

# X-Men: da ficção à realidade?

## Posicionamentos de sentinelas bioconservadoras

ÉVERTON WILLIAN PONA

MARCIA TESHIMA

### Sumário

1. Introdução. 2. Humano por acidente; pós-humano por escolha. 3. As vozes das sentinelas. 3.1. Liberalismo eugênico? 3.2. *The X-factor* e a natureza humana. 3.3. *Hay perfección? Soy contra!* 4. Conclusão.

### 1. Introdução

Éverton Willian Pona é mestrando em Direito Negocial pela Universidade Estadual de Londrina/PR; especialista em Direito Constitucional Contemporâneo pelo Instituto de Direito Constitucional e Cidadania – IDCC/Londrina; bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Londrina; Analista Judiciário.

Marcia Teshima é doutoranda em Direito pela Universidade de Buenos Aires – Argentina; mestre em Direito Negocial pela Universidade Estadual de Londrina/PR; Professora Assistente da Universidade Estadual de Londrina; advogada.

Alguns acontecimentos efetivamente deixam marcas indelévels na história e provocam profundas transformações na forma como a sociedade se autocompreende e na maneira como os indivíduos interagem entre si. Em decorrência de determinados eventos, sejam da força cósmica da natureza, sejam consequências mediatas ou imediatas das escolhas e ações humanas, a coletividade, por vezes, é chamada a rever os paradigmas nos quais, por tempos, se sustentaram a estabilidade e a organização sociais e a apresentar novas alternativas.

O surgimento da filosofia, as grandes navegações, a ocorrência de duas guerras mundiais, a ida do homem ao espaço, todos esses fatos, entre tantos outros, contribuíram para a estruturação do pensamento do homem que hoje se conhece e da sociedade tal como se apresenta.

Mas talvez a realização de maior potencial revolucionário e transformador somente se tenha dado há alguns anos. Desde a descoberta do genoma humano e o sequenciamento da cadeia do DNA humano, a medicina e as ciências da saúde não são mais as mesmas. E a forma de o ser humano se posicionar em face da vida, da morte, da saúde, do envelhecimento e das doenças sofreu mudanças drásticas. A inauguração da era da genética e da biotecnologia trouxe ao debate o questionamento acerca de quais seriam os limites da ciência e da medicina.

A cura de doenças, objetivo tradicional da arte médica, agora com o apoio do conhecimento provindo das bases da genética, não satisfaz mais aos interesses de parcela da sociedade. As possibilidades de manipulação ofertadas pelo conhecimento genético cativam os defensores de uma forma de compreensão da moralidade que não apenas permite, mas, por vezes, incentiva o melhoramento genético humano. Conhecidos como trans-humanistas, argumentam em prol do desenvolvimento biotecnológico e da engenharia genética como modos de promover o aperfeiçoamento do ser humano (*human enhancement*).

Em papel de antagonismo, encontram-se os bioconservadores, cujos argumentos, substancialmente, centram-se na defesa da continuidade de uma natureza eminentemente humana, o que impede a utilização de tecnologias e conhecimentos da engenharia genética para dar origem ao indivíduo pós-humano.

Nesta abordagem, especificamente, serão estudados os argumentos dos principais pensadores da corrente bioconservadora: Jürgen Habermas, Francis Fukuyama e Michael Sandel. Antes, entretanto, da descrição e da demonstração do modo como cada um deles se opõe ao melhoramento genético e ao aperfeiçoamento humano, dedicar-se-á um tópico inicial para, justamente, caracterizar sumariamente o posicionamento trans-humanista. Não serão expostas, todavia, minúcias dos pensamentos de tais autores, por não se tratar do objeto do presente estudo, mas apenas linhas a situar o leitor no panorama das controvérsias que a revolução biotecnológica ofertou para a discussão bioético-jurídico-filosófica. De igual modo, não serão abordadas as respostas trans-humanistas aos argumentos aqui apresentados, pois tal procedimento em muito ampliaria o círculo do debate, o que não é possível pela concisão do presente trabalho. Apenas algumas críticas

pontuais, já antevistas e enfrentadas pelos próprios autores, serão cotejadas.

Os argumentos bioconservadores serão apresentados, posteriormente, na ordem cronológica de publicação das principais obras dos autores mencionados. Assim, *O Futuro da Natureza Humana* (lançado em 2001), de Jürgen Habermas, será estudado primeiro, seguido de *Nosso Futuro Pós-Humano* (lançado em 2002), de Francis Fukuyama, e, finalmente, serão expostos os argumentos de Michael Sandel em *Contra a Perfeição* (lançado em 2007).

## 2. Humano por acidente; pós-humano por escolha

Quando Stan Lee e Jack Kirby criaram, em 1963, a HQ (história em quadrinhos) dos X-Men, provavelmente não imaginavam que um mundo com mutantes se tornasse realidade. Na história, alguns indivíduos desenvolveram habilidades especiais, como voar, controlar o tempo, a telepatia, o magnetismo, transformar o corpo, devido ao X-gene com o qual nasceram, fruto de um salto evolucionário em decorrência de mutações provocadas pela exposição à energia nuclear (a causa específica não é claramente determinada nas histórias). O fato é que uma classe superior de indivíduos surgiu e, com ela, conflitos. A sociedade organizada não estava preparada para aceitar os super-humanos, os mutantes com superpoderes, e o fato de alguns deles utilizarem os “dons” que possuíam para fins egoístas ou maléficos, em determinado ponto, colocou os humanos em guerra contra os mutantes. Grandes robôs chamados “Sentinelas” foram construídos para localizar e aniquilar os portadores de mutações.

A narrativa é apenas uma parte do enredo que envolve o universo ficcional dos X-Men, mas, da ficção à realidade, se as habilidades mutantes descritas ainda não são possibilidades

realísticas, a mutação e a manipulação genéticas, entretanto, fazem-se presentes na contemporaneidade. Se guerra não há, instaurou-se intenso debate entre duas correntes de pensamento acerca dos limites das biotecnociências<sup>1</sup>. A razão disso é que, desde 2003, com a consolidação do Projeto Genoma Humano, sobretudo impulsionada por uma perspectiva liberal, têm-se impulsionado a pesquisa e o desenvolvimento de técnicas que permitem o *enhancement*, ou seja, o aperfeiçoamento dos indivíduos. Desse modo, a questão principal do debate tem sido discutir se há algo de muito valioso em ser humano que o aprimoramento genético poderia destruir (ROACHE; CLARKE, 2009, p. 4.1).

Os trans-humanistas (*pro-enhancement, transhumanist ou bioliberals*) defendem que se denomina pós-humanismo uma noção de rompimento com as limitações impostas pela natureza e biologia humana por meio da biotecnologia (GOFFI). Para fins de definição, pode-se dizer que trans-humanismo

“[...] é tanto uma filosofia fundada na razão e um movimento cultural que afirma a possibilidade e a conveniência de fundamentalmente melhorar a condição humana por meio da ciência e tecnologia. Trans-humanistas buscam a continuação e aceleração da evolução da vida inteligente além de suas atuais forma e limitações humanas, por meio da ciência e tecnologia, guiados por princípios e valores de promoção da vida” (tradução nossa<sup>2</sup>).

O termo foi cunhado por J. Huxley em 1957, quando, percebendo que a evolução biológica conduziria a algum lugar até então desconhecido, sugeriu que o processo ocorreria em três níveis: inorgânico ou cosmológico, orgânico ou biológico e humano ou psicossocial, caso em que, “man remaining man, but transcending himself by realizing new possibilities of and for his human nature” (HUXLEY, 1957 apud GOFFI, s.d.).

Como premissas básicas de pensamento, os trans-humanistas rejeitam a argumentação em torno da defesa da natureza humana e centram-se no fato de que o corpo humano possui limitações e obsolescências, as quais podem (e precisam) ser superadas com o auxílio da tecnologia e da ciência. O envelhecimento e a morte são inimigos a serem combatidos

---

<sup>1</sup> Para fins deste estudo, pode-se entender biotecnociência como “um conjunto de ferramentas teóricas, técnicas, industriais e institucionais que visa pesquisar e transformar os seres e processos vivos (*sic*) objetivando, grosso modo, promover um genérico bem-estar de indivíduos e populações”, mas que desperta dilemas sociais, filosóficos e também jurídicos, de modo que se passe a questionar a sua utilidade e mesmo validade (DIAS; VILAÇA, 2010, p. 30).

<sup>2</sup> “[...] is both a reason-based philosophy and a cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition by means of science and technology. Transhumanists seek the continuation and acceleration of the evolution of intelligent life beyond its currently human form and human limitations by means of science and technology, guided by life-promoting principles and values” (MORE, 2009).

de forma incansável, e apresenta-se uma nova e revolucionária proposta de independência de constrangimentos e limitações biológicas. A inteligência será aumentada; a capacidade física, o potencial atlético e toda sorte de habilidades possíveis se encontram na ceia prometida àqueles que banquetearão com o pós-humanismo.

Sob uma bandeira de liberdade, defendem os trans-humanistas que todo tipo de técnica de aperfeiçoamento deve ser desenvolvido e que as pessoas devem ter a possibilidade, se assim desejarem, de livremente delas se utilizarem, mesmo saudáveis (DIAS; VILAÇA, 2010).

Como representantes dessa perspectiva, destacam-se os posicionamentos de Bostrom, Sandberg, Harris, Savulescu e Kahane. Ronald Dworkin também pode ser considerado um defensor dessa linha de raciocínio, na medida em que claramente dirigiu críticas à argumentação contra eugenia apresentada por Habermas, como posteriormente será analisado.

Em resistência à pós-humanidade, encontram-se os bioconservadores (*bioconservatives, anti-enhancement*)<sup>3</sup>. Duas questões podem ser postas como principais: a primeira – moral –, de que o aprimoramento humano pode alterar algo intrinsecamente valioso acerca do ser humano e, portanto, é errado – *human nature claim* –; e a segunda – política –, de que, por essa razão, o aprimoramento deve ser banido (ROACHE; CLARKE, 2009).

É crença substancial dos bioconservadores a necessidade de defesa de uma ontológica natureza humana, impondo limites à manipulação, às intervenções genéticas e ao aperfeiçoamento dos indivíduos, de acordo com sua exclusiva vontade e disponibilidade das tecnologias. Dignidade humana também se apresenta como fundamento para rejeição do

---

<sup>3</sup> Neste ponto, tem relevância mencionar que essa divisão não é fixa ou totalmente definida. Rebecca Roache e Steve Clarke (2009, p. 4.1) mencionam que aqueles que não aderem ao argumento dos bioconservadores de defesa da natureza humana, mas que ainda têm alguma restrição em relação ao aperfeiçoamento, são chamados de biomoderados. Ainda, aduzem que bioliberais são aqueles os quais não veem quaisquer riscos e defendem que o *enhancement* deve ser permitido. Uma subdivisão dentro da categoria dos bioliberais são os *transhumanists* que não somente contrariam a proibição como defendem que o aprimoramento é desejável (ROACHE; CLARKE, 2009, p. 4.2). Goffi faz uma classificação, de acordo com a familiaridade política de cada categoria, em conservador (*conservative*) ou progressista (*progressive*). Assim, ele distingue *economic conservatives* (EC), que seriam os conhecidos como totalmente a favor da livre iniciativa e do livre mercado, ou seja, liberais, dos *economic progressives* (EP), que admitem a intervenção estatal em prol do social e não acreditam na mão invisível; *cultural conservatives* (CC), conservadores e religiosos, dos *cultural progressives* (CP), seculares e cosmopolitas, que defendem os direitos das minorias e, portanto, liberais; e, finalmente, *biopolitic conservative* (BC), que não confiam na biotecnologia e pretendem grandes restrições, dos *biopolitic progressives* (BP), os quais são a favor das intervenções. Da conjugação dessas categorias, segundo Goffi, os principais resultados de interesse para o debate são *hard bioconservatives* (EC + CC + BC), *democratic bioconservatives* (EP + CP + BC), *libertarians transhumanists* (EC + CP + BP), *democratic transhumanist* (EP + CP + BP) e *bio Luddities* (EP + CC + BC).

*enhancement*. Ademais, parte da argumentação sustenta o comprometimento da autonomia individual e da autenticidade da vida com o aperfeiçoamento genético (DIAS; VILAÇA, 2010, p. 31).

Essa linha argumentativa poderá ser encontrada nas obras que serão especificamente analisadas abaixo.

### 3. As vozes das sentinelas

Um mundo com mutantes ainda não é uma realidade, e, provavelmente, se um dia o desenvolvimento genético permitir tamanhas alterações ou quaisquer que sejam as alterações autorizadas, não se crê que a sociedade mundialmente organizada, hoje fundamentada no forte discurso e prática dos direitos humanos, admita que perseguições como as promovidas pelos robôs-sentinelas nas histórias dos X-Men venham a se concretizar.

As sentinelas de agora são arautos do discurso. Não de perseguição, mas de proteção. Não se opõem às pessoas, mas a técnicas. A seu modo, filiam-se à defesa dos indivíduos, da humanidade e sua eminente natureza.

Habermas, entre os incontestes bioconservadores, tem o discurso mais antigo a ser analisado nas linhas que seguem.

#### 3.1. Liberalismo eugênico?

Jürgen Habermas, filósofo alemão ligado à Escola de Frankfurt, publicou em 2001, segundo suas palavras, “uma versão redigida da conferência Christian Wolff” (HABERMAS, 2010, p. 1), apresentada em 28 de junho daquele ano, na Universidade de Marburgo. Trata-se da obra *O futuro da natureza humana – a caminho de uma Eugenia liberal?*

A obra encontra-se dividida em três partes. Na primeira, o filósofo aborda a questão da exis-

tência ou não de respostas pós-metafísicas sobre a “vida correta”; na segunda, que propriamente interessa a este estudo, o leitor se encontra diante da eugenia liberal, que comprometeria a autocompreensão ética da espécie; por último, a relação entre fé e saber. Analisar-se-á, neste estudo, somente a segunda parte da obra, que inclui posfácio escrito entre o final de 2001 e o início de 2002.

Para fins de correta compreensão dos argumentos lançados por Habermas, faz-se necessário ter em mente que o filósofo parte da concepção kierkegaardiana de ser humano, a qual leva em consideração não somente o indivíduo em si mesmo, mas em suas relações intersubjetivas. A realização completa da natureza humana defendida por Habermas só tem espaço para efetivamente acontecer no processo intercomunicacional, inter-relacional. “No ‘relacionamento interpessoal’, não por um ‘capricho da natureza’, a dependência revela a constituição de um sujeito, na sujeição de sua constituição com outro sujeito. O sujeito que é sujeito de não escapa à condição de ser ao mesmo tempo sujeito à (*sic*)” (FELIPE, 2005, p. 340). Portanto, pode-se afirmar haver certa forma de condicionamento da identidade e da liberdade do sujeito pelos limites de compreensão da comunidade moral.

“Nessa perspectiva, só se pode ser si mesmo, no contexto de conceitos pré-estabelecidos. São esses conceitos nos quais o próprio indivíduo se definirá e autocompreenderá<sup>4</sup>. O outro, particular ou transcendental, marca, pois, indelevelmente, a estruturação subjetiva e objetiva de todo sujeito moral” (FELIPE, 2005, p. 340).

<sup>4</sup>“O indivíduo arrepende-se dos aspectos condenáveis de sua vida pregressa e decide continuar agindo de modo em que ele consegue se reconhecer novamente sem se envergonhar. Sendo assim, ele articula a autocompreensão da pessoa que ele gostaria que os outros conhecessem e reconhecessem nele” (HABERMAS, 2010, p. 10).

Esse pressuposto fica claro quando, ao tratar da dignidade humana, Habermas afirma não ser algo que se possa possuir por natureza, mas que somente existe nas relações intersubjetivas. “Ela [a dignidade] marca, antes, aquela ‘intangibilidade’ que só pode ter um significado nas relações interpessoais de reconhecimento recíproco e no relacionamento igualitário entre as pessoas” (HABERMAS, 2010, p. 47).

A realização e a conformação da pessoa só se dão, segundo Habermas, com a inserção da vida biológica no contexto social interpessoal<sup>5</sup>. Somente com a interação e com o diálogo, com a consideração e o reconhecimento da identidade do outro, é que se pode dizer que o indivíduo se tornou efetivamente pessoa<sup>6</sup>. Nesse aspecto, distingue-se entre a dignidade da vida humana e a dignidade [da pessoa] humana – que ele destaca ser garantida juridicamente a toda pessoa (HABERMAS, 2010, p. 51).

Partindo dessa percepção e diante do claro desenvolvimento biotecnológico, especialmente argumentando contra o diagnóstico genético pré-implantatório (DGPI) e a utilização de células-tronco de embriões exclusivamente para pesquisa, criticando a eugenia positiva, mas admitindo a eugenia negativa, Habermas propõe o que denomina de moralização da natureza humana<sup>7</sup>, apoiado em van Daele

(apud HABERMAS, 2010, p. 34), noção a qual aduz que “aquilo que se tornou tecnicamente disponível por meio da ciência deve voltar a ser normativamente indisponível por meio do controle moral”.

O pensamento habermasiano preocupa-se, em grande medida, em evitar que, com o avanço biotécnico e a manipulação genética, a humanidade se encaminhe para o que ele denomina eugenia liberal, que “deixa às preferências individuais dos integrantes do mercado a escolha dos objetivos relativos a intervenções que alteram características” (HABERMAS, 2010, p. 27)<sup>8</sup>. Trata-se de processo eugênico, caracterizado pela ausência da coercibilidade estatal, verdadeiramente marcado pela ausência estatal em decisões relativas a questões que envolvem a liberdade de reprodução e direitos individuais.

“Embora a eugenia liberal seja uma doutrina menos perigosa do que a antiga eugenia, ela é também menos idealista. Apesar de toda sua tolice e ignorância, o movimento eugenista do século XX nasceu da aspiração por aprimorar a humanidade, ou promover o bem-estar coletivo de sociedades inteiras. A eugenia liberal se exime de tais ambições coletivas. Não é um movimento de reforma social, mas uma forma de pais privilegiados terem o tipo de filho que desejam e armá-los para o sucesso numa sociedade competitiva” (SANDEL, 2013, p. 89)<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup>“O ser geneticamente individualizado no ventre materno, enquanto exemplar de uma comunidade reprodutiva, não é absolutamente uma pessoa ‘já pronta’. Apenas na esfera pública de uma comunidade linguística é que o ser natural se transforma ao mesmo tempo em indivíduo e pessoa dotada de razão” (HABERMAS, 2010, p. 49).

<sup>6</sup>“Antes de ser inserida em contextos públicos de interação, a vida humana, enquanto ponto de referência dos nossos deveres, goza de proteção legal, sem ser, por si só, um sujeito de deveres ou um portador de direitos humanos” (HABERMAS, 2010, p. 50).

<sup>7</sup>Para ele, pode-se entender a moralização da natureza humana “no sentido da auto-afirmação de uma autocompreensão ética da espécie, da qual depende o fato de ainda continuarmos a nos compreender como únicos autores de nossa história de vida e podermos nos reconhecer

---

mutuamente como pessoas que agem com autonomia” (HABERMAS, 2010, p. 36).

<sup>8</sup>“A dessensibilização do nosso olhar em relação à natureza humana, que caminharia de mãos dadas com o fato de nos habituarmos a tal prática, prepararia o caminho para uma eugenia liberal” (HABERMAS, 2010, p. 98).

<sup>9</sup>Sandel (2013, p. 89-90) acredita que, muito embora se argumente que o Estado se ausenta, quando se trata da eugenia liberal, sua presença é mais notável do que se pretende admitir. Se melhoramento genético não difere da melhoria por meio da educação, contanto que não violem a autonomia da criança, e é papel dos pais promover o bem-estar dos filhos e dever do Estado exigir que os pais cuidem de seus filhos, então, da mesma maneira que é dever do Estado garantir a educação para as crianças, exigindo que os pais mandem seus filhos para a escola, em determinado ponto,

Habermas propõe, então, uma rigidez imposta pela moralidade em face dos avanços proporcionados pela biotecnologia, por acreditar que permitir a manipulação genética e a intervenção no genoma alheio provocaria a ruína das bases de autorreconhecimento dos indivíduos como pertencentes à mesma comunidade moral e, portanto, interferiria na autocompreensão ética da espécie. Ao se interferir na composição genética de outro indivíduo, estar-se-ia retirando a possibilidade de ele se autocompreender como único autor de sua história de vida, limitando-se sua liberdade.

“A manipulação genética poderia alterar nossa autocompreensão enquanto seres da espécie de tal maneira, que, com o ataque a representações do direito e da moral, os fundamentos normativos e incontornáveis da integração social poderiam ser atingidos” (HABERMAS, 2010, p. 37).

Além do mais, a manipulação genética tornaria túrgida a barreira de distinção e apreensão entre o que é natural (subjetivo) e o fabricado (objetivo) e, como o argumento principal, poderia afetar a autocompreensão ética do indivíduo a respeito de si mesmo.

“Os ‘novos horizontes éticos’ [...] consistem em tornar incerta a identidade da espécie. Os desenvolvimentos notórios e temidos da tecnologia genética afetam a imagem que havíamos construído de nós enquanto ser cultural da espécie, que é o ‘homem’, (*sic*) e para o qual parecia não haver alternativas” (HABERMAS, 2010, p. 56).

Em relação ao argumento de que, se tanto o genoma quanto os fatores externos contribuem para a formação do indivíduo, ambos deveriam receber a mesma atenção e, de igual modo, manipulação genética e condicionamento social seriam equivalentes, Habermas sustenta que o indivíduo não apenas “possui” o seu corpo, como ele também “é” o seu corpo e “o modo de experienciar esse corpo vivo é primário e, dele, também vive a subjetividade da pessoa humana” (HABERMAS, 2010, p. 70-71).

Desse modo, à medida que o ser humano em desenvolvimento tomasse consciência do seu corpo e o percebesse como resultado de fabricação, da escolha exclusiva dos pais, visualizar-se-ia em perspectiva reificante, como objeto e não como indivíduo. Não há chance de reconsideração para ele, em relação às suas características, escolhidas pelos pais projetores e programadores.

“Na medida em que um indivíduo toma no lugar de outro (*sic*) uma decisão irreversível, interferindo profundamente na constituição orgâ-

---

passa a ser exigido, por parte desse mesmo Estado, que os pais se utilizem de tecnologias genéticas para melhorar o desempenho e as habilidades dos filhos.

nica do segundo, a simetria da responsabilidade, em princípio existente entre pessoas livres e iguais, torna-se limitada” (HABERMAS, 2010, p. 20), além de que, “o conhecimento de uma programação eugênica do próprio patrimônio hereditário limita a configuração autônoma da vida do indivíduo e mina as relações fundamentalmente simétricas entre pessoas livres e iguais” (HABERMAS, 2010, p. 33).

No pensamento de Habermas (2010, p. 75), haveria inversão lógica, e ser um corpo passaria a estar subordinado a ter um corpo. Por força desses argumentos, tem-se afirmado que, para o pensador alemão, o cerne da questão repousa no fato de que

“[...] a autocompreensão moral da modernidade baseada na liberdade e igualdade só é compatível com a intervenção genética com fins de eugenia positiva se esta prática não implicar limitações àqueles predicados [ética da espécie, concernente às autodescrições intuitivas do que define o ser humano como sendo distinto de outras espécies]” (DUTRA, 2005, p. 330).

A oposição de Habermas à eugenia positiva, portanto, dá-se em razão da potencialidade de alterar a natureza que identifica todos os indivíduos como seres humanos os quais comungam de uma mesma identidade básica, reconhecida no outro e distinta das demais espécies. O potencial transformador pode fazer surgir uma nova identidade, não mais reconhecida como o humano, e, então, os sustentáculos de organização social, política, moral e jurídica, tais como hoje estruturados, não serão suficientes. A autocompreensão do indivíduo será afetada e, por consequência, a autocompreensão da própria espécie.

Ocorre que a postura bioconservadora de Habermas tem recebido grandes críticas. Há quem afirme que o pensador pressupõe a determinação genética em fatores que dependem também de condições ambientais e de criação. Argumenta-se que não há natureza humana sem criação e que a mera determinação de características genéticas não necessariamente determina seu plano de vida (DALL'AGNOL, 2005, p. 321). Defende-se que Habermas não compreende o fato de uma intervenção genética não retirar a liberdade do sujeito e que não esclarece o que a pessoa rejeita, se o detalhe escolhido pelos progenitores ou o fato de eles terem interferido (FELIPE, 2005, p. 342)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Quando Habermas diz que, se o manipulado discorda da manipulação, tem sua liberdade de escolha tolhida, Sonia T. Felipe (2005, p. 342) aduz que isso já ocorre e que o adolescente culpa seus pais por suas características, mas argumenta que o manipulado pode escolher seguir a vida com a facilidade proporcionada pela manipulação ou então seguir outro caminho, sem tais facilidades decorrentes da intervenção. Diz ainda que Habermas não apresenta argumentos os quais sustentem que, sem as intervenções, os seres humanos sejam autores da própria vida. Cita o caso, por exemplo, de características genéticas não passíveis de supressão por intervenções e transmitidas de pai para filho. Argumenta-se que

Em relação à distinção entre o natural e o artificial, há quem se oponha, asseverando ser a dicotomia entre natureza e criação falsa, de modo a cada vez mais se perceber que o indivíduo é resultado da interação de sua carga genética com o meio ambiente. Afirma-se que “não há determinação ontológica através dos processos de reprodução artificiais” (DALL’AGNOL, 2005, p. 323).

Ademais, aponta-se possível contradição no pensamento habermasiano, pois, no início, usam-se os argumentos de Kierkegaard de que a pessoa se constitui intersubjetivamente; mas seus argumentos temem que a genética seja mais importante para a constituição da pessoa do que a moral (FELIPE, 2005, p. 346). Ao distinguir entre o que cresce naturalmente e o que é fabricado, ele não teria compreendido que o organismo no qual a pessoa moral se desenvolve sempre foi algo dado, antes por Deus ou pelo acaso da loteria genética, mas dado, não escolhido. Agora seria dado pelos pais, programadores. O sujeito só existe depois e por meio do dado (FELIPE, 2005, p. 347).

Observe-se que, mesmo entre bioconservadores, encontram-se críticas aos argumentos habermasianos. Michel Sandel, cujo pensamento será abordado posteriormente, analisando a exposição do filósofo alemão, afirma que o argumento é intrigante, pois parte da premissa de ser exclusivamente liberal e não necessitar de conceitos espirituais ou teológicos, que não depende de nenhum conceito particular de bem viver (SANDEL, 2013, p. 91). Para Sandel, Habermas está certo em se opor à eugenia, mas errado em pensar que o argumento contra ela possa repousar em apenas termos liberais. A razão disso é que

---

os filhos poderiam acusar os pais de os terem condenando a ter tal carga genética e a passá-la para seus descendentes (FELIPE, 2005, p. 342-343).

os defensores da eugenia têm razão quando argumentam que as crianças projetadas não são menos autônomas do que as naturais, pois, na ausência de manipulação, não poderiam escolher a carga genética. Ainda, os pais que desde cedo obrigam os filhos a praticarem determinadas atividades exercem um controle que não tem reciprocidade. Como insistem os liberais, essa intervenção paterna pode prejudicar a liberdade da criança em escolher o próprio caminho de vida. Por isso, Sandel (2013, p. 92) acredita que “nenhuma ética da autonomia e da igualdade pode explicar o que há de errado na eugenia”.

Mas Michael Sandel destaca que Habermas tem outro argumento importante em relação à liberdade. Para o filósofo alemão, a ideia de liberdade só é vivenciada plenamente tendo-se como referência algo que, pela própria natureza, não está à nossa disposição. A origem da liberdade humana precisa ser vinculada a algo que fuja da realidade humana ou, ao menos, do controle totalmente humano e seja proveniente de algo (Deus ou a natureza, por exemplo), mas não de outro indivíduo (SANDEL, 2013). O nascimento, segundo o pensamento de Habermas, por ser um fato natural, atende a esse requisito, de constituir um início que não podemos controlar. Destaca que Hannah Arendt mesma abordou a natalidade como uma das condições da ação humana (o ser nasce, e não é fabricado) (SANDEL, 2013).

Habermas defende ligação entre a contingência do início de uma vida, que não está sob controle, e a liberdade de conferir uma forma ética à vida de alguém.

Ronald Dworkin e Thomas Nigél levantaram algumas objeções a Habermas durante o seminário *Law, Philosophy & Social Theory*, realizado na *New York University*. O posfácio acrescido à obra ora analisada destina-se a esclarecer tais apontamentos.

De início, levanta-se voz contra o fato de uma pessoa que foi objeto de intervenção genética sentir-se subjetivamente determinada por outra pessoa. Para Habermas, não há como dizer que a pessoa heterodeterminada vá sofrer efetivamente. “Todavia, o argumento da heterodeterminação é outra coisa. Ele não se refere a uma discriminação, (*sic*) que a pessoa em questão sofre em seu ambiente, mas a uma autodepreciação induzida antes do nascimento, a um dano em sua autocompreensão moral” (HABERMAS, 2010, p. 111).

O programador não lesa nenhum direito moral da pessoa programada. Entretanto, a intervenção ocorre de maneira prévia, na gênese da identidade de uma futura pessoa, de maneira unilateral e irreversível. “Nesse sentido, ele não impõe nenhuma limitação à liberdade de outra pessoa de moldar sua própria vida, mas ao se converter em co-autor de uma vida alheia, intervém, por assim dizer, de dentro, na consciência da autonomia de outrem” (HABERMAS, 2010, p. 111)<sup>11</sup>.

Quanto a quatro pressupostos, foram estas as principais objeções: a) crítica em relação à premissa que estabelece a intervenção realizada por uma terceira pessoa; b) conhecimento retrospectivo da intervenção pré-natal; c) entendimento/reconhecimento da intervenção por

parte da pessoa modificada, mas que permanece a mesma; e d) premissa de que a pessoa modificada se recusa a incorporar as modificações.

No que tange, pois, a tais questionamentos, Habermas afirma que só tem sentido falar em heterodeterminação e violação da autonomia se a manipulação for realizada por terceira pessoa e que há “um encaminhamento da vida e da identidade de outra pessoa, que não pode ser reconsiderado, sem sequer supor, ainda que de forma contrafactual, o consentimento dessa pessoa” (HABERMAS, 2010, p. 118). O conhecimento posterior estaria, de certo modo, relacionado ao direito à informação das origens genéticas, e negar essa premissa seria admitir que tal informação permanecesse oculta da pessoa cuja carga genética passou por processos artificiais de intervenção. Mesmo com relação àqueles que tomam conhecimento e nada dizem, é preciso que tenham a chance de dizer ‘não’ a algo que pode condicionar as possibilidades de realização de sua vida futura (HABERMAS, 2010).

De fato, a defesa que Habermas faz da natureza humana não pode ser desconsiderada. Por outro lado, não se pode ter olhos obnubilados e obscurecidos pela lógica e coerência dos argumentos. As críticas levantadas são pontuais e questionadoras. Ao mesmo tempo que se admite preocupante a intervenção, com o potencial, como alerta Habermas, para alterar bases de autocompreensão ética da espécie, faz-se necessário, moralmente também, justificar de maneira sólida em que medida a eugenia negativa se torna mais tolerável do que a positiva.

Igualmente, não basta argumentar que o direito se apresenta, nessas circunstâncias, como limitador eugênico em uma tentativa de salvar o homem da autoinstrumentalização (BARRETO; SUBTIL, 2010). Na teoria habermasiana, é necessária uma justificativa democrática, discursiva e racional para tal proibição. Há, sim,

---

<sup>11</sup> Em relação ao fato de ele mencionar que o indivíduo manipulado não se sentiria “em casa no próprio corpo”, argumenta-se que já hoje muitos indivíduos nutrem esse sentimento e, mesmo naqueles não manipulados, o corpo não foi escolhido, senão dado. Ademais, na ocorrência da manipulação, não há corpo ou consciência a sustentar tal percepção e não há continuidade de consciência ao longo da vida que garanta o prejuízo para esse sentimento sustentado por Habermas. Como não haveria memória da intervenção sofrida, e não há continuidade da consciência plena de si ao longo de todo o processo vital (que Habermas defende só fazer sentido se se desenvolver de maneira natural), para que a pessoa se sinta em união com seu corpo, em continuidade da vida orgânica, não faz sentido fundar a ética nesse pressuposto (FELIPE, 2005, p. 345). Portanto, não haveria consciência de autonomia a ser ferida, pois, no momento de ocorrência da manipulação, não haveria consciência, corpo ou pessoa, na perspectiva adotada por Habermas.

necessidade de regulamentação jurídica das novas tecnologias e talvez haja de fato miopia na eugenia liberal, que, sob a defesa da liberdade, termina por interferir na liberdade de outrem (DUTRA, 2005).

Não se pode, no entanto, ignorar o fato de que o argumento de Habermas chega a um paradoxo, pois não há como compatibilizar a eugenia positiva com liberdade e igualdade, ao passo que, por outro lado, não há como regulamentar tal prática, por se tratar de escolhas individuais. Ademais, a vida humana não é mais um entre tanto outros bens, pois impacta na compreensão dos seres humanos como representantes da espécie e se vincula diretamente à autocompreensão moral individual. Desse modo, firma-se estreita e direta ligação entre a ética da espécie (continuidade da humanidade) e a autocompreensão como seres livres e iguais (DUTRA, 2005, p. 331).

Das reflexões de Habermas, fica sempre um alerta para o perigo de desconsiderar totalmente as concepções que se têm hoje em prol de um futuro incerto, pois

“[...] quando as imagens religiosas e metafísicas do mundo perderam sua força universal, após a transição para um pluralismo ideológico tolerado, nós (ou a maioria de nós) não nos tornamos cínicos frios nem relativistas indiferentes, pois nos mantivemos no código binário de julgamentos morais de certo e errado – e assim quisemos nos manter. Adaptamos as práticas do mundo da vida e da comunidade política às premissas da moral da razão e dos direitos humanos, pois elas forneciam uma base comum favorável a uma existência da dignidade humana acima das diferenças ideológicas. Talvez, hoje, a resistência afetiva à temida alteração da identidade da espécie humana possa ser esclarecida – e justificada – por motivos semelhantes” (HABERMAS, 2010, p. 101).

Motivos distintos podem fundamentar a mesma opinião. Expostos, pois, os argumentos (e algumas das críticas) habermasianos, a sequência trata da defesa da natureza humana feita por Francis Fukuyama.

### **3.2. *The X-Factor* e a natureza humana**

Francis Fukuyama é cientista e economista político. Atualmente, é *Senior Fellow* no *Center on Democracy, Development and the Rule of Law at Stanford University*. Integrou o *President's Council on Bioethics* dos Estados Unidos no período de 2002 a 2005.

Em 2004, questionado pela revista *Foreign Policy*, juntamente com outros intelectuais da época, sobre qual seria a ideia mais destrutiva nos próximos anos, Fukuyama respondeu que o trans-humanismo representaria a maior ameaça ao bem-estar da humanidade, caso fosse desenvolvido (GOFFI, s.d.).

Na obra estudada, dividida em três partes – I) Sendas para o futuro; II) Sendo humano; e III) O que fazer –, as razões de tal posicionamento tornam-se claras.

O capítulo primeiro parte, sobretudo, do cenário imaginado por Aldous Huxley em *Admirável mundo novo*, obra clássica de ficção datada de 1932, a qual trata da revolução biotecnológica que conduziu a um processo de desumanização dos indivíduos e proporcionou a ascensão de regime totalitário que controla desde nascimentos (todos artificiais e programados) até os sentimentos das pessoas (por meio de uma droga conhecida como *soma*). Atingiu-se a sociedade perfeita, sem violência e criminalidade, pois os indivíduos são condicionados geneticamente, de acordo com as classes a que pertencem, e recebem, além disso, condicionamento social. Questionando o que haveria de errado com o mundo descrito na distopia de Huxley, Fukuyama (2003, p. 20) afirma que a resposta “está na dependência de nossa ideia da importância da natureza humana como fonte de valores”. Para o autor, a natureza humana efetivamente existe, e o maior perigo, como já alertara Huxley, caracteriza-se justamente pela possibilidade de alterá-la.

Na mesma linha de raciocínio apresentada por Habermas, de que a alteração das estruturas de compreensão da ética da espécie afetaria a autocompreensão moral dos indivíduos e as próprias noções de moralidade como certo e errado, justo ou injusto, Fukuyama (2003, p. 21) acredita que “a natureza humana molda e limita os tipos possíveis de regime político, de modo que uma tecnologia poderosa o bastante para remodelar o que somos terá possivelmente consequências malignas para a democracia liberal e natureza da própria política”.

Uma essência, portanto, permanece e é compartilhada pela humanidade, e sob essa noção a sociedade tem construído suas bases,

sustentada principalmente pelas ideias de igualdade e liberdade.

“Essa essência, e a visão de que indivíduos portanto têm valor intrínseco, é o coração do liberalismo político. Mas modificar essa essência é o coração do projeto trans-humano. Se começarmos a nos transformar em algo superior, que direitos essas criaturas aperfeiçoadas demandarão e que direitos possuirão quando comparadas com aqueles que ficaram para trás? Se alguns vão adiante, pode alguém resistir a seguir?” (FUKUYAMA, 2010, tradução nossa<sup>12</sup>).

A primeira vítima de um mundo pós-humano, segundo o autor, seria justamente, nos termos apontados, a igualdade, referida por ele como uma característica política empiricamente fundamentada na igualdade humana natural, destacada na Declaração de Independência dos Estados Unidos. Se “diferimos enormemente como indivíduos [...] partilhamos uma humanidade comum que permite a todo ser humano se comunicar potencialmente com todos os demais seres humanos do planeta e entra numa (*sic*) relação moral com eles”. Para evitar esse problema, a solução apontada pelo autor é a regulamentação estatal. Mas ele mesmo admite que não é tarefa simples e que a aversão atual à presença do Estado dificulta o controle político das biotecnologias (FUKUYAMA, 2003, p. 23-24).

A partir dessa análise inicial, o autor se dedica a abordar questões relativas à natureza humana e ao comportamento, fazendo referências à revolução ocorrida nas neurociências,

---

<sup>12</sup> “This essence, and the view that individuals therefore have inherent value, is at the heart of political liberalism. But modifying that essence is the core of the transhumanist project. If we start transforming ourselves into something superior, what rights will these enhanced creatures claim, and what rights will they possess when compared to those left behind? If some move ahead, can anyone afford not to follow?” (FUKUYAMA, 2010).

analisando estatísticas referentes à transmissibilidade de determinadas características, como a inteligência, com o que contrasta o potencial de herdabilidade e a influência social, ofertando estudos relativos à genética e à criminalidade, genes e sexualidade, além do controle de comportamento por meio de drogas que têm potencial para afetar a personalidade (FUKUYAMA, 2003, p. 31-68).

Contudo, independentemente das informações apresentadas, provavelmente o cerne da argumentação desenvolvida por Francis Fukuyama repousa na segunda parte do livro. A noção de natureza humana defendida, segundo ele, é o que dá sustento moral para a sociedade. Haveria, portanto, uma ligação entre a natureza humana e as noções de direito, justiça e moralidade. Essa ligação ele procura deixar clara na segunda parte do livro.

Apesar de hoje não haver consenso em torno de teorias que defendam o direito natural, tal como outrora muito se reconheceu, para o autor, as tentativas de desvincular o reconhecimento de direitos (humanos) universais de uma natureza humana compartilhada por todos dificultam a própria defesa universal de tais direitos.

Entre as críticas à adoção da natureza humana como base para a estruturação de direitos humanos, encontram-se as distintas (e contraditórias) direções para as quais essa natureza pode apontar, como cooperação e competição, individualismo e sociabilidade.

“Defensores do trans-humanismo acreditam que eles compreendem o que constitui um bom ser humano e estão felizes em deixar para trás os seres limitados, mortais e naturais que eles veem ao seu redor a favor de algo melhor. Entretanto, eles realmente compreendem as mercadorias humanas finais? Por todas nossas óbvias falhas, nós, humanos, somos miraculosamente complexos produtos de um longo processo evolutivo – produtos cujo todo é muito mais do que a soma das partes. Nossas boas características estão intimamente conectadas com as más: se nós não fôssemos violentos e agressivos, não seríamos capazes de nos defender; se não tivéssemos o sentimento de exclusividade, nós não seríamos leais àqueles próximos a nós; se nós nunca sentíssemos ciúmes, nós nunca sentiríamos amor. Mesmo nossa mortalidade desempenha uma função crítica, permitindo nossa espécie sobreviver e se adaptar (e trans-humanistas são justamente o último grupo que eu gostaria de ver vivendo para sempre). Modificar uma de nossas características-chave inevitavelmente implica modificar um complexo pacote de traços interligados, e nunca seremos capazes de antecipar o resultado final” (FUKUYAMA, 2010, tradução nossa<sup>13</sup>).

---

<sup>13</sup> “Transhumanism’s advocates think they understand what constitutes a good human being, and they are happy to leave behind the limited, mortal, natural beings they see around them in favour of something better. But do they really comprehend ultimate human goods? For all our obvious faults, we humans are miraculously complex products of a long

De fato, a natureza humana não é unidirecional. Para Fukuyama, cabe à filosofia guiar a discussão racional e fazer a ponte entre a natureza e os direitos humanos. A ausência de uma única face atribuível à natureza humana, entretanto, não impossibilita o reconhecimento da noção de injustiça que macula determinadas formas de governo, como as tiranias. “Direitos humanos que falem aos impulsos, ambições e comportamentos humanos mais profundamente sentidos e universais serão um fundamento mais sólido para a ordem política do que os que não o façam” (FUKUYAMA, 2003, p. 137).

Todavia, até o momento, apesar de se afirmar que o autor defende a natureza humana do avanço da biotecnologia e que se opõe aos trans-humanistas, não houve efetivamente o esclarecimento do que seja essa natureza. O que, de fato, viria a caracterizar, na visão de Fukuyama, a natureza humana, que está ameaçada de sofrer transformação por meio das intervenções genéticas e da biotécnica, de modo a dar origem ao indivíduo pós-humano?

Para responder à questão, o autor tem um conceito preciso, de modo que apresenta a natureza humana como “a soma do comportamento e das características que são típicos da espécie humana, originando-se de fatores genéticos em vez de ambientais” (FUKUYAMA, 2003, p. 139).

Com essa definição, a mesma crítica feita ao pensamento de Habermas pode ser aqui também ventilada: estaria ocorrendo uma su-

pervalorização da genética em face da própria sociabilidade humana na construção da natureza que os autores pretendem proteger. Além dessa crítica, Fukuyama antevê a argumentação contra a existência de universais humanos atribuíveis à natureza comum e no sentido de que não existiria uma única natureza humana, a qual seria mutável, em razão de os seres humanos serem animais culturais.

A resposta de Fukuyama às críticas recusa a contra-argumentação de não existência de universais, com a afirmação de que se toma o termo universal em uma concepção muito restrita. Com base em estatísticas, “para ser considerada universal, uma característica precisa antes ter uma mediana, ou ponto modal, distinta, (*sic*) e um desvio padrão relativamente pequeno” (FUKUYAMA, 2003, p. 144). Não se trata, portanto, de unanimidade.

Em defesa de sua conceituação de natureza humana, o autor argumenta não admitir o condicionamento genético em relação, por exemplo, às condições fenotípicas. Reconhecendo-se a influência do meio ambiente e das interações com a natureza, isso faz, de fato, sentido. Entretanto, há alguns parâmetros que, a despeito das interações, continuam sendo fixados pela natureza e são típicos e comuns dos seres humanos. “Bebês não desenvolvem pelagem se são criados num (*sic*) clima frio ou guelras se vivem perto do mar”, sustenta Fukuyama (2003, p. 146).

Outrossim, afirmar a existência de uma natureza humana, ao contrário dos críticos, não implica em não reconhecer o aspecto cultural, marca da espécie humana. A natureza humana não conduz necessariamente a determinada maneira de viver. Isso efetivamente depende do convívio e das interações sociais (FUKUYAMA, 2003, p. 147-148).

O argumento de Fukuyama continua afunilando-se ainda mais. Isso porque, em continuidade à defesa da natureza humana, ele

---

evolutionary process – products whose whole is much more than the sum of our parts. Our good characteristics are intimately connected to our bad ones: If we weren't violent and aggressive, we wouldn't be able to defend ourselves; if we didn't have feelings of exclusivity, we wouldn't be loyal to those close to us; if we never felt jealousy, we would also never feel love. Even our mortality plays a critical function in allowing our species as a whole to survive and adapt (and transhumanists are just about the last group I'd like to see live forever). Modifying any one of our key characteristics inevitably entails modifying a complex, interlinked package of traits, and we will never be able to anticipate the ultimate outcome” (FUKUYAMA, 2010).

a relaciona a um conceito extremamente caro para os tempos hodiernos, qual seja a noção de dignidade humana.

A sustentação da existência de uma natureza humana defensável em face da biotécnica pressupõe, para o autor, que, “quando despimos uma pessoa de todas as suas características contingentes e acidentais (*sic*) resta sob isso uma qualidade humana essencial que é merecedora de certo nível mínimo de respeito” (FUKUYAMA, 2003, p. 158). Esse mínimo o autor denominou de *X-factor* ou Fator X que seria justamente a essência humana. Se há algo que efetivamente defina o ser humano como tal, seria o Fator X.

Essa noção, apesar das controvérsias, ainda hoje é o que sustenta os posicionamentos que procuram definir a dignidade da pessoa humana como qualquer característica ontologicamente considerada intrínseca e inerente ao ser humano e o que o torna merecedor de respeito pela sua simples condição.

Do mesmo modo como persistem dificuldades em estabelecer, hoje, o preciso sentido para a compreensão da dignidade da pessoa humana, especificar, em lista exemplificativa ou *numerus clausus*, em que consiste o Fator X não é algo que tenha sido feito, pois

“[...] o Fator X não pode ser reduzido à posse de escolha moral, ou razão, ou linguagem, ou sociabilidade, ou sensibilidade, ou emoções, ou consciência, ou qualquer outra qualidade que tenha sido proposta como base da dignidade humana. São todas essas qualidades combinando-se num todo humano que constituem o Fator X. Cada membro da espécie humana possui uma dotação genética que lhe permite tornar-se um ser humano integral, uma dotação que distingue um ser humano em essência de outros tipos de criaturas” (FUKUYAMA, 2003, p. 180).

Por essas razões, Francis Fukuyama tem posicionamento conservador em relação às bio-

tecnologias. Sua pretensão é a defesa da natureza humana, tal como apresentada, estritamente relacionada ao reconhecimento do Fator X, que garante a essência da humanidade e que se encontra diretamente ameaçado com os ideais trans-humanistas.

O autor considera complexa a natureza humana, às vezes antagônica, mas parte de um processo evolutivo que se complementa, em que a alteração de pequenas linhas pode desencadear consequências ainda não previstas. Por esse motivo, propõe a regulamentação e mesmo a limitação do uso das biotecnologias, com a criação de novas instituições de controle.

As linhas vermelhas a serem traçadas visam a proteger, sobretudo, a igualdade, pois, como admitido, muito embora não seja necessário ser igual para ter direitos, é preciso o mínimo de igualdade para ter direitos iguais. Essa igualdade está justamente baseada, segundo o autor, na natureza humana.

Também se opondo à manipulação genética, defendendo a natureza humana de forma semelhante a seus predecessores, encontra-se Michael Sandel, cujo pensamento será analisando nas linhas vindouras.

### **3.3. Hay perfección? Soy contra!**

Michael J. Sandel é um filósofo americano e professor da *Harvard University*. Assim como Francis Fukuyama, integrou o *President's Council on Bioethics* dos Estados Unidos, entre 2002 e 2005. No que tange ao debate instaurado em relação ao desenvolvimento das biotecnologias e da engenharia genética, ele apresentou formalmente seu posicionamento em 2007, por meio da obra intitulada *The case against perfection*.

A própria escolha do título anuncia, de antemão, a tendência do pensador em argumentar contra o aperfeiçoamento humano (*human enhancement*). Sua obra encontra-se dividida

em cinco capítulos, nos quais se abordam as questões da ética do melhoramento, dos atletas biônicos, dos filhos projetados, da nova e da velha eugenia e do domínio e do talento. Por último, apresenta-se epílogo, no qual há uma reflexão a respeito da ética embrionária e do uso das células-tronco.

Segundo argumenta, a maioria das pessoas apresenta, de alguma maneira, objeção ao melhoramento e à terapia genética; a grande dificuldade reside, justamente, em como expressar esse posicionamento contrário ou o “mal-estar”, segundo o autor (SANDEL, 2013, p. 19).

No primeiro capítulo, o autor dedica-se a apresentar e a problematizar situações que, a seu ver, causam inquietação. Como exemplo, observe-se o problema da clonagem. Argumento contrário comumente levantado refere-se ao fato de que ocorreria violação da autonomia da criança. Os pais, os escolherem as características genéticas do filho, condená-lo-iam a viver à sombra de alguém que já existiu e, assim, privariam a criança de um futuro aberto.

Para Sandel, entretanto, a estruturação da argumentação nessas bases, apesar de poder ser utilizada não somente para a clonagem, mas para qualquer atitude que permita a escolha de características genéticas, não se apresenta persuasiva por duas razões: a) implica assumir que as crianças que não foram projetadas são livres para escolher sua carga genética, o que não ocorre, pois a alternativa é uma criança sujeita à loteria genética; b) não explica o problema moral das pessoas que buscam melhoramentos genéticos para si próprias e não para suas crianças, situação na qual há intervenções genéticas em células somáticas (não reprodutivas), que não afetam as gerações subsequentes (SANDEL, 2013, p. 20-21).

O autor argumenta que, mesmo assim, tais questões preocupam. Deveriam, então, preo-

cupar? Eis o questionamento que lança. E, para explicar essa inquietação, justifica afirmando (SANDEL, 2013, p. 22):

“Quando a ciência avança mais depressa do que a compreensão moral, como é o caso de hoje, homens e mulheres lutam para articular seu mal-estar. Nas sociedades liberais, buscam primeiro a linguagem baseada nos conceitos de autonomia, justiça e direitos humanos.”

Na esteira desse pensamento, o autor continua questionando se deveriam ser admitidos melhoramentos genéticos no esporte, a fim de potencializar o rendimento dos atletas; se se deve almejar o desenvolvimento da memória, da altura; e se a seleção de sexo deveria ser uma opção (SANDEL, 2013, p. 23-35).

“Em todos esses casos, persiste algo de moralmente inquietante. O problema não reside somente nos meios, mas também nos fins almejados. É comum dizer que o melhoramento genético, a clonagem e a engenharia genética ameaçam a dignidade humana. Isso é verdade. O deságio, porém, é identificar ‘como’ essas práticas reduzem a nossa humanidade – ou seja, quais aspectos da liberdade humana ou do florescimento humano se veem ameaçados.”

O advento de atletas biônicos, como os chama o autor, poderia pôr em questão o valor das conquistas humanas, na medida em que retira do esforço e do talento do atleta o mérito da conquista e o transfere para os responsáveis pelo mecanismo ou melhoramento proporcionador do desempenho vencedor<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> “De acordo com esse ponto de vista, ao erodir a função humana (*sic*) o melhoramento ameaça nossa humanidade. Sua expressão fundamental é um entendimento completamente mecanicista dos atos humanos, em desacordo com a liberdade humana e a responsabilidade moral” (SANDEL, 2013, p. 40).

Mas, para Sandel, o principal problema não é que a engenharia genética mine a importância do esforço e diminua o papel do ser humano, mas sim que representa superoperação, uma tentativa de remodelar a natureza, incluindo a humana, para servir aos nossos propósitos e satisfazer desejos (SANDEL, 2013, p. 40) – e, aqui, acrescente-se, sejam individuais, sejam de mercado.

Para ele, um dos principais problemas com essa potencialidade de domínio que a engenharia genética proporciona é a perda do caráter de dádiva da vida, que existe também nas potências e conquistas humanas (SANDEL, 2013, p. 40).

Ainda que esse argumento possa, aparentemente, apresentar fundamentação religiosa, o autor, ciente de que esse seria um obstáculo a ser superado, destaca que seu alcance está para bastante além da religião.

O que ele pretende imprimir na ideia de dádiva é que, no esporte, por exemplo, a sociedade meritocrática procura valorizar de forma extrema o esforço individual e pôr em relevo a conquista do atleta. O reconhecimento de que determinadas habilidades, tão valorizadas, possam ter sido herdadas de forma natural e que não dependam exclusivamente do indivíduo para se manifestarem é uma ideia que congrega poucos adeptos. Ainda assim, argumenta o filósofo, esforço não é tudo e não pode ser considerado o ideal esportivo mais elevado.

Por essa razão, para Sandel (2013, p. 42), “o verdadeiro problema dos atletas geneticamente modificados é que eles corrompem a competição esportiva enquanto atividade humana que honra o cultivo e a exibição de talentos naturais”.

Nesse momento, então, a argumentação converge em outra direção. O problema do melhoramento genético no esporte e a criação de atletas biónicos dizem respeito, na verdade, à corrupção da essência do jogo.

A sustentação desse argumento parte, pois, do pressuposto de que o esporte tem um *telos*, e todo jogo apresenta, portanto, uma essência, a qual procura valorizar e destacar determinados dons e talentos naturais dos indivíduos. Há quem negue isso e afirme que as regras do jogo são completamente arbitrárias e se justificam apenas pelo entretenimento e pelo número de espectadores que atraem. Esse argumento foi utilizado por Antonin Scalia, Juiz da Suprema Corte Americana, mas, segundo Sandel (2013, p. 53-54), não tem potencial, pois, “se as pessoas realmente acreditassem que as regras de seu esporte favorito são arbitrárias, (*sic*) e não especificamente projetadas para destacar e enaltecer determinados talentos e determinadas virtudes dignos de admiração, não se importariam com o resultado das competições”.

Portanto, a promoção do melhoramento genético dos atletas não somente contraria a tendência a valorizar o esforço e o talento, viabilizando

um processo de autorresponsabilização moral pelas conquistas. Segundo Sandel, esse não é o verdadeiro problema, uma vez que as conquistas não dependem exclusivamente de talentos e esforços, mas, em boa parte, estão associadas a dons e talentos naturais. Também faz esmorecer qualquer convicção de que o esporte tenha uma finalidade específica, o que, na visão do autor, é uma verdade. Com a perfeição dos corredores maratonistas, dos jogadores de *baseball* e basquete, com os supersaltos dos voleibolistas, cada um dos esportes deixaria de ser reconhecido como sempre foi para transformar-se em algo distinto, em que somente são exibidas as mais avançadas tecnologias e melhorias que podem ser feitas no corpo humano.

Deixará de ter sentido não apenas o tempo destinado ao aperfeiçoamento pelo atleta, mas também o esforço na possibilidade de superação dos fracassos anteriores, bem como o tempo destinado por aqueles que admiravam o esporte pela simples emoção que proporcionava, seja em razão do elemento surpresa, seja pela incerteza dos resultados, decorrente, justamente, da falibilidade humana. Acrescenta Sandel (2013, p. 55):

“A degeneração do esporte em espetáculo não é exclusivamente da era da engenharia genética, mas ilustra como as tecnologias de melhoramento do desempenho, genéticas ou não, podem desgastar aquela parte do desempenho atlético e artístico que enaltece os talentos e dons naturais.”

Dos atletas aos filhos, a característica de dádiva, que, segundo o autor, deve ser valorizada, permanece. “Valorizar os filhos como dádivas é aceitá-los como são, e não vê-los como objetos projetados por nós, ou produtos de nossa vontade, ou instrumentos de nossa ambição” (SANDEL, 2013, p. 59).

O maior problema, nesse caso, reside no que motiva os pais a quererem moldar seus filhos, um desejo de controle que, segundo Sandel (2013, p. 60), “desfigura a relação entre ambos e priva os pais da humildade e do aumento de empatia humana que a abertura do inesperado é capaz de promover”.

Em sentido contrário, há quem argumente que, assim como os pais têm a obrigação de curar o filho doente, teriam de melhorar o saudável. O autor sustenta que somente se poderia admitir tal argumento se aceita fosse a noção de que a saúde não é um bem humano distintivo, é apenas um meio para maximizar a felicidade e o bem-estar. Esse é o argumento de Julian Savulescu, para quem a saúde não tem valor intrínseco: trata-se apenas de um recurso. Além disso, para Savulescu, os pais têm a obrigação moral de modificar geneticamente seus filhos e dar a oportunidade de ter uma vida melhor (SANDEL, 2013).

Há ainda quem argumente que não é diferente moldar os filhos geneticamente de moldá-los por meio da educação. Para o filósofo americano,

há fundamento nessa associação, o que, em vez de tornar a situação aceitável, apenas desperta o debate para a necessidade de reflexão acerca do hiperempenho parental na educação dos filhos (SANDEL, 2013):

“Os que argumentam que a bioengenharia é semelhante em espírito a outras formas por meio das quais os pais ambiciosos moldam seus filhos têm certa razão, porém essa semelhança não é motivo para abraçarmos a manipulação genética de crianças. É, ao contrário, motivo para questionar as práticas de educação dos filhos de baixa tecnologia e alta pressão que aceitamos comumente. O hiperempenho dos pais, tão familiar em nossos tempos, representa um excesso ansioso de maestria e dominação que deixa de lado o sentido de dádiva da vida. Isso o aproxima de modo perturbador da eugenia” (SANDEL, 2013, p. 73).

Essa discussão, a respeito da melhoria genética de atletas e da escolha de características dos filhos conduz, invariavelmente, à reflexão acerca dos perigos do processo eugênico. Nesse assunto, como destaca o autor, a sombra da eugenia nazista ainda permeia o debate, mas agora os críticos argumentam sob enfoque distinto. Trata-se de uma eugenia privatizada ou de mercado. Em contrapartida, os defensores sustentam que as escolhas são livres e não são eugênicas. Ao retirar-se a coerção, argumentam, retira-se a repugnância da eugenia (SANDEL, 2013)<sup>15</sup>.

“O problema da eugenia e da engenharia genética é que elas representam o triunfo unilateral da intenção deliberada sobre o dado inato, do domínio sobre a reverência, do moldar sobre o contemplar” (SANDEL, 2013, p. 97).

A argumentação central de Sandel, então, reside no fato de que a engenharia genética desconsidera a noção de vida como dádiva. Seu argumento final, portanto, procura justificar por que essa desconsideração tem relevância.

Para o autor, sob o ponto de vista da religião, isso é problemático porque confunde o papel do indivíduo com o de Deus. Do ponto de vista secular, segundo Sandel, porque transforma três características fundamentais da nossa configuração moral: a humildade, a responsabilidade e a solidariedade (SANDEL, 2013, p. 98).

A humildade reside, sobretudo, no ato de serem pais e se acostumarem com o imprevisto, tolerarem o inesperado e não buscarem o controle em relação a todas as características da prole. Mais ainda, humildade repousa no reconhecimento de que os talentos individuais não são exclusiva

---

<sup>15</sup> Considerando-se que a argumentação do autor em relação à eugenia liberal foi trazida à baila, quando discutidos os argumentos originais de Habermas, os detalhes já expostos não serão reapresentados.

responsabilidade do esforço de cada um, mas provêm de dons naturais.

Por sua vez, a noção de responsabilidade seria afetada, pois se passa a atribuí-la muito menos ao acaso da loteria genética e mais à escolha. Desse modo, os pais tornam-se inteiramente responsáveis pelas características que seus filhos possuem ou não; atletas, por escolherem os talentos que ajudarão o time a ganhar. “Quanto mais nos tornamos mestres de nossas cargas genéticas, maior o fardo que carregaremos pelos talentos que temos e pelo nosso desempenho” (SANDEL, 2013, p. 99).

Na medida em que se pode creditar o desempenho ou as características a uma eventualidade, seja a Deus, à natureza ou à loteria genética, tem-se a possibilidade de escusar-se da responsabilidade exclusiva acerca daquilo ou de como o indivíduo é. Com o desenvolvimento da engenharia genética e o esfacelamento da noção de responsabilidade como hoje se conhece, essa possibilidade deixará de existir. Os indivíduos não serão mais responsabilizados pelos atos ou escolhas ou por suas consequências, mas, especificamente, por serem ou não de determinada forma, por possuírem ou não determinada característica, uma vez que não se trata mais de acaso, mas, efetivamente, de ato de vontade.

Destaca o autor que o advento dos testes genéticos criou uma carga de decisões que não existia antes. As pessoas se dizem livres, “porém não são livres para escapar do fardo da escolha criada pelas novas tecnologias, nem podem evitar ser envolvidos [envolvidas] no quadro ampliado da responsabilidade moral que acompanha os novos hábitos de controle” (SANDEL, 2013, p. 100).

Ademais, uma vez afetada a noção de responsabilidade, conforme os argumentos do autor, diminui-se a solidariedade para com os menos afortunados. Para ilustrar, relata o caso dos seguros de saúde, cujo aspecto de solidaris-

mo desapareceria à medida que os indivíduos com bons genes fugissem da companhia atuarial daqueles com genes ruins (SANDEL, 2013, p. 101)<sup>16</sup>.

“À medida que o perfeito conhecimento genético extinguisse o simulacro de solidariedade que existe nos mercados de seguros, o perfeito controle genético corroeria a verdadeira solidariedade que surge quando homens e mulheres refletem sobre a contingência de seus talentos e de sua sorte” (SANDEL, 2013, p. 103).

Os argumentos apresentados, prevê Sandel, podem sofrer duas objeções principais: ou a) que são religiosos demais; ou b) que não são convincentes em termos consequencialistas.

Para tais objeções, o autor esclarece que a valorização da dádiva da vida não precisa advir de fonte religiosa. A noção que ele propõe consiste na defesa de algo que não depende exclusivamente do sujeito e, por isso, pode ser considerado dádiva. Da mesma maneira que se podem compreender as noções de direitos naturais e inalienáveis desenvolvidas por pensadores como Locke e Kant, sem abraçar conceitos religiosos, torna-se possível compreender a noção de dádiva sem ter de recorrer à santidade ou a Deus (SANDEL, 2013).

Ulteriormente, a fim de enfrentar a objeção de não ser convincente em termos consequencialistas (pois como sustentar a preocupação para as pessoas que não se importam com as virtudes da humildade, responsabilidade e solidariedade e supor que os malefícios superam

---

<sup>16</sup> “Eis, portanto, a relação entre solidariedade e dádiva: ter um senso vívido da contingência de nossos dons – a consciência de que nenhum de nós é completamente responsável pelo próprio sucesso – impede a sociedade meritocrática de deslizar para a crença arrogante de que o sucesso é o coroamento da virtude, de que os ricos são ricos porque são mais merecedores do que os pobres” (SANDEL, 2013, p. 102).

os benefícios?), Michael Sandel (2013,p. 106) afirma:

“O que estou sugerindo é que no debate sobre o melhoramento, os riscos morais não são totalmente apreendidos nas categorias familiares de autonomia e direitos, por um lado, nem no cálculo dos custos e benefícios, por outro. O que me preocupa não é o melhoramento como vício individual, mas sim como hábito e modo de vida.”

À semelhança de seus antecessores nas críticas ao trans-humanismo, Michael Sandel, portanto, adota postura preservacionista da natureza humana e considera a vida como uma dádiva que precisa ser valorizada. Ao se permitir a livre intervenção genética, retirar-se-ia esse caráter de dádiva e os indivíduos acabariam por se sentir possuidores de um poder maior sobre suas conquistas e suas vidas propriamente ditas.

#### 4. Conclusão

A imaginação dos escritores de ficção, por vezes, é capaz de, sutilmente, antever questões de alta relevância para a sociedade. Um mundo com mutantes como os protagonistas das histórias dos X-Men tem poucas chances de se tornar realidade.

Por outro lado, com o desenvolvimento das biotecnologias e da ciência e terapia genéticas, com o potencial manipulador das ideias trans-humanistas, conforme alertam os bioconservadores, há possibilidade de se adentrar, de fato, em um futuro pós-humano. Convive-se com a possibilidade de uma realidade vindoura em que as habilidades e capacidades humanas serão aperfeiçoadas ao extremo; as características serão escolhidas antes do nascimento e, se não mutantes, surgirão verdadeiros super-humanos.

Difícilmente haveria sentinelas tais como aquelas do quadrinho em referência, mas seria

possível garantir que não haveria segregação e ódio, desigualdade e intolerância?

Em meio à preocupação com essas questões, pois, surgem as vozes dos chamados bioconservadores, que se opõem aos ideais trans-humanistas do aperfeiçoamento humano (*human enhancement*). São os sentinelas de proteção da natureza humana.

Apesar de partilharem de concepções filosóficas distintas, verifica-se que há um consenso extremamente forte acerca da existência de uma natureza humana entre Habermas, Fukuyama e Sandel. Todos se apresentam claramente em posição de receio em face das novas tecnologias e da biotecnociência.

Em Habermas, observa-se a preocupação principal de que se caminhe para uma eugenia liberal e de que, permitindo-se aos interesses individuais e do mercado o controle das manipulações genéticas (e, apesar de o autor se opor especificamente ao DGPI e à pesquisa com embriões, seus argumentos podem ser utilizados de forma ampla), se alterem as bases de autocompreensão ética da espécie, em decorrência da modificação da natureza humana. Uma vez alterada a natureza humana, retirar-se-ia o elemento de reconhecimento que une os indivíduos em uma comunidade moral e permite a organização social e a identificação perante o outro.

Além disso, o indivíduo resultado de uma manipulação teria sua autocompreensão moral alterada, pois não poderia compreender-se como autor da própria vida, como efetivamente autônomo, comprometendo-se a noção de liberdade, pois se estaria eternamente vinculado à decisão e à escolha de terceiros.

Fukuyama, ao defender de igual modo a existência de uma natureza humana, tem argumento semelhante ao de Habermas, pois, para o pensador americano, essa natureza molda e apresenta os limites aos tipos de regime político

que hoje são conhecidos, de modo que alterá-la, provavelmente, trará consequências à democracia.

Para ele, a primeira vítima do trans-humanismo seria a igualdade, a qual seria desde logo violada e, a partir de então, as construções de direitos. Esses, por mais que hoje se busque outro fundamento, segundo Fukuyama, ainda tiram sua justificação do reconhecimento da existência de um elemento intrínseco e típico da espécie humana, essencial, que caracteriza a humanidade como tal, denominado por ele de Fator X.

Sandel, por seu turno, desenvolve uma construção na qual apresenta a vida como uma dádiva. À medida que se desconstrói essa noção em prol de uma pretensa liberdade dos sujeitos de decidirem acerca das intervenções genéticas, corre-se o risco, na verdade, de, ao final, não se ter nada além da própria vontade para se defender.

As críticas que recebem os bioconservadores, em geral, opõem-se ao pressuposto básico de existência de uma natureza humana. Argumenta-se que a noção recorre a ideias demasiadamente metafísicas para então buscar regulamentar e impor limites ao desenvolvimento biotecnológico.

Deve-se pensar que a dificuldade em delimitar e identificar o que efetivamente caracteriza a natureza humana não desqualifica ou impede sua existência. A dignidade da pessoa humana, até o presente momento, não teve seus contornos precisamente delineados e, ainda assim, são raros os países no globo que não tenham, de um modo ou de outro, principalmente nas recentes democracias constitucionais, afirmado a sua convicção a defesa da pessoa humana em decorrência de sua dignidade.

Ao fim e ao cabo, argumentar a favor de uma natureza humana pode não significar necessariamente impor a estagnação de pesquisas ou limitar o melhoramento das condições de vida aos seres humanos. Talvez seja o necessário alerta de quem clama por responsabilidade no uso das biotecnologias, de quem conclama a humanidade à catarse histórica, para relembrar o ocorrido naqueles específicos momentos nos quais se buscou negar a existência da igualdade inerente à própria condição de ser humano, igualdade essa que de outro lugar não poderia provir senão da própria natureza.

Diferenças muitas existem entre os indivíduos: isso é inegável. O grande desafio é, além de preservá-las, saber extrair o melhor que elas têm a oferecer.

## Referências

BARRETO, Vicente de Paula; SUBTIL, Leonardo de Camargo. Habermas, direito e eugenia. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, São Leopoldo, v. 2, n. 2, p. 164-174, jul./dez. 2010.

DALL'AGNOL, Darlei. Passado da natureza humana? *Ethic@*, Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 321-326, dez. 2005.

DIAS, Maria Clara; VILAÇA, Murilo Mariano. Metamorfoses do humano: notas sobre o debate ético em torno da biotecnologia para o aperfeiçoamento humano. *Ethic@*, Florianópolis, v. 9, n.1, p. 29-42, jun. 2010.

DUTRA, Delamar José Volpato. Seria a eugenia liberal míope? Natureza humana e auto-compreensão moral em Habermas. *Ethic@*, Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 327-337, dez. 2005.

FELIPE, Sonia T. Equívocos da crítica habermasiana à eugenia liberal. *Ethic@*, Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 339-359, dez. 2005.

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

\_\_\_\_\_. Transhumanism. *ForeignPolicy*, 13 July 2010. Disponível em: <[http://www.foreignpolicy.com/articles/2004/09/01/spreading\\_democracy](http://www.foreignpolicy.com/articles/2004/09/01/spreading_democracy)>. Acesso em 17 dez. 2013.

GOFFI, Jean-Yvess. *Transhumanists & Bioconservatives*. Disponível em: <<http://www.philosophie.ens.fr/IMG/GOFFI%20JEUD%20HPS%20ENS%20ULM%20S2%202012%202013.pdf>>. Acesso em: 5 dez. 2014.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannani. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MORE, Max. True Transhumanism. *Global Spiral*, 5 february, 2009. Disponível em: <<http://www.metanexus.net/essay/h-true-transhumanism>>. Acesso em: 5 dez. 2014.

ROACHE, Rebecca; CLARKE, Steve. Bioconservatism, bioliberalism, and the wisdom of reflection on repugnance. *Monash Bioethics Review*, v. 28, n. 1, p. 4.1-4.21, 2009.

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