




**cada leitura,
uma experiência**



**TRANS-HUMANISMO
&
SECULARIZAÇÃO**

escatologia tecnognóstica _

_alexandre de jesus

SUMÁRIO

7	PREFÁCIO
9	INTRODUÇÃO
31	CORPO E PÓS-HUMANISMO: A MODERNIDADE TÉCNICA COMO BASE EXISTENCIAL DO PENSAMENTO PÓS-HUMANISTA
34	O corpo como construção social?
64	Pós-humanismo: a aposta numa era pós-biológica
70	A essência da Modernidade: o caráter técnico
85	Conclusão
91	MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO: QUESTÕES FILOSÓFICAS
93	Semântica da secularização
102	Modernidade: permanência de categorias teológicas secularizadas
149	A controvérsia entre a secularização e a legitimidade da Modernidade
152	Conclusão
157	MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO: QUESTÕES SOCIOLÓGICAS
158	Secularização enquanto tema
158	sociológico contemporâneo
173	Sociologia do Conhecimento, secularização da consciência e inconsciência religiosa
186	Inconsciência, ideologia e utopia
193	Ascese intramundana e secularização
198	Conclusão

203 O IMAGINÁRIO PÓS-HUMANISTA

- 203 O problema da aniquilação escatológica do mundo
- 209 O Trans-humanismo e sua relação analógica
com a escatologia gnóstica
- 222 Gnose e pensamento ocidental
- 240 A superação da condição corpórea: uma “era do
espírito”
- 249 A singularidade: autorredenção pelo conhecimento
- 254 Conclusão
-
- 257 CONSIDERAÇÕES FINAIS
- 275 AGRADECIMENTOS
- 277 REFERÊNCIAS

PREFÁCIO

A tese principal desse livro, apesar de ser forte e em outra forma levantada por Voegelin e outros, é pouco conhecida e muito menos explorada no âmbito da pesquisa social. Trata-se da postulação de que conceitos centrais das ciências humanas foram herdados de uma fonte que tem pouco em comum com a postura racional que estas ciências reivindicam para si. Mais do que isso, também concepções morais e jurídicas que, desde as inspirações iluministas, mantêm distância de uma fundamentação teológica e colocam em seu lugar um “direito natural” ou, mais recente, um consenso elaborado em processos comunicativos baseados no discurso racional e no convencimento argumentativo, parecem ter, assim a tese, uma origem religiosa.

Postulações tão modernas como a ideia da “igualdade, fraternidade e liberdade” nasceram, no que tange a igualdade e fraternidade, diretamente no pensamento judaico-cristão, onde coube ao cristianismo ampliar a validade dessa fraternidade e igualdade a um nível universal. Reduzimos, dessa maneira, a originalidade do ideário da revolução francesa à um terço do seu lema, ficando a carga religiosa condenada a submergir no inconsciente dos movimentos políticos vindouros. Como sabemos, com consequências desastrosas, pois as energias e paixões que malmente as grandes religiões conseguiram “cultivar” e “ritualizar” explodiram no campo da política.

É mérito desse livro de Alexandre de Jesus nos lembrar dessa “vingança” do inconsciente, hora no contexto de um assunto mais do que contemporâneo. Principalmente no quarto capítulo, depois de ter esgotado a problemática teoricamente nas suas dimensões sociológicas e filosóficas, explora a relação entre pós-humanismo e gnosticismo. Este

último, entendido como importante vertente na história das ideias no ocidente, aflora, assim o autor, na argumentação “pós-humana” que seguiria uma lógica escatológica gnóstica.

A argumentação do autor convence também um leitor filosoficamente e teologicamente exigente, interessado nas origens, sejam elas esquecidas ou deliberadamente negadas, de fenômenos culturais, como o pós-humanismo, tidos por vezes como pós-modernos. Explorando com o autor o labirinto da nossa alma pré-moderna chegamos finalmente a uma sociologia “consciente do seu inconsciente”.

Franz J. Brüseke

Mestre (1977) e doutor (1982) em Sociologia pela Westfälische Wilhelms Universität Münster, Alemanha. Foi coordenador de departamento da Volkshochschule Hamm, Alemanha (1982-1987), perito integrado do CIM/GTZ (1987-1990), professor da Universidade Federal do Pará (1987-1997), da Universidade Federal de Santa Catarina (1998-2006) da Universidade Federal de Sergipe (2006-2016). Atualmente professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFS e do Programa de Pós-graduação em Sociologia Política da UFSC. Autor de romances históricos.

INTRODUÇÃO

A edição de abril de 2017 da revista *National Geographic* trouxe na capa o título *O próximo humano* e logo abaixo a descrição: “a era dos ciborgues chegou: como a tecnologia projeta uma nova geração de pessoas”. A imagem da capa estampa a gravura de rostos em posição frontal, porém enfileirados de forma crescente, fazendo com que o primeiro rosto da fila apareça em tamanho maior e represente o estágio atual do processo evolutivo, trata-se do rosto de um *cyborg* (*cybernetic organism*), um rosto humano com um tipo de prótese metálica, cibernética, cobrindo parte da face direita, contornando o olho. Um organismo meio humano e meio máquina parece ser o que sugere a imagem da capa como próximo passo da evolução humana, porém, desta feita, não uma evolução realizada por um processo de seleção natural e fatores genéticos, mas uma evolução operada sob o controle dos próprios seres humanos através da tecnologia. Atrás deste *cyborg*, há mais três rostos formando a fila, dois rostos humanos, e o terceiro, encerrando a fila, a sombra de um hominídeo, com traços semelhantes ao de um gorila.

A matéria de capa, assinada por D. T. Max, tem como título *Mais que humano* e começa com a seguinte epígrafe: “Como todas as outras espécies, somos o resultado de milhões de anos de evolução. Agora, porém, estamos assumindo o comando desse processo” (MAX, 2017, p. 32). A matéria descreve, através de alguns exemplos, como a evolução tradicional continua. Os seres humanos se dispersaram por todo o planeta e sob demandas impostas pelas circunstâncias tiveram a sua composição genética alterada. Assim, discute se a evolução deixou de ser apenas o lento processo da seleção natural propagando os genes desejáveis, e passou a incluir tudo o que a humanidade pode fazer para ampliar a sua

capacidade biológica natural e a dos instrumentos que fabrica — uma conjunção de genes, cultura e tecnologia.

Problematizando, com base numa declaração contida no livro *A origem das espécies* escrito por Charles Darwin (de que “a seleção natural é uma potência sempre de prontidão para atuar, e é incomensuravelmente superior aos débeis esforços do homem, tal como se dá com as obras da Natureza em relação às da Arte”), Max (2017, p. 41) levanta a questão sobre a validade hoje desta afirmação de Darwin, publicada em 1859, e prossegue propondo a seguinte pergunta:

A evolução biológica pode ser implacável e, na verdade, até mais habilidosa que a evolução genética que os seres humanos conseguem promover com cruzamentos em plantas e animais, mas o quão importante ela é, de fato, se comparada com as adaptações que podemos conceber com a ajuda do nosso cérebro?

Em resposta, Max (2017, p. 41) apresenta a seguinte declaração:

No mundo atual, o principal motor do êxito reprodutivo — e, portanto, das mudanças evolutivas — é a cultura, e a primeira armada, a tecnologia. Isso ocorre porque a evolução não tem como acompanhar a velocidade e a variedade da vida moderna. A despeito de tudo o que a evolução conseguiu realizar no passado recente, veja a precariedade com que nos adaptamos às telas dos computadores, aos pacotes de salgadinhos de milho e aos ambientes despojados de agentes patogênicos. Por que os nossos relógios internos são tão rigorosos? Por que o nosso apêndice aparentemente inútil, e que no passado talvez nos tenha ajudado a digerir gramináceas, não passou, em vez disso, a facilitar o metabolismo dos açúcares? Se a genética humana fosse uma empresa de tecnologia, ela teria falido quando surgiu a energia a vapor. O seu plano de negócios depende de uma característica que surge por acaso e depois se propaga por reprodução sexual.

Isso funciona muito bem em camundongos, que podem gerar uma prole nova em apenas três semanas, mas os seres humanos estão presos a um ritmo bem mais lento, pro-

duzindo uma nova geração apenas a cada 25 ou 35 anos. Nessa toada, milênios podem se passar até que uma característica desejável se dissemine por toda uma população. Dado os poucos flexíveis protocolos da evolução genética, não admira que ela tenha sido superada pela tecnologia.

A concepção de que o próximo passo para evolução do homem será realizado pelo próprio homem, por meio do controle possibilitado pelo conhecimento científico e pelo desenvolvimento tecnológico, se harmoniza com o pensamento trans ou pós-humanista. Isto se fundamenta na noção de que agora a humanidade possui a capacidade de construir tecnicamente o caminho rumo ao seu futuro como espécie, projetar-se e executar o projeto através da eliminação do que considera indesejável ou sinal de fraqueza, limitação, não precisando mais entregar-se ao acaso da seleção natural. Para que isto seja possível, a tecnologia desempenha um papel extremamente importante, como o poder de realizar transformações, operar “milagres”, revolucionar o mundo, alterar a ordem das coisas. A tecnologia, deste modo, permite uma intervenção na ordem natural, possibilita a crença que impulsiona a ação rumo ao anseio de moldar artificialmente o mundo.

A noção de criaturas artificiais construídas pelo homem à sua imagem tem sido abordada por um conjunto de narrativas, que recorrem a diversas linguagens, tanto à linguagem da literatura, da religião ou da arte, quanto à linguagem das ciências e das técnicas. Mudam-se os tempos e os costumes vigentes, porém é certo encontrar uma preocupação comum, capturar o humano, imitando-o; a preocupação de representar o humano através de algum dispositivo artificial, moldado, segundo a época, pelo mito, pela técnica, pela arte, pela literatura, pela ciência. Desta forma, a repetição dessas narrativas revela uma representação do humano que o define enquanto ser criado. Ao discorrer sobre a condição do homem enquanto criatura, tais narrativas expõem igualmente o seu anseio por se afirmar como criador à semelhança da divindade que o trouxe a existência. Este anseio, primeiramente, representado pelas narrativas míticas (egípcias, gregas e através da narrativa bíblica da criação

do homem à imagem de Deus) continua sendo manifesto em narrativas como a da estátua de Galateia e a do Golem do período talmúdico na alta antiguidade; ressurgindo no século XVIII através da ideia de construir autômatos andróides; reaparecendo na literatura como a criatura do Dr. Frankenstein, ou como Pinóquio; e mais recentemente através dos robôs da ficção científica, ou ainda dos computadores como imitação artificial da inteligência humana (BRETON, 1997).

Conforme Philippe Breton (1997, p. 19):

Máquina concreta e funcional no domínio do cálculo digital, o computador electrónico é, igualmente, o suporte de uma família de projectos que têm em comum a vontade de construir um equivalente artificial do cérebro humano ou, o que vem a dar no mesmo no espírito dos seus promotores, de simular o funcionamento da inteligência humana no exterior do cérebro humano. O computador apresenta-se, deste ponto de vista, como a primeira etapa para um objetivo muito mais ambicioso: uma réplica artificial do homem inteligente.

Com o nascimento formal da Inteligência Artificial como uma nova disciplina distinta na área de informática, fortalece-se o entendimento de que num futuro breve as máquinas poderiam pensar, aprender e criar, e mais ainda, que o campo das suas possibilidades seria conduzido a um alargamento de tal magnitude que as máquinas estariam aptas a tratar uma gama de problemas até então somente apreendidos pelo espírito humano.

O computador instala-se, assim, potencialmente, como uma criatura inteligente, suscetível, a curto prazo, de substituir o homem nas suas funções mais essenciais, e capaz de ser dotada, nesta perspectiva, de uma ‘consciência artificial’ (BRETON, 1997, p. 21).

Do anseio por moldar seres à sua própria imagem, em discursos como o dos pós-humanistas, o homem parece encantar-se tanto pela ideia que faz dos seres que almeja poder trazer a existência e planeja se fundir às suas criaturas, crendo poder criar algo não somente seme-

lhante a si mesmo, mas superior. Anseia poder desvendar o mecanismo da inteligência e os meandros da vida, o homem projeta transcender-se, superar o que compreende ser limitador, fraqueza, maldição, a sua carne representativa da sua *conditio humana*.

Desde os óculos de grau até as modernas próteses biônicas, passando por dispositivos como o marca-passo, os implantes dentários e os órgãos desenvolvidos em laboratório, o homem experimenta essa ligação com o artificial, com o não-biológico que se incorpora ao seu organismo, ampliando capacidades ou reestabelecendo aptidões perdidas. Esses avanços levam a pensar que se vivencia hoje uma transição rumo ao pós-humano, uma etapa posterior à existência humana tal como pensada até então, graças aos progressos tecnológicos.

Stéphane Rémy Malysse (2000, p. 273) demonstra que a ficção científica sempre esteve muito interessada nas consequências que as novas tecnologias poderiam ter sobre o corpo; do cinema à literatura, muitos foram os romancistas que entenderam que, no “futuro”, o homem iria querer mudar sua condição corporal e que a noção de corpo se constituiu como uma grande musa da imaginação futurista. Por exemplo, do doutor *Frankenstein* aos trabalhos do doutor *Moreau*, e de *Blade Runner* a *Matrix*, o uso do corpo humano como um material biológico disponível coloca sempre em cena personagens cuja evidência “humana” é rompida e cujo estatuto antropológico suscita o medo. Em *Matrix*, a carne é considerada como uma doença, a condição corporal vista como epidemia e os corpos humanos são fabricados e controlados industrialmente pelos próprios robôs, que inverteram os papéis e demonstraram a superioridade dos materiais eletrônicos sobre as matérias vivas, da eternidade sobre a morte. Esse poder de “dar a vida” que têm os robôs no filme parece muito com os poderes que querem adquirir os geneticistas e os engenheiros da Inteligência Artificial do final do século xx. As criaturas moldadas por Moreau na sua ilha de experimentação genética eram híbridas, hoje, a clonagem de animais (e a ciência de reprodução do “idêntico” ultrapassa tecnologicamente a das misturas) já foi realizada várias vezes (o primeiro caso foi de uma ovelha e do seu clone Dolly).

Por sua vez, através de uma leitura antropológica da literatura de ficção científica contemporânea, Le Breton (*apud* MALYSSE, 2000, p. 273) coloca em evidência a velocidade das transformações nas representações e nos usos sociais e medicinais do corpo humano. Tradicionalmente inspirada pelas últimas descobertas científicas e as suas possíveis perspectivas futuras, a ficção científica de hoje está sendo, paradoxalmente, cada vez mais “realista”. A aceleração das descobertas nas biociências e os avanços tecnológicos produzem um “efeito de real” que ultrapassa muitas vezes o próprio desafio “futurístico” da ficção científica: descrever um futuro radicalmente diferente do presente, uma ficção do tempo no mundo.

Francis Fukuyama (1992), no livro *O fim da história e o último homem*, declara que, tendo as principais alternativas à democracia liberal se exaurido, a história tal como conhecida até então havia chegado ao fim. Dez anos mais tarde, ele reviu esta declaração: a história ainda não terminou, porque a humanidade ainda não alcançou o fim da ciência, e que os maiores avanços ainda por vir se darão nas ciências da vida.

Em o *Nosso futuro pós-humano*, Fukuyama (2003, p. 21) estabelece a discussão de que “a ameaça mais relevante suscitada pela biotecnologia contemporânea é a possibilidade de ela vir a alterar a natureza humana e, desse modo, transferir-nos para um estágio ‘pós-humano’ da história.”

Fukuyama compreende que a biotecnologia, no estágio atual, não possui poderes de tamanha magnitude, alterar a natureza humana, mas possui potencial para isto. Por esse motivo, ele levanta a questão sobre o que fazer em resposta à biotecnologia, que no futuro combinará grandes benefícios potenciais com ameaças que são tanto físicas quanto espirituais e sutis. E apresenta como resposta óbvia, segundo seu entendimento, o dever de usar o poder do Estado para regulá-la, e se essa regulação se provar além da capacidade do Estado-nação, deverá ser feita em bases internacionais (FUKUYAMA, 2003, p. 23).

Em *Nosso futuro pós-humano*, de forma realista e até mesmo distópica, Fukuyama aponta tendências futuras dos conhecimentos de bio-

tecnologia, e tenta antecipar prováveis consequências de uma revolução biotecnológica para a compreensão de natureza humana, para a ética e para política. Ele apresenta os caminhos plausíveis para o futuro e extrai algumas consequências de primeira ordem, desde as de curto prazo, porém prováveis, até as mais distantes e incertas. Tais caminhos plausíveis são esboçados em quatro estágios: o crescente conhecimento sobre o cérebro e as fontes do comportamento humano; a neurofarmacologia e a manipulação das emoções e comportamento; o prolongamento da vida; e, por fim, a engenharia genética.

O adjetivo “distópico” aqui visa diferenciar a abordagem feita por Fukuyama sobre as consequências de uma revolução biotecnológica da abordagem efetuada pelos trans ou pós-humanistas sobre este mesmo assunto. Enquanto Fukuyama está estudando um fenômeno da sociedade moderna como este se apresenta, os trans ou pós-humanista se inspiram neste mesmo fenômeno para elaborar um utopismo com características religiosas sobre o futuro, uma espécie de escatologia biotecnológica que prevê a próxima etapa da evolução dos seres humanos, a passagem da condição humana à condição pós-humana. O cumprimento desta “profecia” é proclamado e aguardado ansiosamente como a chegada de um novo e aperfeiçoado mundo.

O livro de Fukuyama está distribuído em três partes, com seis capítulos na primeira, três na segunda e três na terceira parte, num total de doze capítulos. Na primeira parte, intitulada de “sendas para o futuro”, há um enfoque sobre os avanços e descobertas em vários campos relacionados tais como a neurociência cognitiva, a genética populacional, a genética do comportamento, a psicologia, a antropologia, a biologia evolucionária e a neurofarmacologia. Áreas de avanço científico com implicações políticas potenciais, porque ampliam conhecimentos da fonte do comportamento humano, o cérebro, e, por consequência, a capacidade de manipulá-lo.

Por sua vez, ao tratar sobre a neurofarmacologia e a manipulação das emoções e comportamento (capítulo três), revela: “No futuro, praticamente tudo o que a imaginação popular imagina que a engenharia

genética realizará terá muito mais chance de ser realizado mais cedo através da neurofarmacologia” (FUKUYAMA, 2003, p. 64). Drogas com tendências políticas poderosas, associadas ao desejo das pessoas comuns de medicalizar tanto quanto possível o seu comportamento e, com isso, reduzir sua responsabilidade pelos próprios atos, ou que objetivam fazer com que as pessoas se sintam bem, ou ainda, drogas associadas a um profundo conhecimento da química do cérebro e a capacidade de manipulá-la como fonte de controle do comportamento das pessoas.

Sobre o prolongamento da vida, Fukuyama (2003, p. 69) acrescenta: “O terceiro caminho pelo qual a biotecnologia contemporânea afetará a política é o do prolongamento da vida e o das mudanças demográficas e sociais que dele resultarão.” Mudanças associadas à linha divisória entre países do Primeiro e do Terceiro Mundos, “com a Europa, o Japão e partes da América do Norte tendo uma idade mediana de perto de sessenta anos e seus vizinhos menos desenvolvidos tendo idades medianas em torno dos vinte e poucos anos” (FUKUYAMA, 2003, p. 74); mudanças associadas ao peso do componente feminino no mundo desenvolvido no tocante as populações com idade para votar; e efeitos ligados ao manejo interno das hierarquias sociais, isto associado ao fato de pessoas que deveriam já estar aposentadas continuarem ocupando posições na hierarquia social. Esses elementos tendem a criar uma situação na qual “o mundo poderá realmente, nessa altura, estar dividido entre um Norte cujo tom político é ditado por mulheres idosas e um Sul dirigido [...] por homens jovens irados com excesso de poder” (FUKUYAMA, 2003, p. 75).

Já no tocante a engenharia genética, Fukuyama (2003, p. 84) afirma que a engenharia genética é a mais revolucionária de todas as biotecnologias, mas por enquanto tem tido avanços significativos somente na biotecnologia agrícola para produzir organismos geneticamente modificados, e acrescenta:

A próxima linha de avanço é obviamente a aplicação dessa tecnologia a seres humanos. A engenharia genética humana suscita da maneira mais direta a perspectiva de um novo tipo de eugenia, com todas as implicações morais que essa

palavra carrega, e em última análise a possibilidade da modificação da natureza humana.

Na segunda parte do livro, “Sendo humano”, Fukuyama trata das questões filosóficas suscitadas pela capacidade de manipular a natureza humana, fazendo uma defesa da centralidade da natureza humana para a compreensão do certo e do errado, as implicações morais. Ele expõe o modo de se desenvolver um conceito de dignidade humana que não dependa de pressupostos religiosos acerca das origens do homem.

Fukuyama (2003, p. 99) reconhece que há três categorias de objeções possíveis a manipulação de seres humanos: (1) as que se baseiam na religião; (2) as que se baseiam em considerações utilitárias; e (3) as que se baseiam em princípios filosóficos.

A religião fornece as razões mais claras para objeções à engenharia genética de seres humanos, oferecendo grande número de objeções a uma variedade de novas tecnologias. Na tradição compartilhada por Judeus, Cristãos e Muçulmanos, o ser humano foi criado à imagem de Deus, isto, principalmente para os cristãos, possui implicações para dignidade humana. Para estes, há uma clara distinção entre criação humana e não humana: só os seres humanos possuem capacidade de escolha moral, livre-arbítrio e fé, uma capacidade que lhes confere um *status* moral mais elevado que o resto da criação animal, e uma posição especial no mundo. “Deus age através da natureza para produzir esses resultados, e por isso uma violação das normas naturais, como ter filhos através do sexo e da família, é também uma violação da vontade de Deus” (FUKUYAMA, 2003, p. 99).

Já os danos de cunho utilitário são, em geral, mais amplamente reconhecidos, estando ligados seja a custos econômicos ou a custos claramente identificáveis para o bem-estar físico. Fukuyama (2003, p. 110) expõe as limitações dos argumentos utilitários nos termos seguintes:

Os pontos positivos e negativos que os utilitários somam em seus livros-razões de custo-benefício são todos relativamente tangíveis e diretos, geralmente redutíveis a algum dano físico facilmente identificável ao corpo. Os utilitários

raramente levam em conta benefícios e danos mais sutis que podem ser facilmente medidos, ou que são feitos à alma em vez de ao corpo.

Em termos de objeções de cunho filosófico, Fukuyama (2003, p. 111-112) problematiza da seguinte forma:

E o que é essa essência humana que poderíamos estar em perigo de perder? Para uma pessoa religiosa, ela poderia ter a ver com o dom ou centelha divina com que todos os seres humanos nasceram. De uma perspectiva secular, teria a ver com a natureza humana: as características típicas da espécie partilhadas por todos os seres humanos como seres humanos. É isso, em última análise, que está em jogo na revolução bio-técnica [...].

O que está em jogo em última análise com a biotecnologia não é apenas um cálculo utilitário de custo-benefício relativo a futuras tecnologias médicas, mas a própria fundamentação do senso moral humano, que tem sido uma constante desde quando houve seres humanos.

Fukuyama propõe a natureza humana como fundamento para o senso moral humano, apoiando-se na tradição filosófica pré-kantiana, que funda os direitos e a moralidade na natureza. Ele faz uma defesa de direitos humanos, no sentido de direitos oriundos do conceito de natureza humana, em contraposição ao conceito de interesses humanos de viés utilitário. Sobre isto (FUKUYAMA, 2003, p. 120) declara:

Direitos suplantam interesses porque são dotados de maior significação moral. Interesses são fungíveis e podem ser trocados por outros no mercado; direitos, embora raramente absolutos, são menos flexíveis porque é difícil atribuir-lhes valor econômico.

O autor reconhece que direitos são derivados, em princípio, de três fontes possíveis: direitos divinos, direitos naturais e direitos positivos contemporâneos, fundados na lei e nos costumes sociais. Em outras palavras, direitos podem emanar de Deus, da Natureza e do próprio Homem (FUKUYAMA, 2003, p. 121).

O problema que gravita em torno de como fundamentar uma moral e, principalmente, uma moral que lide com as questões suscitadas pela técnica moderna é como derivar do “ser” um “dever”. Problema proposto por David Hume no *Tratado da natureza humana* e isto é reconhecido por Fukuyama, que tenta contornar o problema da seguinte forma:

No máximo, o que a famosa passagem do *Tratado* disse é que não se podiam deduzir regras morais de fatos empíricos de uma maneira logicamente *a priori*. Mas como praticamente todos os filósofos sérios na tradição ocidental desde Platão e Aristóteles, Hume acreditava que o ‘deve’ e o ‘é’ eram conectados por conceitos como ‘querer, necessitar, desejar, prazer, felicidade, saúde’ — pelas metas e fins que seres humanos estabeleceram para si mesmos.

E, por sua vez, na terceira parte, “Que fazer”, a parte mais prática, sustenta que a preocupação com algumas consequências de longo prazo da biotecnologia deve levar a tomada de atitudes a respeito, estabelecendo uma estrutura reguladora para distinguir usos legítimos e ilegítimos dela. Todavia, ele mesmo reconhece: “A evolução da tecnologia é tão rápida que precisamos avançar rapidamente para uma análise muito mais concreta de que tipos de instituição seriam requeridas para lidar com ela” (FUKUYAMA, 2003, p. 30).

Diante desse cenário, esta pesquisa põe em destaque as concepções oriundas do imaginário trans ou pós-humano, orientando-se pela hipótese de que possui ideias que ocultam noções religiosas, isto apesar de serem concepções inspiradas nos avanços da técnica e da ciência modernas. E mesmo que não intencionem explicitar noções religiosas sobre o ser humano e o mundo, essas ideias conservam elementos de uma lógica ou forma de pensar típicas da religião, uma lógica religiosa implícita. Assim, faz parte de nosso interesse compreender o utopismo característico do movimento trans ou pós-humanista e a relação que estabelece com sua base existencial histórico-sociológica.

Deste modo, o que está sendo proposto aqui é que o pensamento pós-humanista se constitui numa versão secularizada que reproduz