afetar toda e qualquer criação humana, de modo que essa criação já nasce naturalmente sob o jugo do pecado. Porém, uma coisa é intrínseca à teologia cristã: a busca por transcendentalidade é algo estritamente particular do humano e este ponto nos diferencia em relação às outras criações: por mais que, com o passar do tempo, estejamos nos tornando cada vez mais influenciados pela tecnologia, esse âmbito permeado pelos produtos da técnica não suprime nossa busca por transcendentalidade.

Deus codificou todas as possibilidades tecnológicas na ordem criada. E dentro de cada um de nós ele codificou o desejo de transcendência. Deus “põe a eternidade no coração do homem”, o que significa que estamos sempre procurando por mais (Ec 3.11). Este mundo nunca é o suficiente. Portanto, não surpreende que o primeiro esforço humano tenha sido construir uma torre até o céu, para entrar nos céus, viajar para o espaço. Estamos programados para construir torres altas e disparar foguetes enormes para transcender este planeta (Reinke, 2022, p. 146).

A partir desse entendimento do ser humano como sujeito transcendental, o texto de Gênesis (1.27) nos revela o pilar da compreensão cristã sobre a natureza humana (desenvolvida por meio da *imago dei*). Um aspecto elementar a ser abordado é que, segundo Walton (2021), o cosmo deve ser visto como espaço sagrado no qual Deus pretende habitar. Com isso, ele destaca a ideia de que um texto cosmológico como o de Gênesis 1 adote a metáfora da construção e dedicação a um templo. Segundo ele, esse procedimento de analogia e lógica ressalta em entender que Gênesis 1 está

concebido na forma de ordenamento do cosmo em que Yahweh inicia seu repouso como faria em um templo (Walton, 2021). Em vez de uma estátua ou ídolo, Deus coloca o ser humano como sua imagem, cumprindo o papel central no templo cósmico. Embora a mitologia cristã represente o pecado como tendo nos afastado em essência de Deus, ela ainda reconhece que permanecemos como ícone da Sua criação, conforme Salmos 8 manifesta o homem como um dominador no sentido de guardião dela.

No entanto, Gênesis 1 e 2 não retratam Adão apenas como um jardineiro e guardião, mas também faz isso com uma linguagem que nos remete à ideia de adoração obediente (Beale, 2021). Portanto, Adão está sendo retratado como um sacerdote no exercício de suas funções. Assim, o Primeiro Homem deveria não somente servir inicialmente de rei-sacerdote na etapa inicial do santuário edênico, mas, como Gênesis 1.28 confirma, ele também tinha de sujeitar a terra inteira (Beale, 2021). Uma vez possuidor dessa natureza caída e afetada pelo mal, o homem, agora sem Deus e sem esperança no mundo, anula o efeito original da *imago dei*, onde essa regência humana a partir desta contingência tende a ser defeituosa. A anulação parcial dessa essência divina em nossa imagem, a nosso ver, se reflete atualmente em nossa intuição de querer criar um subproduto da criação a partir de si mesmo. Tendo como consequência uma criação a imagem e semelhança do próprio homem (*imago hominis*).

Em vista dessa busca humana de transcendência, a criação se distancia em um grau ainda maior da essência divina, como consequência de sua depravação. O apóstolo Paulo em Romanos 7,15-23 faz uma leitura da atuação do pecado no ser humano, descrevendo o conflito interno entre essa natureza divina no homem e a natureza afetada pelo mal. Agostinho (2017), através dessa leitura, vai dizer que em sua queda, o ser humano perde o controle sobre si e perde o controle sobre a sua vontade (Agostinho, 2017, p. 12). Agora, a intencionalidade do homem está sujeita a um mal radical vindo desse sujeito caído, entrando em um novo estágio do mal, o qual agora ele tenta justificar para si mesmo o mal que pratica. Nessa nova realidade, ele precisa, segundo seus próprios critérios, decidir o quão mal ele precisa ser para atingir uma determinada finalidade. Assim, como em Babel o homem tentou “recriar” o Éden, agora, por meio da tecnologia, ele tenta recriar um aspecto de domínio da ordem (Schuurman, 2016). Com uma intencionalidade corrompida pelo mal, justamente essa intencionalidade enquanto centro semântico que compõe nossos desejos, crenças e a estrutura litúrgica, a criação agora volta para si mesma, distorcendo seu propósito original na criação divina – a *imago hominis* torna-se então o resultado dessa corrupção.

A resposta para esse sujeito corrompido, partindo do cristianismo, nos leva à restauração definitiva do seu estado edênico por intermédio da graça manifestada através da obra salvífica de Cristo, que reconquista a nossa comunhão com Deus, como está escrito: “O primeiro homem, Adão, tornou-se um ser vivente; o último Adão, espírito que dá vida” (Bíblia, 2008, 1 Coríntios 15, 45). O texto segue até o versículo 49 fazendo uma alusão tipológica de Cristo através de Adão como representante e figura do homem daquele que haveria de vir. Deste modo, ao responder ao chamado divino com fé e obediência, o homem manifesta uma intenção direcionada para a restauração da *imago dei* dentro de si, para então a realização do nosso propósito divinamente ordenado na criação. Daí resulta que o homem é chamado a transcender a si mesmo ocupando o lugar de Deus não como um sacerdote, mas como autocriador e inventor de significado. Cidadãos autoimortalizados de Babel.

Considerações finais

O presente artigo buscou demonstrar em linhas gerais que a tecnologia ocupa um lugar central de nossa existência ao, concomitantemente, se mostrar enquanto instrumento de progresso e fonte de tensões existenciais. Se, por um lado, a tecnologia expressa a capacidade criadora do ser humano, por outro, revela a tendência humana em projetar na sua obra tendências de autoglorificação que o alienam da criação.

Seria errado pensarmos que essa idolatria se aplica apenas a indivíduos. Também é possível que um grupo inteiro de profissionais se apaixone pelas próprias habilidades e programa de ação que as trate como forma de salvação. Será que cientistas, sociólogos, terapeutas e políticos reconhecem os limites do que são capazes de realizar ou se inclinam a reivindicações “messiânicas”? Deveria haver uma sóbria humildade em relação ao quanto uma política pública ou progresso tecnológico é capaz de produzir para solucionar os problemas da raça humana (Keller, 2018, p. 95-96).

O homem sempre foi rápido em se curvar diante de sua própria criação como desdobramento de sua insatisfação (Bíblia, 2008, Éxodo 32, 1-4). Por gerações, ele continuará a se ver como autossuficiente, vinculando sua esperança de satisfação às obras de suas próprias mãos. A eugenia nos parece uma perversão da tecnologia que claramente exemplifica o grau de degeneração existencial que podemos alcançar.

O homem contemporâneo aceita o processo de evolução e, em seguida, aplica seu conhecimento à eugenia para tentar fornecer às futuras gerações um “equipamento interno” melhor. Assim, a tecnologia científica moderna

é vista como meio para melhorar o “equipamento exterior” do homem. No passado, a evolução foi pensada para operar de modo automático, sem intervenção humana; hoje, o homem começou a crer na possibilidade de dirigir o próprio desenvolvimento e o da sociedade (Schuurman, 2016, p. 16).

A tecnologia liberta e aprisiona; conecta e aliena; ela é *poiesis* e *hybris*. A questão, pois, é o lugar que ela ocupa em nosso horizonte, pois quando transformamos meios em fins, sucumbimos à idolatria: depositamos nossa esperança de transcendência na obra de nossas mãos e esquecemos que *Nur noch ein Gott kann uns retten*.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, S. *Confissões*. 1^a ed., São Paulo: Penguin Companhia, 2017.
- AMADOR, X; DAVID, A. *Insight and psychosis*. New York: Oxford University Press, 2004.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2024.
- BEALE, G. K. *O Templo e a Missão Da Igreja*. 1^a ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 2021.
- BECK, A. T. *Cognitive therapy and the emotional disorders*. Madison, CT: International Universities Press, 1975.
- CHRISTIAN, B. *O Humano mais Humano*. 1^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- JAIN, S.H.; Powers, B.W.; HAWKINS, J.B.; BROWNSTEIN, J.S. The digital phenotype. *Nature Biotechnology*, v. 33, n. 5, p. 462–463, 2015.
- KELLER, Timothy. *Deuses Falsos: as promessas vazias do dinheiro, sexo e poder, e a única esperança que realmente importa*. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- MCGRATH, Alister. *Ciência e religião: fundamentos para o diálogo*. 1ºed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- NAGEL, Thomas. *What is like to be a Bat*. Cambridge: Oxford University Press, 2024.
- REINKE, Tony. *Deus, Tecnologia e a vida cristã*. São José dos Campos: Editora Fiel, 2022. *Ebook*.
- ROBSON, Gregory Jay et al. *Technology Ethics*. 1^a ed. New York: Routledge, 2023.
- SAGRADA BÍBLIA CATÓLICA: *Antigo e Novo Testamentos*. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008. *Ebook*.
- SCHUURMAN, Egbert. *Cristãos em Babel*. Brasília: Editora Monergismo, 2016.
- SEARLE, John. R. Mentes, cérebros e programas. In: TEIXEIRA, João de Fernandes. *Cérebros, Máquinas e Consciência: uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos: EdUFScar, 1996.
- _____. *Mente, Cérebro e Ciência*. 1^a ed. Lisboa: Edições 70, 2019.
- _____. *Intencionalidade*. 2^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SHORTLIFFE, Edward H. *Computer-based medical consultations: MYCIN*. New York: Elsevier, 1976.
- SMITH, K. A. J. *Desejando o Reino: culto, cosmovisão e formação cultural*. 1^a ed. São Paulo: Vida Nova, 2018. *Ebook*.
- TEIXEIRA, João de Fernandes. *O que é Inteligência artificial*. São Paulo: Editora Paulus 2013. *Ebook*.
- _____. On Chalmers Theory of Consciousness. *Revista de Psicologia USP*, São Paulo, v.8, n.2, p.109-128, 1997.
- TURING, A. Computação e Inteligência. In: TEIXEIRA, João de Fernandes. *Cérebros, Máquinas e Consciência: uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos: EdUFScar, 1996.
- VARELA, Francisco et al. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press, 2017.

WALLACE, R. S. *The Anatomy of A.L.I.C.E.* In: A.L.I.C.E. Artificial Intelligence Foundation, Inc. Disponível em: <<http://www.alicebot.org/anatomy.html>>. Acesso em: 23 fev. 2024.

WALTON, John H. *O pensamento do antigo Oriente próximo e o Antigo Testamento: introdução ao mundo conceitual da bíblia hebraica*. São Paulo: Vida Nova, 2021.

WEIZENBAUM J. Eliza: a computer program for the study of natural language communication between man and machine. *Communications of the ACM*, v. 9 n. 1, p. 3645, jan. 1966. Disponível em: <<http://web.stanford.edu/class/linguist238/p36weizenabaum.pdf>>. Acesso em: 23 fev. 2024.

WOLF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. 1º ed. São Paulo: Editora Hagnos, 2007.