

Seção Temática: *Magnifica Humanitas*: Humanismo e Inteligência Artificial

A dignidade humana na era da inteligência artificial à luz da *Magnifica Humanitas*

Human Dignity in the Age of Artificial Intelligence in Light of *Magnifica Humanitas*

La dignidad humana en la era de la inteligencia artificial a la luz de *Magnifica Humanitas*

Tiago de Fraga Gomes¹

Clelia Peretti²

Sônia Maria de Souza Bonelli³

Luiz Carlos Susin⁴

Edison Huttner⁵

Resumo

Este artigo investiga de que modo os fundamentos filosóficos e teológicos da dignidade humana podem orientar o discernimento ético da inteligência artificial, especialmente à luz da encíclica *Magnifica Humanitas*. Adota-se uma abordagem bibliográfica, hermenêutica e teológico-crítica, em diálogo com a tradição personalista, a fenomenologia da alteridade, a filosofia da técnica, a ética da responsabilidade e os debates sobre transumanismo e pós-humanismo. A análise sustenta que a dignidade não decorre de desempenho, autonomia funcional, capacidade cognitiva ou utilidade social, mas do valor ontológico da pessoa, compreendida como ser corporal, relacional, livre, vulnerável e aberto à transcendência. Examina-se o paradigma tecnocrático, no qual eficiência, cálculo, previsibilidade e otimização tendem a converter-se em critérios normativos da vida social, favorecendo a redução algorítmica da pessoa a dados, perfis e

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5437-2318>. E-mail: tiago.gomes@pucrs.br.

² Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST). Professora do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2062-0883>. E-mail: clelia.peretti@pucrs.br.

³ Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professora do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4132-2773>. E-mail: clelia.peretti@pucrs.br.

⁴ Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana (PUG). Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9475-8941>. E-mail: lsusin@pucrs.br.

⁵ Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana (PUG). Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1493-9732>. E-mail: EHuttner@pucrs.br.



padrões comportamentais. Discute-se também a diferença entre inteligência humana e desempenho computacional, bem como os riscos da opacidade, da concentração de poder, da simulação relacional e do aprimoramento desigual. Conclui-se que a Encarnação, a comunhão trinitária e a dignidade ontológica oferecem critérios para uma governança tecnológica orientada ao bem comum, à justiça, à responsabilidade, ao cuidado e à proteção dos vulneráveis, sem rejeitar os benefícios da ciência, da medicina, da acessibilidade e da inovação técnica.

Palavras-chave: Dignidade Humana. Inteligência Artificial. Paradigma Tecnocrático.

Abstract

This article investigates how the philosophical and theological foundations of human dignity can guide the ethical discernment of artificial intelligence, particularly in light of the encyclical *Magnifica Humanitas*. It adopts a bibliographical, hermeneutical, and theological-critical approach, engaging with the personalist tradition, the phenomenology of alterity, the philosophy of technology, the ethics of responsibility, and debates on transhumanism and posthumanism. The analysis argues that dignity does not derive from performance, functional autonomy, cognitive capacity, or social utility, but from the ontological value of the person, understood as a bodily, relational, free, vulnerable being open to transcendence. The technocratic paradigm is examined as a framework in which efficiency, calculation, predictability, and optimization tend to become normative criteria of social life, fostering the algorithmic reduction of the person to data, profiles, and behavioral patterns. The article also discusses the distinction between human intelligence and computational performance, as well as the risks associated with opacity, concentration of power, relational simulation, and unequal enhancement. It concludes that the Incarnation, Trinitarian communion, and ontological dignity provide criteria for technological governance oriented toward the common good, justice, responsibility, care, and the protection of vulnerable persons, without rejecting the benefits of science, medicine, accessibility, and technological innovation.

Keywords: Human Dignity. Artificial Intelligence. Technocratic Paradigm.

Resumen

Este artículo investiga de qué modo los fundamentos filosóficos y teológicos de la dignidad humana pueden orientar el discernimiento ético de la inteligencia artificial, especialmente a la luz de la encíclica *Magnifica Humanitas*. Se adopta un enfoque bibliográfico, hermenéutico y teológico-crítico, en diálogo con la tradición personalista, la fenomenología de la alteridad, la filosofía de la técnica, la ética de la responsabilidad y los debates sobre transhumanismo y posthumanismo. El análisis sostiene que la dignidad no deriva del rendimiento, de la autonomía funcional, de la capacidad cognitiva o de la utilidad social, sino del valor ontológico de la persona, comprendida como un ser corporal, relacional, libre, vulnerable y abierto a la trascendencia. Se examina el paradigma tecnocrático, en el cual la eficiencia, el cálculo, la previsibilidad y la optimización tienden a convertirse en criterios normativos de la vida social, favoreciendo la reducción algorítmica de la persona a datos, perfiles y patrones de comportamiento. También se discute la diferencia entre la inteligencia humana y el rendimiento computacional, así como los riesgos de la opacidad, la concentración de poder, la

simulación relacional y el perfeccionamiento desigual. Se concluye que la Encarnación, la comunión trinitaria y la dignidad ontológica ofrecen criterios para una gobernanza tecnológica orientada al bien común, la justicia, la responsabilidad, el cuidado y la protección de las personas vulnerables, sin rechazar los beneficios de la ciencia, la medicina, la accesibilidad y la innovación tecnológica.

Palabras clave: Dignidad Humana. Inteligencia Artificial. Paradigma Tecnocrático.

Introdução

O desenvolvimento atual da inteligência artificial constitui uma transformação que ultrapassa a criação de novos instrumentos e alcança as formas de produção do conhecimento, comunicação, trabalho, cuidado e tomada de decisões. Ao serem integrados aos campos econômico, educacional, médico, jurídico, político e cultural, os sistemas algorítmicos participam da distribuição de oportunidades, da organização das relações sociais e da concentração do poder. A questão antropológica torna-se, por isso, inseparável da inovação tecnológica: não basta perguntar o que esses sistemas são capazes de realizar, mas é necessário examinar qual concepção de ser humano orienta sua elaboração, quais valores são incorporados ao seu funcionamento e que formas de vida sua utilização contribui para promover.

Nesse contexto, o problema que orienta este estudo consiste em investigar de que modo os fundamentos filosóficos e teológicos da dignidade humana podem oferecer critérios para o discernimento ético da inteligência artificial. A reflexão parte da *Magnifica Humanitas* (MH), especialmente de seus números 48-50, 92-126 e 230-235, nos quais a pessoa é compreendida a partir de sua dignidade ontológica, de sua criação à imagem do Deus trinitário e de sua vocação à comunhão com Deus, com os outros e com a criação (MH 48-50). De acordo com a *Dignitas Infinita* (DI), essa antropologia confronta perspectivas funcionalistas que vinculam o valor humano ao desempenho, à autonomia operacional, à capacidade cognitiva ou à utilidade social, reafirmando que a dignidade permanece íntegra também na fragilidade, na deficiência, na dependência e na perda de capacidades (DI 1; 7; 24).

A hipótese sustentada é que a defesa da dignidade na era algorítmica exige uma antropologia integral capaz de articular corporeidade, interioridade, liberdade,

responsabilidade, alteridade, vulnerabilidade, comunhão e transcendência. Sem esse fundamento, a inteligência artificial pode reforçar a redução da pessoa a conjunto de dados, perfil calculável, unidade produtiva ou organismo tecnicamente aperfeiçoável. O objetivo do artigo é, portanto, analisar criticamente as concepções antropológicas implícitas no paradigma tecnocrático, distinguir a inteligência humana do desempenho computacional e examinar as promessas transumanistas e pós-humanistas à luz da dignidade humana. A relevância dessa investigação reside na necessidade de orientar o desenvolvimento tecnológico para o bem comum, evitando que eficiência, previsibilidade e lucro sejam convertidos em critérios absolutos de organização da existência (MH 92-96).

Metodologicamente, o estudo adota uma abordagem bibliográfica, hermenêutica e teológico-crítica. Os textos selecionados da *Magnífica Humanitas* são interpretados em diálogo com a tradição personalista, a fenomenologia da alteridade, a ética da responsabilidade, a filosofia da técnica, a antropologia teológica e os debates contemporâneos sobre inteligência artificial, transumanismo e pós-humanismo. O percurso argumentativo desenvolve-se em quatro etapas: inicialmente, apresentam-se os fundamentos filosóficos da dignidade humana; em seguida, aprofunda-se a compreensão da pessoa como imagem do Deus trinitário; posteriormente, analisa-se o paradigma tecnocrático e a redução algorítmica do sujeito; por fim, discutem-se as diferenças entre inteligência humana e artificial e os desafios das perspectivas transumanistas e pós-humanistas, com vistas à formulação de critérios éticos, políticos e teológicos para uma governança tecnológica orientada à justiça, ao cuidado e à proteção dos vulneráveis.

Fundamentos filosóficos da dignidade humana

A dignidade humana expressa o valor intrínseco e irreduzível de cada pessoa. Sua formulação reúne a compreensão clássica da pessoa como substância racional e relacional (Aquino, 2001), a abertura e a plasticidade próprias do humanismo (Pico della Mirandola, 2001) e a exigência moderna de tratar cada sujeito como fim, nunca apenas como meio (Kant, 2007). Essa convergência impede reduzir a dignidade à posição social, ao mérito ou à utilidade. O personalismo acrescenta que a singularidade somente se realiza no compromisso e na comunhão (Mounier, 1949), enquanto o humanismo integral subordina instituições e progresso ao bem da pessoa (Maritain, 1936). A dignidade não depende do

exercício atual da racionalidade, da autonomia ou da produtividade. Crianças, idosos, pessoas com deficiência cognitiva e pacientes inconscientes conservam o mesmo valor ontológico, ainda que suas capacidades sejam distintas (DI 7; 22-24). A pessoa é alguém, e não algo substituível ou disponível (Spaemann, 1996), razão pela qual nenhuma diferença funcional institui graus de humanidade (Nussbaum, 2013). A dependência pertence à condição humana comum, não a uma categoria inferior de existência (MacIntyre, 1999). Também por isso, riqueza, eficiência e reconhecimento social não criam dignidade, mas devem permanecer subordinados a ela (MH 50-53; Kant, 2007).

A existência pessoal constitui uma unidade de corpo, interioridade, liberdade e abertura espiritual. O corpo não é suporte exterior da consciência, mas modo concreto de presença, relação e história (Stein, 2013). A identidade forma-se em horizontes linguísticos e morais que precedem as escolhas individuais (Taylor, 2013), sem que isso elimine a liberdade responsável. A pessoa ultrapassa cada realização particular por sua abertura à verdade e ao sentido (Rahner, 1989), não podendo ser integralmente fabricada ou administrada (De Lubac, 2015). Essa estrutura de recepção e resposta orienta a autonomia para a comunhão, e não para a autossuficiência (Ratzinger, 2005; Mounier, 1949). A relacionalidade impede compreender o sujeito como unidade fechada. O outro deve ser reconhecido como presença pessoal, e não apenas como objeto funcional ou informacional (Buber, 2001). Sua alteridade excede classificações e convoca à responsabilidade (Levinas, 1980). A vida ética articula solicitude e instituições justas, permitindo que cada pessoa fale, aja e narre a própria história (Ricoeur, 2014). O reconhecimento social não produz a dignidade, mas sua ausência gera humilhação e invisibilidade (Honneth, 2003). A pessoa realiza-se, assim, em vínculos que preservam sua singularidade e recusam tanto a instrumentalização quanto a dissolução no coletivo (Spaemann, 1996; Mounier, 1949).

A liberdade humana inclui a capacidade de iniciar, reinterpretar o passado e introduzir novidade no mundo comum (Arendt, 2007). Essa abertura não pode ser reduzida aos padrões identificados por sistemas preditivos, pois a identidade permanece situada em horizontes de sentido e possibilidade (Taylor, 2013). Classificações algorítmicas podem auxiliar decisões, mas não devem converter probabilidades em destinos sociais. A exigência de instituições justas inclui explicação, contestação e revisão (Ricoeur, 2014), enquanto a responsabilidade tecnológica requer antecipar danos e preservar condições de vida digna (Jonas, 2006). A objetivação técnica permanece

legítima apenas quando não substitui o encontro e o julgamento pessoal (Buber, 2001). A dignidade possui dimensão institucional sem depender da concessão institucional. Relações de amor, direitos e estima social sustentam a participação concreta dos sujeitos (Honneth, 2003), enquanto a justiça deve assegurar capacidades efetivas, sobretudo às pessoas vulneráveis (Nussbaum, 2013). A vida boa requer estruturas orientadas ao bem comum e à participação (Ricoeur, 2014), não organizações que selecionem indivíduos exclusivamente por eficiência. A dependência exige práticas estáveis de cuidado e reciprocidade (MacIntyre, 1999), e a comunidade política deve reconhecer direitos anteriores aos interesses do Estado ou do mercado (Maritain, 1936). A técnica deve, portanto, ampliar a participação, e não reforçar exclusões.

Vulnerabilidade e responsabilidade constituem dimensões inseparáveis da dignidade. A necessidade de cuidado revela a interdependência humana (MacIntyre, 1999), enquanto a igualdade moral proíbe transformar diferenças de capacidade em hierarquias de valor (Nussbaum, 2013). O rosto vulnerável estabelece uma obrigação que precede cálculos de utilidade (Levinas, 1980), e o aumento do poder técnico amplia proporcionalmente o dever de prudência (Jonas, 2006). O cuidado precisa ser compreendido no horizonte de uma ética da alteridade e do diálogo, vinculando-o à superação das injustiças, à preservação da vida e à crítica de uma racionalidade tecnocrática que enfraquece as relações humanas e socioambientais (Gomes; Lucas, 2024). Sistemas de inteligência artificial podem reproduzir erros em larga escala; por isso, avaliação de impactos, revisão humana e reparação são exigências antropológicas, e não entraves externos à inovação (MH 92-96; DI 24). A lógica algorítmica opera por abstração, seleção e quantificação, mas sua representação nunca coincide com a pessoa. Os dados não esgotam a corporeidade e a interioridade (Stein, 2013), nem eliminam a capacidade de agir de modo novo (Arendt, 2007). O sujeito permanece aberto a uma plenitude que excede toda objetivação técnica (Rahner, 1989) e não pode ser reduzido a produto programável (De Lubac, 2015). Tratar perfis como equivalentes às pessoas viola a distinção entre alguém e algo (Spaemann, 1996) e contraria a exigência de não instrumentalização (Kant, 2007). A dignidade funciona como limite epistemológico e ético da inteligência artificial.

Na era da inteligência artificial, a dignidade deve ser compreendida como dado ontológico, exigência moral e tarefa político-institucional. Ela antecede o desempenho e o reconhecimento (DI 7; MH 50-53), exige relações de responsabilidade e cuidado

(Levinas, 1980; MacIntyre, 1999) e reclama instituições orientadas ao bem comum (Ricoeur, 2014; Maritain, 1936). Uma tecnologia é legítima quando fortalece a liberdade, a participação e a proteção dos vulneráveis, sem transformar a pessoa em perfil, recurso ou objeto de previsão. O desenvolvimento técnico permanece humano somente quando subordinado à singularidade pessoal, à comunhão e à responsabilidade pelas consequências futuras (Mounier, 1949; Jonas, 2006).

O ser humano como imagem do Deus trinitário

A dignidade humana encontra seu fundamento teológico na criação da pessoa à imagem e semelhança de Deus, não em capacidades adquiridas, funções sociais ou níveis de desempenho (MH 48-50). Como o Deus cristão é comunhão de Pessoas, a *imago Dei* possui estrutura relacional: unidade e diferença não se anulam, mas se realizam na reciprocidade e na autodoação (Moltmann, 2000). A pessoa existe a partir de relações que a precedem e permanece singular precisamente na comunhão (Zizioulas, 1985). Essa compreensão evita representar Deus como poder isolado e o ser humano como indivíduo autossuficiente (Forte, 1987), pois a vida divina é comunhão sem confusão e distinção sem separação (Lossky, 1976). A subsistência pessoal, embora irreduzível, orienta-se constitutivamente ao conhecimento e ao amor (Aquino, 2001). A relacionalidade não dissolve a singularidade no coletivo. A pessoa não é parte substituível de uma totalidade, mas presença irrepetível cuja identidade amadurece no encontro (Zizioulas, 1985). A relação pessoal supera a objetivação funcional, porque o outro não é apenas objeto de conhecimento ou recurso disponível, mas um “Tu” que exige resposta (Buber, 2001). A alteridade interrompe toda pretensão de assimilação e funda uma responsabilidade anterior ao cálculo de utilidades (Levinas, 1980). A comunhão autêntica articula pertença e liberdade, recusando tanto o individualismo quanto o coletivismo (Forte, 1987). Essa estrutura também sustenta o personalismo comunitário, segundo o qual a realização de si ocorre no compromisso e na abertura aos outros (Mounier, 1949), e exige instituições capazes de preservar simultaneamente solicitude e justiça (Ricoeur, 2014).

A tradição da *imago Dei* inclui a interioridade, mas não a reduz a uma faculdade isolada. Memória, inteligência e vontade expressam a unidade dinâmica de uma pessoa capaz de conhecer e amar (Agostinho, 1994). Essa interioridade permanece aberta à transcendência, pois o ser humano ultrapassa cada realização particular e se orienta para

uma plenitude que não produz por si mesmo (Rahner, 1989). A exclusão dessa abertura favorece antropologias que tornam a pessoa inteiramente disponível à administração científica, econômica ou política (De Lubac, 2015). A identidade humana desenvolve-se historicamente na relação com o mundo e com os outros, sem encerrar-se em uma definição funcional (Pannenberg, 1985). A fé exprime essa existência como recepção de si e resposta a um chamado, superando o fechamento autossuficiente (Ratzinger, 2005). A imagem de Deus pertence à pessoa inteira e não apenas ao exercício atual da racionalidade. Crianças, idosos, pessoas com deficiência e pacientes inconscientes conservam integralmente sua dignidade, pois, como afirma a Comissão Teológica Internacional (CTI, 2004), a *imago Dei* não varia conforme competências mensuráveis. A corporeidade constitui o modo concreto de presença, relação e história, não um suporte exterior da consciência (Stein, 2013). Na *Gaudium et Spes* (GS 14), a antropologia cristã reconhece a unidade de corpo e espírito. Essa compreensão rejeita a redução da identidade a informação transferível ou organismo manipulável (CTI, 2004). A existência corporal permanece aberta ao sentido e à comunhão, não sendo esgotada por explicações biológicas ou técnicas (Pannenberg, 1985). A forma humana é recebida como dom e orientada a uma realização que envolve toda a pessoa (Aquino, 2001).

A estrutura cristológica da *imago Dei* torna-se explícita na Encarnação. O mistério do ser humano se esclarece no Verbo encarnado, que revela simultaneamente Deus e a vocação humana (GS 22). A humanidade de Cristo manifesta liberdade filial, solidariedade e entrega, não domínio ou invulnerabilidade (MH 49). Ao assumir a carne, Deus confirma a corporeidade como lugar de revelação e comunhão, impedindo que o corpo seja tratado como acidente descartável (Balthasar, 1990). A salvação não ocorre pelo abandono da condição humana, mas por sua assunção e transformação (De Lubac, 2015). A existência cristã recebe, assim, forma relacional e responsiva, orientada pela confiança e pelo seguimento (Ratzinger, 2005), enquanto a plenitude pessoal se realiza na comunhão com Deus e com os outros (Pannenberg, 1985). A liberdade revelada em Cristo não consiste em independência absoluta, mas em capacidade de orientar-se para a verdade, o bem e o dom de si (GS 24). A autodoação não anula a subjetividade; confirma-a numa relação que preserva a alteridade (Levinas, 1980). A pessoa torna-se plenamente ela mesma quando acolhe o outro sem dominá-lo e se oferece sem desaparecer na relação (Mounier, 1949). Essa dinâmica articula solicitude, responsabilidade e justiça, impedindo que a comunhão se converta em fusão ou subordinação (Ricoeur, 2014). O dom não pode

ser reduzido a troca calculável, pois supõe recepção, gratuidade e excedência (Marion, 2002). A reciprocidade trinitária oferece, portanto, um paradigma de poder como comunicação de vida, e não como apropriação (Forte, 1987).

A dignidade derivada da *imago Dei* é simultaneamente ontológica e vocacional. É ontológica porque pertence à pessoa antes de suas decisões; é vocacional porque orienta sua liberdade para a comunhão (MH 48-50). O pecado pode obscurecer essa vocação, mas não elimina a imagem nem converte o sujeito em objeto sem valor (Agostinho, 1994). A permanência da dignidade fundamenta conversão, reconciliação e responsabilidade moral (Aquino, 2001). A imagem não se identifica com desempenho intelectual, mas com a totalidade da pessoa chamada à relação com Deus, com os outros e com a criação (CTI, 2004). Essa abertura histórica impede tanto uma concepção estática quanto uma compreensão meritocrática do humano (Pannenberg, 1985), preservando o valor daqueles cuja autonomia ou produtividade é limitada (MH 50). A antropologia trinitária possui consequências sociais e tecnológicas. Instituições econômicas, jurídicas e digitais devem ser avaliadas pela qualidade das relações que promovem, pois a vida boa exige participação, reconhecimento e justiça (Ricoeur, 2014). Sistemas algorítmicos podem representar aspectos da pessoa, mas não esgotam sua interioridade, corporeidade e abertura ao futuro (Stein, 2013). Quando perfis substituem sujeitos, a relação “Eu-Tu” é reduzida à lógica funcional do “Eu-Isso” (Buber, 2001). A classificação técnica não suspende a responsabilidade diante do outro atingido por uma decisão (Levinas, 1980). A pessoa permanece singular na comunhão e não pode ser dissolvida em categorias estatísticas (Zizioulas, 1985). A tecnologia deve, portanto, servir a relações transparentes e participativas, não transformar eficiência em medida de dignidade (MH 50).

O cuidado expressa de modo privilegiado a imagem de Deus. A pessoa representa o Criador não apenas ao conhecer ou governar, mas ao acolher e sustentar a vida vulnerável (CTI, 2004). O poder coerente com a comunhão trinitária gera vínculos e protege a alteridade, em vez de dominar (Moltmann, 2000). A relação com a criação também integra a vocação humana, exigindo cultivo responsável e rejeição da exploração ilimitada (Forte, 1987). A comunhão com Deus não se separa da responsabilidade pelo próximo e pelo mundo criado (Lossky, 1976). A liberdade torna-se autenticamente humana quando recebida como dom e transformada em serviço (Ratzinger, 2005). Na era da inteligência artificial, a *imago Dei* estabelece, assim, um critério decisivo: a inovação será humanizadora quando proteger a singularidade, fortalecer a comunhão e priorizar os

vulneráveis (MH 48-50; Ricoeur, 2014).

O paradigma tecnocrático e a redução algorítmica da pessoa

A técnica integra a condição histórica do ser humano, pois medeia sua relação com o mundo, amplia capacidades e participa da construção da cultura. O problema surge quando essa mediação se converte em racionalidade totalizante, subordinando a existência à eficiência, ao cálculo e ao controle. A racionalização moderna favoreceu instituições previsíveis, mas também deslocou a pergunta pelos fins para a escolha dos meios mais eficazes (Weber, 1999). A razão instrumental pode transformar natureza e pessoas em objetos administráveis (Horkheimer; Adorno, 1985), enquanto a sociedade tecnológica tende a apresentar sua própria ordem como inevitável (Marcuse, 1973). A técnica moderna revela o real como reserva disponível (Heidegger, 2001) e transforma a eficácia em critério autônomo de decisão (Ellul, 1968). Quando a racionalidade científica ultrapassa seus limites metodológicos e assume pretensão totalizante, o conhecimento tende a aproximar-se de uma lógica de domínio (Gomes, 2017). O paradigma do dispositivo enfraquece práticas de presença, cuidado e participação ao privilegiar consumo e disponibilidade imediata (Borgmann, 1984).

A tecnologia, contudo, não possui desenvolvimento independente das escolhas humanas. Artefatos e infraestruturas incorporam decisões políticas, distribuem possibilidades de ação e podem consolidar relações de poder (Winner, 1986). O desenho técnico permanece aberto à disputa social e pode ser reorientado por processos democráticos (Feenberg, 2002), desde que a cultura compreenda os objetos técnicos e não se limite à submissão ou à rejeição (Simondon, 2012). Toda tecnologia medeia a percepção e a ação, destacando certos aspectos da realidade e ocultando outros (Ihde, 1990); por isso, a distinção rígida entre sociedade e técnica é insuficiente (Latour, 1994). A criatividade tecnológica deve preservar o ser humano como sujeito do trabalho e permanecer subordinada ao desenvolvimento integral. A vocação de transformar o mundo exige responsabilidade proporcional ao poder adquirido (Hefner, 1993).

O paradigma tecnocrático torna-se mais intenso com a inteligência artificial, porque sistemas algorítmicos passam a organizar comunicação, trabalho, crédito, saúde, educação e segurança. O poder técnico tende a impor sua lógica quando a capacidade de intervenção cresce sem correspondente formação ética e política. A eficiência, o domínio

e o lucro podem então substituir a dignidade e o bem comum como critérios normativos (MH 92-96). O problema das tecnologias emergentes não pode ser compreendido isoladamente das estruturas políticas, econômicas e ambientais nas quais elas são desenvolvidas, pois o paradigma tecnocrático tende a converter o poder tecnológico em princípio de organização da realidade (Rosa; Gomes; Oliveira Junior, 2025). A dataficação traduz experiências em indicadores e probabilidades, aproximando-se das práticas disciplinares de observação e normalização (Foucault, 2014). O controle torna-se contínuo pela modulação de acessos, comportamentos e oportunidades (Deleuze, 1992), enquanto a governamentalidade algorítmica orienta condutas por ambientes probabilísticos (Rouvroy; Berns, 2013). Na infosfera, identidades e relações são progressivamente configuradas por fluxos informacionais (Floridi, 2014), sem que o perfil produzido possa equivaler à pessoa.

A redução algorítmica manifesta-se também na opacidade e na concentração de poder. Sistemas utilizados em decisões relevantes podem ser incompreensíveis para aqueles que sofrem seus efeitos, limitando explicação e contestação (Pasquale, 2015). A experiência humana converte-se em matéria-prima para previsão e modificação comportamental (Zuboff, 2020), enquanto a transferência de saberes para procedimentos automatizados pode enfraquecer julgamento e autonomia profissional (Stiegler, 2016). A materialidade da inteligência artificial envolve mineração, energia, trabalho precarizado e infraestruturas concentradas, embora esses custos permaneçam frequentemente invisíveis (Crawford, 2021). A vigilância digital prolonga a produção de sujeitos observáveis (Foucault, 2014), e as plataformas exercem funções normativas sem controle democrático proporcional (Winner, 1986). Nesse contexto, dados, modelos e capacidade computacional tornam-se recursos de poder que distribuem oportunidades e riscos de forma desigual (Floridi, 2014; Feenberg, 2002).

O paradigma tecnocrático modifica ainda a relação da pessoa consigo mesma e com os outros. A sociedade do desempenho interioriza a coerção como obrigação de otimização contínua (Han, 2018), convertendo corpo, atenção e afetividade em recursos mensuráveis. A racionalidade sistêmica pode colonizar relações baseadas em comunicação, confiança e reconhecimento (Habermas, 2012), enquanto tecnologias pouco compreensíveis reduzem a autonomia de seus usuários (Illich, 1973). O dispositivo técnico tende a substituir práticas compartilhadas por consumo individualizado e disponibilidade instantânea (Borgmann, 1984). A mediação digital pode aproximar

pessoas, mas também favorecer vínculos controláveis e menos exigentes que a reciprocidade concreta (Turkle, 2011). Na visão do Papa Leão XIV, quando métricas de produtividade, visibilidade e resposta organizam a vida social, a dignidade corre o risco de ser confundida com desempenho (MH 92-94). A técnica deixa então de apoiar a ação humana e passa a definir os padrões aos quais o sujeito deve adaptar-se (Marcuse, 1973).

Os papas João Paulo II, Bento XVI e Francisco trazem importantes reflexões sobre o assunto na *Laborem Exercens* (LE), na *Caritas in Veritate* (CV) e na *Laudato Si'* (LS), fazendo ver que a crítica ao paradigma tecnocrático não implica rejeitar ciência, inovação ou automação. Tecnologias podem reduzir sofrimentos, ampliar acessibilidade e melhorar serviços, desde que seus fins sejam avaliados à luz do bem comum (CV 70). O trabalho e os instrumentos produtivos devem permanecer ordenados à pessoa (LE 6), e o desenvolvimento técnico precisa considerar impactos sociais e ambientais (LS 101-136). O Papa Leão XIV reafirma que a dignidade, a solidariedade, a subsidiariedade e a destinação universal dos bens constituem critérios para distribuir benefícios e riscos (MH 95-96). Essa avaliação requer deliberação pública capaz de justificar decisões perante os afetados (Habermas, 2012), além de participação social no desenho e na implementação dos sistemas (Feenberg, 2002). Uma ética tecnológica adequada deve cultivar prudência, justiça, honestidade e responsabilidade, não apenas estabelecer conformidade procedimental (Vallor, 2016). A inovação é humanizadora quando fortalece capacidades sem transformar pessoas em componentes substituíveis.

A justiça algorítmica não se limita à correção estatística de modelos. Ela deve alcançar a definição dos problemas, a seleção dos dados, os objetivos de otimização e as condições de contestação. Todo sistema incorpora prioridades e omissões (Ihde, 1990), podendo estabilizar escolhas políticas sob aparência de neutralidade (Winner, 1986). A governamentalidade algorítmica exige mecanismos que preservem a palavra e a singularidade dos sujeitos diante das correlações probabilísticas (Rouvroy; Berns, 2013). Transparência, auditoria e revisão humana são necessárias para impedir que a opacidade dilua responsabilidades (Pasquale, 2015). A participação das comunidades afetadas deve acompanhar todo o ciclo tecnológico (Feenberg, 2002), enquanto a formação ética precisa desenvolver virtudes capazes de orientar decisões em ambientes complexos (Vallor, 2016). O controle dos dados e das infraestruturas também deve ser submetido à justiça social e ao bem comum (MH 95-96; CV 70).

A redução algorítmica da pessoa deve, por fim, ser enfrentada por uma

antropologia que reconheça interioridade, corporeidade, liberdade, vulnerabilidade e transcendência. A representação técnica possui utilidade, mas nunca esgota o sujeito, pois toda mediação seleciona e transforma o modo de acesso ao real (Ihde, 1990). A técnica deve ser compreendida criticamente, e não aceita como destino inevitável (Heidegger, 2001); seus objetos precisam ser integrados à cultura humana (Simondon, 2012) e submetidos à participação democrática (Feenberg, 2002). A infosfera deve permanecer organizada em função das pessoas e das comunidades, não o contrário (Floridi, 2014). A criatividade humana é legítima quando exercida como corresponsabilidade pela criação (Hefner, 1993), e não como domínio ilimitado. O progresso será humano quando ampliar justiça, cuidado, autonomia e comunhão, preservando a primazia da dignidade sobre a eficiência (MH 92-96; LS 101-136).

Inteligência humana e inteligência artificial na perspectiva trans/pós-humanista

A expressão “inteligência artificial” possui sentido funcional, pois designa sistemas capazes de reconhecer padrões, processar linguagem, produzir conteúdos e elaborar previsões, sem resolver a questão ontológica acerca da consciência (Turing, 1950). A reprodução de respostas humanas não demonstra compreensão, já que a manipulação sintática pode ocorrer sem experiência semântica ou perspectiva de primeira pessoa (Searle, 1980). A inteligência humana, diferentemente, é corporal, afetiva, histórica e situada no mundo (Merleau-Ponty, 2018), envolvendo habilidades práticas que excedem a aplicação formal de regras (Dreyfus, 1992). Instrumentos podem integrar processos cognitivos ampliados (Clark, 1997), mas essa extensão não transforma o artefato em sujeito. A consciência permanece vinculada à unidade entre organismo, ambiente e experiência vivida (Fuchs, 2018), enquanto a condição de agente moral exige capacidade de compreender, responder e assumir consequências (Gunkel, 2012).

Conforme a *Antiqua et Nova* (AEN), a diferença entre pessoa e sistema artificial não deve ser estabelecida apenas por comparação de desempenho. A inteligência humana articula corporeidade, memória, liberdade, relação e transcendência, não se reduzindo à competência operacional (AEN 8-12; 30-35). Sistemas podem simular empatia e produzir avaliações morais, mas não sofrem, não sentem compaixão nem respondem pessoalmente por seus atos (MH 97-100). A expansão da infosfera modifica a percepção da identidade e das relações (Floridi, 2014), enquanto a projeção de atributos pessoais sobre máquinas

pode ocultar sua condição instrumental (Herzfeld, 2002). A questão ética inclui ainda as disposições e expectativas que se formam ao redor dos artefatos (Coeckelbergh, 2020), pois o risco não consiste somente em humanizar a máquina, mas em adaptar o humano aos padrões técnicos de previsibilidade e eficiência (Anders, 1956).

A inteligência artificial também adquire relevância no transumanismo, que propõe utilizar tecnologias genéticas, digitais e cibernéticas para ampliar capacidades e superar limitações biológicas (More; Vita-More, 2013). Algumas correntes projetam uma singularidade tecnológica capaz de transformar radicalmente a condição humana (Kurzweil, 2005), enquanto a hipótese de uma superinteligência suscita problemas de controle e alinhamento (Bostrom, 2018). O aprimoramento pode ser defendido como extensão da liberdade e instrumento para ampliar oportunidades humanas (Harris, 2007), mas a transformação da condição corporal em problema técnico tende a tornar obsoletas as pessoas que não correspondem aos novos padrões (Anders, 1956). A busca de superar sofrimento, envelhecimento e morte expressa uma aspiração legítima; torna-se problemática quando converte o ser humano em realidade defeituosa destinada à substituição (MH 115-118).

O pós-humanismo constitui um campo mais heterogêneo. Sua crítica ao sujeito autônomo, ocidental e separado da natureza pode denunciar antropocentrismos, exclusões e hierarquias históricas (Ferrando, 2019), favorecendo uma compreensão relacional entre humanidade, animais, tecnologias e ecossistemas (Braidotti, 2013). Essa descentralização, entretanto, não exige equiparar ontologicamente pessoas, organismos e objetos técnicos. A redução da identidade a padrão informacional separável do corpo sustenta narrativas de transferência da mente e continuidade digital (Hayles, 1999), mas ignora que a pessoa percebe, sofre e se relaciona corporalmente (Merleau-Ponty, 2018). A identidade depende da integração entre corpo, ambiente e experiência subjetiva (Fuchs, 2018), enquanto uma crítica teológica do pós-humano deve reconhecer a interdependência sem dissolver a singularidade e a responsabilidade pessoais (Graham, 2002).

Nem toda intervenção tecnológica constitui uma violação da dignidade. Terapias, próteses e recursos assistivos podem reduzir sofrimentos e ampliar participação; contudo, a distinção entre cuidado e aperfeiçoamento exige considerar finalidade, proporcionalidade e justiça. A determinação prévia de características pessoais pode comprometer a simetria entre sujeitos e aproximar a geração humana da fabricação de

produtos (Habermas, 2004). A busca de perfeição reduz a abertura ao inesperado e enfraquece a compreensão da vida como dom (Sandel, 2013), enquanto a transformação da geração em produção altera o vínculo entre pais, filhos e sociedade (O'Donovan, 1984). Aprimoramentos distribuídos segundo poder econômico podem converter desigualdades sociais em vantagens biologicamente incorporadas (Fukuyama, 2003). Mesmo quando defendido como liberdade individual (Harris, 2007), o aprimoramento pode tornar-se obrigação competitiva; por isso, os riscos tecnológicos não podem ser separados das estruturas sociais que determinam sua distribuição (Bostrom, 2018).

A promessa transumanista pode assumir uma estrutura escatológica ao associar progresso técnico à libertação definitiva da fragilidade e da morte (Burdett, 2015). A esperança cristã, contudo, não se fundamenta na produção de uma espécie superior, mas na transformação gratuita da humanidade em comunhão com Deus (Cole-Turner, 2011). A Encarnação impede compreender o corpo como plataforma provisória de uma mente informacional, pois a salvação assume a condição corporal em vez de abandoná-la (Waters, 2006). A imagem de Deus refere-se à totalidade relacional da pessoa, e não a uma capacidade cognitiva ampliável (Herzfeld, 2002). Uma teologia pós-humana adequada deve distinguir a transcendência recebida como graça da transcendência produzida pelo aumento do poder (Graham, 2002). A técnica pode colaborar com o cuidado e o desenvolvimento humano, mas não substitui reconciliação, comunhão ou salvação (MH 127-129).

A valorização da finitude não significa idealizar doenças, deficiências ou sofrimentos evitáveis. Significa reconhecer que vulnerabilidade, dependência e corporeidade integram a existência pessoal e não constituem simples falhas de engenharia (MH 118-123). A esperança da ressurreição envolve a pessoa inteira, diferindo da preservação técnica de informações (Waters, 2006). O corpo vivido constitui o centro da experiência e da relação com o mundo (Fuchs, 2018), enquanto a ética da inteligência artificial deve ser avaliada pelas relações humanas que favorece ou enfraquece (Coeckelbergh, 2020). A pretensão de eliminar toda fragilidade pode ampliar a distância entre os tecnologicamente aperfeiçoados e aqueles considerados obsoletos (Anders, 1956). Uma antropologia teológica da vulnerabilidade preserva o cuidado, a reciprocidade e a responsabilidade como dimensões da plenitude humana (Graham, 2002).

O discernimento sobre inteligência artificial, transumanismo e pós-humanismo

deve evitar tanto a rejeição indiscriminada da técnica quanto a aceitação acrítica de suas promessas. Sistemas artificiais não devem ser tratados como sujeitos morais equivalentes às pessoas, embora sua presença exija novas formas de responsabilidade humana e institucional (Gunkel, 2012). A organização da infosfera precisa permanecer subordinada à dignidade e ao bem comum (Floridi, 2014), enquanto o problema do alinhamento depende de deliberação ética e política, não apenas de soluções computacionais (Bostrom, 2018). A crítica pós-humanista pode ampliar a consciência da interdependência sem eliminar a diferença pessoal (Ferrando, 2019), e a teologia pode acolher a inovação sem confundi-la com redenção (Waters, 2006). A inteligência humana permanece singular porque integra corpo, experiência, liberdade, responsabilidade e transcendência; por isso, a tecnologia deve preservar a primazia da pessoa sobre o desempenho, da relação sobre a simulação e do cuidado sobre a otimização (AEN 30-35; MH 126).

Conclusão

Este artigo procurou investigar de que maneira os fundamentos filosóficos e teológicos da dignidade humana podem contribuir para o discernimento ético da inteligência artificial, especialmente a partir da *Magnifica Humanitas*. O percurso realizado permite considerar que a dignidade não decorre da eficiência, da autonomia funcional, da capacidade cognitiva ou da utilidade social, mas pertence à pessoa em razão de seu valor ontológico e de sua vocação relacional. A compreensão do ser humano como imagem do Deus trinitário oferece, nesse sentido, uma chave antropológica segundo a qual singularidade e comunhão, corporeidade e transcendência, liberdade e responsabilidade não se excluem. Essa perspectiva parece oferecer um fundamento pertinente para questionar leituras que identificam o valor humano com desempenho ou que tratam a pessoa como realidade inteiramente mensurável, previsível ou tecnicamente disponível.

A análise também permitiu observar que o problema não se encontra na técnica ou na inteligência artificial consideradas isoladamente, mas na sua inserção em um paradigma tecnocrático que pode converter cálculo, eficiência, previsibilidade e otimização em critérios predominantes da vida social. A dataficação, a opacidade dos sistemas, a concentração das infraestruturas e a transferência de decisões para procedimentos automatizados podem reduzir a pessoa a perfil estatístico e dificultar a

atribuição de responsabilidades. Ao mesmo tempo, a distinção entre inteligência humana e inteligência artificial não precisa ser fundamentada numa competição de capacidades. Mesmo quando sistemas artificiais superam o desempenho humano em tarefas específicas, permanece a diferença entre uma operação computacional e uma existência corporal, histórica, afetiva, livre e responsável. A inteligência humana não se caracteriza apenas por resultados, mas pela experiência de compreender, sofrer, relacionar-se, atribuir sentido e responder pelas próprias ações.

O diálogo com o transumanismo e o pós-humanismo sugeriu, ainda, a necessidade de uma avaliação equilibrada. As tecnologias destinadas a tratar doenças, ampliar a acessibilidade e diminuir sofrimentos evitáveis podem favorecer o florescimento humano. Contudo, as promessas de superação integral da finitude, da corporeidade e da vulnerabilidade podem transformar a condição humana em falha técnica a ser corrigida e produzir novas hierarquias entre pessoas aperfeiçoadas e aquelas que não possuem acesso ou não correspondem aos padrões de desempenho. A antropologia cristã não exige a preservação imutável de todas as limitações, nem conduz à recusa da ciência. Ela convida, de maneira mais modesta, a distinguir o cuidado da fabricação, o aperfeiçoamento da substituição e a esperança da pretensão de domínio. A Encarnação recorda que a plenitude não se realiza pelo abandono do humano, mas pela assunção da corporeidade, da vulnerabilidade e da relação como lugares de comunhão e responsabilidade.

Essas considerações não pretendem oferecer respostas definitivas para um campo que permanece em rápida transformação. O caráter bibliográfico, hermenêutico e teológico do estudo limita suas conclusões e recomenda que os argumentos apresentados sejam aprofundados por pesquisas empíricas e interdisciplinares, especialmente nos campos da ética aplicada, do direito, da educação, da saúde e das políticas públicas. Parece possível sustentar, contudo, que uma governança responsável da inteligência artificial deve preservar o primado da pessoa, promover transparência e revisão humana, distribuir benefícios e riscos de maneira justa e proteger de modo especial os mais vulneráveis. Mais do que determinar previamente todo o futuro tecnológico, trata-se de manter aberto um discernimento coletivo no qual inovação, responsabilidade e cuidado possam caminhar juntos. Permanecer humanos na era algorítmica talvez signifique reconhecer os limites do próprio poder e orientar a inteligência e a criatividade para relações mais justas, solidárias e verdadeiramente abertas ao outro.

Referências

- AGOSTINHO. *A Trindade*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.
- ANDERS, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen: über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. v. 1. München: C. H. Beck, 1956.
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Trad. Aldo Vannucchi et al. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2001-2006. 9 v.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Theo-drama: theological dramatic theory*. v. 2: *Dramatis personae: man in God*. Trad. Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press, 1990.
- BENTO XVI. *Carta Encíclica Caritas in Veritate: sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- BORGMANN, Albert. *Technology and the character of contemporary life: a philosophical inquiry*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- BOSTROM, Nick. *Superinteligência: caminhos, perigos, estratégias*. Trad. Aurélio Antônio Monteiro et al. Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2018.
- BRAIDOTTI, Rosi. *The posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- BUBER, Martin. *Eu e tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- BURDETT, Michael S. *Eschatology and the technological future*. Abingdon: Routledge, 2015.
- CLARK, Andy. *Being there: putting brain, body, and world together again*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- COECKELBERGH, Mark. *AI ethics*. Cambridge, MA: MIT Press, 2020.
- COLE-TURNER, Ronald (ed.). *Transhumanism and transcendence: Christian hope in an age of technological enhancement*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2011.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Quo vadis, humanitas? Reflexão sobre a antropologia cristã perante alguns cenários sobre o futuro do ser humano*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2026.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium: sobre a Igreja*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1964.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo atual*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965.

CRAWFORD, Kate. *Atlas of AI: power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*. New Haven: Yale University Press, 2021.

DE LUBAC, Henri. *O drama do humanismo ateu*. Trad. Lyege Ornellas Pires de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2015.

DELEUZE, Gilles. *Conversações: 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Dignitas infinita: declaração sobre a dignidade humana*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2024.

DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ; DICASTÉRIO PARA A CULTURA E A EDUCAÇÃO. *Antiqua et Nova: nota sobre a relação entre inteligência artificial e inteligência humana*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2025.

DREYFUS, Hubert L. *What computers still can't do: a critique of artificial reason*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

ELLUL, Jacques. *A técnica e o desafio do século*. Trad. Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

FEENBERG, Andrew. *Transforming technology: a critical theory revisited*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2002.

FERRANDO, Francesca. *Philosophical posthumanism*. London: Bloomsbury Academic, 2019.

FLORIDI, Luciano. *The fourth revolution: how the infosphere is reshaping human reality*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

FORTE, Bruno. *A Trindade como história: ensaio sobre o Deus cristão*. Trad. Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulinas, 1987.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

FUCHS, Thomas. *Ecology of the brain: the phenomenology and biology of the embodied mind*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

GOMES, Tiago de Fraga. Por uma relação entre inteligência da fé e racionalidade científica no contexto atual. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 32, n. 1, p. 121-138, 2017.

GOMES, Tiago de Fraga; LUCAS, Luísa de. Maria de Nazaré, mulher do cuidado. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 54, n. 1, p. 1-14, 2024.

ROSA, Paulo Castro Cardoso da; GOMES, Tiago de Fraga; OLIVEIRA JUNIOR, Nythamar Hilario Fernandes de. Tecnoética ambiental no magistério do Papa Francisco. *Caminhos*, Goiânia, v. 23, n. 2, p. 1-13, 2025.

GRAHAM, Elaine L. *Representations of the post/human: monsters, aliens and others in popular culture*. Manchester: Manchester University Press, 2002.

GUNKEL, David J. *The machine question: critical perspectives on AI, robots, and ethics*. Cambridge, MA: MIT Press, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. v. 2. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018.

HARRIS, John. *Enhancing evolution: the ethical case for making better people*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

HAYLES, N. Katherine. *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

HEFNER, Philip. *The human factor: evolution, culture, and religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

HERZFELD, Noreen L. *In our image: artificial intelligence and the human spirit*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

IHDE, Don. *Technology and the lifeworld: from garden to earth*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

ILLICH, Ivan. *Tools for conviviality*. New York: Harper & Row, 1973.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Laborem Exercens: sobre o trabalho humano*. São Paulo: Paulinas, 1981.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa; Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KURZWEIL, Ray. *The singularity is near: when humans transcend biology*. New York: Viking, 2005.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEÃO XIV. *Carta Encíclica Magnifica Humanitas: sobre a salvaguarda da pessoa humana na era da inteligência artificial*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2026.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LOSSKY, Vladimir. *The mystical theology of the Eastern Church*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1976.

MACINTYRE, Alasdair. *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court, 1999.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Trad. Giasone Rebuá. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MARION, Jean-Luc. *Being given: toward a phenomenology of givenness*. Trad. Jeffrey L. Kosky. Stanford: Stanford University Press, 2002.

MARITAIN, Jacques. *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1936.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Trad. Ivo Martinazzo. Petrópolis: Vozes, 2000.

MORE, Max; VITA-MORE, Natasha (ed.). *The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.

MOUNIER, Emmanuel. *Le personnalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

NUSSBAUM, Martha C. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. Trad. Susana de Castro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

O'DONOVAN, Oliver. *Begotten or made?* Oxford: Clarendon Press, 1984.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Paris: ONU, 1948.

PANNENBERG, Wolfhart. *Anthropology in theological perspective*. Trad. Matthew J. O'Connell. Edinburgh: T&T Clark, 1985.

PASQUALE, Frank. *The black box society: the secret algorithms that control money and information*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2001.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. Trad. Alberto Costa. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico*. Trad. Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2005.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

ROUVROY, Antoinette; BERNS, Thomas. Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation: le disparate comme condition d'individuation par la relation? *Réseaux*, Paris, v. 31, n. 177, p. 163-196, 2013.

SANDEL, Michael J. *Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética*. Trad. Ana Carolina Mesquita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SEARLE, John R. Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge, v. 3, n. 3, p. 417-457, 1980.

SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 2012.

SPAEMANN, Robert. *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996.

STEIN, Edith. *A estrutura da pessoa humana*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2013.

STIEGLER, Bernard. *The automatic society, 1: the future of work*. Trad. Daniel Ross. Cambridge: Polity Press, 2016.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

TURING, Alan M. Computing machinery and intelligence. *Mind*, Oxford, v. 59, n. 236, p. 433-460, 1950.

TURKLE, Sherry. *Alone together: why we expect more from technology and less from each other*. New York: Basic Books, 2011.

VALLOR, Shannon. *Technology and the virtues: a philosophical guide to a future worth wanting*. New York: Oxford University Press, 2016.

WATERS, Brent. *From human to posthuman: Christian theology and technology in a postmodern world*. Aldershot: Ashgate, 2006.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. v. 1. Trad. Regis Barbosa; Karen Elsabe Barbosa. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1999.

WINNER, Langdon. *The whale and the reactor: a search for limits in an age of high technology*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

ZIZIOULAS, John D. *Being as communion: studies in personhood and the Church*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985.

ZUBOFF, Shoshana. *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Trad. George Schlesinger. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

Recebido em: 15/07/2026

Aprovado em: 10/09/2026

Publicado em: 28/09/2026