

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC – SP

Alberto Marques de Sousa

A Salvação pela Eugenia Liberal:

A Crítica Habermasiana e suas Controvérsias

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2013

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC – SP

Alberto Marques de Sousa

A Salvação pela Eugenia:

A Crítica Habermasiana à Eugenia Liberal

e suas Controvérsias

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Felipe de Cerqueira e Silva Pondé.

SÃO PAULO

2013

Banca Examinadora

São Paulo,de 2013

DEDICATÓRIA

À Ordem dos Ministros dos Enfermos, na pessoa do Superior Geral, **Pe. Dr. Renato Salvatore** que nos momentos finais desse trabalho deu-me todo o apoio e condições necessárias para concluí-lo, e à Província Camiliana Brasileira, na pessoa do Superior Provincial, **Pe. Dr. Leocir Pessini**, que ao longo desses anos de pesquisas me estimulou com indicações bibliográficas e discussões a respeito do tema abordado. Ao **Pe. Dr. Hubert Lepargneur** que durante anos de convivência foi para mim modelo de persistência e perseverança no labor acadêmico e literário.

Ao meu querido pai espiritual, **Pe. Dr. Calisto Vendrame** (*in memoriam*), que desde o início da minha formação camiliana foi o meu modelo de vida a seguir; Calisto motivou-me a aprender diversos idiomas e encorajou-me a fazer o mestrado em teologia na Áustria. A sua sabedoria e simplicidade ainda me inspiram a servir e a amar desapegadamente.

Aos meus queridos pais, **Orlando Marques de Sousa** (*in memoriam*) e **Santana Maria de Jesus Costa**, pois me deram toda a base necessária e a coragem para que eu pudesse já desde cedo desbravar o mundo. Sei o quanto vocês se dedicaram e se sacrificaram por mim. E a **Simão Francisco da Costa** que me assumiu como um filho seu, provendo-me do necessário e ensinando-me a trilhar no caminho da verdade, da honestidade e da simplicidade.

Ao meu grande amigo e padrinho-benfeitor **Dr. Clever Geraldo Caetano**, que foi sensível ao desejo de ser padre daquele pequeno engraxate, adolescente pobre e negro, que só tinha a esperança e a confiança na providência divina, obrigado por ter acreditado no meu potencial e me ajudado a realizar um grande sonho vocacional.

E ao meu querido amigo e padrinho **Eduardo Gomes do Nascimento** que nos deixou um mês antes da conclusão deste trabalho, ficam a lembranças dos momentos dos bons momentos de convivência.

Aos meus bisavô e avô paternos (*in memoriam*) **Capitão Raimundo Nonato Marques Ribeiro** e **Agostinho Nonato Marques Ribeiro** por terem sido homens inteligentes e destemidos, que ajudaram a povoar grande parte da cidade de Paes Landim/PI.

E aos meus queridos avós maternos, **Cecílio das Chagas Lima** e **Maria de Jesus** (*in memoriam*), devotos de Padre Cícero e de N. S. da Conceição, por ter me ensinado as primeiras rezas e benditos, cantados até hoje em nossa cidade natal de São José do Peixe/Piauí.

E ao meu *eterno* mano **Nonato**, irmão companheiro de muitas jornadas, mesmo tendo se despedido tão cedo da vida e da família, deixou-nos muitas marcas de amizades e saudades. Obrigado por me dar o meu primeiro violão.

AGRADECIMENTOS

Ao **Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé**, orientador desta tese, pelo o seu conhecimento e competência em suas orientações durante a confecção deste trabalho, as quais me conduziram a importantes reflexões e me encorajaram a ousar mais a adentrar-me à pesquisa sobre a eugenia liberal e as ciências da religião.

Ao longo desse percurso acadêmico tive o apoio de muitos colegas e amigos que me incentivaram a continuar perseverante no desenvolvimento desse trabalho, e, de modo especial agradeço ao amigo de caminhada acadêmica e de profundas discussões filosóficas, o mestre e quase doutor, **Neivor Schuck**, pelas nossas incansáveis discussões que levaram ao amadurecimento de diversas abordagens desse trabalho, além do exercício da língua alemã.

Aos amigos e colaboradores, estudantes e voluntários do Centro Universitário São Camilo/SP, pelos bons momentos vividos e celebrados junto à PUCA (Pastoral Universitária Camiliana), especialmente ao coral das senhoras dos serviços gerais que muito brilhou as nossas celebrações; ao violão animado **Bruno Machado**, e à dedicação carinhosa à PUCA de **Jônia Lacerda, Debora Gomes, Rosiane Melo, Aline Costa, Osildo Bezerra, Erivelton Barbosa, Marcia Terra, Marcia Chagas, Amisson N'fanda, Carina Amorim, Dejalmer Sousa e Silva, Ana Paula, Ana Claudia e Cristiani Magalhães**.

À coordenadora da Biblioteca Padre Inocente Radrizzani, do Centro Universitário São Camilo (campus Pompéia) **Rosana Drigo** e à bibliotecária do Seminário São Camilo (Pompéia) **Adriana Quincoses Soares**, pela assessoria metodológica e supervisão técnica bibliográfica, respectivamente.

Aos meus irmãos **Olavo, Santana, Maria, Cida, Jurandir, Junior e Simone**, que, devido à minha busca vocacional e dedicação à pesquisa, por longos anos se abstiveram de minha presença, mas sempre acreditaram em mim e me incentivaram a continuar firme na missão.

Às irmãs camilianas (*kamillianische Schwester*) da Áustria e do Brasil, na pessoa de **Heidelinde Hinteregger, Maria Manzenreiter, Erna Mair, Rosilane Garcia e Maria do Socorro Sales Moura**, pelo carinho, confiança e amizade fraterna.

Ao grupo das “Senhoras Arteiras” e a todos os participantes da Capela São Camilo, na pessoa de **Magnólia, Eli, Silvia, Vera, Ivone, Nazaré, Francisco e Elizabeth**, vocês me acompanham e apoiaram como um filho.

Ora, a serpente era o mais astuto de todos os animais do campo que o Senhor Deus havia feito. Ela disse à mulher: “Deus vos disse realmente: ‘Não comereis de todas as árvores do jardim’?...” A mulher respondeu à serpente: “Podemos comer do fruto das árvores do jardim, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: ‘Dela não comereis e não tocareis, para não morrerdes’”. A serpente disse à mulher: “Não, vossa morte não está marcada. É que Deus sabe que no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e sereis como deuses, possuindo o conhecimento do que seja bom ou mau”. (Gn 3, 1-5)

RESUMO

A estratégia argumentativa de Jürgen Habermas contra a eugenia liberal tem provocado em muitos pensadores diferentes reações, estabelecendo importantes debates e discussões entre os que defendem um maior controle da pesquisa científica e os que pleiteiam por maior liberdade de ação no que se refere à intervenção da natureza humana. A nossa busca neste trabalho, à luz da filosofia da ciência e dos seus avanços, caminha em direção à compreensão desses debates e discussões, bem como à compreensão da realidade da pesquisa genética e sua aplicação hoje, a ponto de criar uma nova religião, a religião dos seres eugênicos. Habermas em sua obra *Die Zukunft de menschlichen Natur* nos leva à percepção de que a eugenia continua em curso, mas em novas vestes e com antigos argumentos que recolocam essa questão no centro do debate da ciência e também das Ciências da Religião. Enquanto que no passado o projeto eugênico distinguia as pessoas através de sua raça, formação intelectual e capacidades para atividades práticas, hoje a proposta da eugenia liberal é escolher livremente as possibilidades e potencializar ao máximo as capacidades dos indivíduos com um discurso ancorado na filosofia utilitarista, especificamente no ganho de qualidade de vida que é o aumento do prazer e a diminuição da dor.

Palavras-chave: Eugenia, Natureza humana, Religião, Habermas.

ABSTRACT

The argumentative strategy of Jürgen Habermas against liberal eugenics has provoked many different reactions among several thinkers, establishing important debates and discussions among those who advocate greater control of scientific research and those who plead for greater freedom of action with regard to the intervention of human nature. Our search in this work, in the light of the philosophy of science and its advancements, walks toward understanding these debates and discussions, as well as the understanding of the reality of genetic research and its application today, that leads to the creation of a new religion, the eugenic religion of beings. Habermas in his work *Die Zukunft of menschlichen Natur* brings us to the realization that eugenics is still ongoing, but in new clothes and old arguments that put this question in the center of the debate of science and also of the Religious Sciences. While in the past the eugenic project distinguished people by their race, intellectual development and skills to practical activities, today's proposal of liberal eugenics is free to choose the opportunity to maximize the control of the individuals capabilities' with a dialogue grounded in utilitarian philosophy, specifically the gain of quality of life, which is increasing pleasure and decreasing pain.

Keywords: Eugenics, Human Nature, Religion, Habermas.

Sumário

Introdução.....	14
------------------------	-----------

Capítulo I	16
-------------------------	-----------

1. UTILITARISMO, EUGENIA E SOTEROLOGIA.....	16
1.1. Origem do utilitarismo.....	16
1.1.1. O utilitarismo de Stuart Mill.....	20
1.1.2. Crítica kantiana ao utilitarismo.....	24
1.2. Augusto Comte e a promessa da eugenia na ciência.....	26
1.2.1. A eugenia platônica versus a eugenia do século XXI.....	27
1.2.3. A eugenia liberal: fundamentos em Habermas.....	28
1.3. Salvação pela eugenia (soteriologia)	34
1.3.1. Características do argumento eugênico versus estrutura da soteriologia genética.....	36
1.3.2. Aspectos soteriológicos da eugenia liberal.....	37
1.3.3. Estrutura da eugenia e a salvação.....	39

Capítulo II.....	41
-------------------------	-----------

2. FUNDAMENTOS DA EUGENIA EM HABERMAS.....	41
2.1. Origem e Tendência de Habermas	41
2.2. Estrutura argumentativa de Habermas.....	43
2.2.1. Influência socrática.....	43
2.2.2. Influência platônica.....	44
2.2.3. Influência kantiana, hegeliana e kierkegaardiana.....	45

2.3. As principais concepções de Liberdade em Filosofia e a escolha de Habermas.....	46
2.4. A origem do conceito de eugenia.....	47
2.5. Habermas e o conceito de eugenia.....	48
2.6. O futuro da natureza humana – implicações da eugenia liberal.....	56
2.7. O conceito de eugenia liberal na filosofia.....	59
2.8. A recepção de Habermas acerca da eugenia.....	60
2.8.1. Ciência e eugenia.....	60
2.8.2. Alguns esclarecimentos sobre a polêmica entre Habermas e Dworkin.....	62
2.8.3. O conflito entre Habermas e Sloterdijk. A Discussão sobre as regras em torno do Parque Humano.....	64
2.9. Eugenia e Religião.....	66
2.9.1. Aspecto soteriológico da eugenia liberal.....	66
2.10. O debate entre Habermas e Ratzinger sobre a fé e razão.....	69
Capítulo III	73
3. CONTRADIÇÕES DA EUGENIA LIBERAL.....	73
3.1. O pós-humanismo é o futuro da eugenia?.....	81
Capítulo IV	87
4. A RECONSTRUÇÃO DO SER HUMANO E A EUGENIA.....	87
4.1. O novo ser humano e eugenia liberal.....	87
4.2. A eugenia salva(?)	105
4.3. Eugenia e ciências da religião.....	110
4.4. Perspectiva prática da eugenia.....	122

Conclusão	124
Bibliografia	130
Biobliografia consultada.....	136

INTRODUÇÃO

A pesquisa que desenvolvemos nesta tese de doutorado possui como objeto a eugenia. Os principais aspectos desta tese são: a eugenia liberal em Habermas; a nova roupagem da eugenia e a influência do utilitarismo na ciência contemporânea. Entendemos que eugenia se mostra, hoje, sob nova forma, mas com diferentes roupagens, tentaremos demonstrar esta hipótese durante a discussão dos capítulos.

No primeiro capítulo abordaremos três aspectos que fundamentam a concepção da eugenia em nossa época. Inicialmente falaremos do utilitarismo, suas raízes filosóficas e seus conceitos fundamentais, depois, mostraremos como a eugenia surgiu a partir de Galton remetendo à origem grega e discutindo a teoria da seleção natural para chegarmos a uma aplicação do melhoramento genético nos indivíduos. Para discutir como a eugenia nos leva a uma salvação hipotética, trataremos da soteriologia proposta pela eugenia liberal.

Para se aprofundar no tema da eugenia e especificamente da eugenia liberal, é muito importante que se tenha um conhecimento de base sobre o assunto. O primeiro capítulo, portanto, abordará a questão da eugenia em sua origem e compreensão nas diversas épocas e culturas, ocidentais, abordando além dos seus aspectos históricos, também os aspectos filosóficos e a religião. Este apanhado histórico da eugenia nos mostrará que é um assunto que acompanha a sociedade desde as suas origens. É fundamental que se discorra sobre o valor e significado da vida humana em diferentes épocas e culturas para que se possa aproximar das causas que levou ao processo da eugenia, como aconteceu durante a segunda guerra mundial, no regime nazista, e como acontece hoje com a eugenia liberal. A estrutura do primeiro capítulo terá os seguintes pilares: utilitarismo, eugenia e salvação.

No segundo capítulo tentaremos demonstrar os fundamentos da eugenia, seus argumentos fundamentais, sua estrutura científica e, sobretudo a definição de liberdade proposta pelo liberalismo inglês e a abordagem que Habermas propõe. Tentaremos apontar os limites da manipulação genética e da intervenção científica propostos por Habermas e a abordagem de alguns cientistas sobre o problema.

No terceiro capítulo falaremos especificamente das contradições da eugenia liberal e dos interlocutores de Habermas, especialmente, Sloterdijk e Fukuyama. Tentaremos apresentar as definições sobre a decadência do humanismo de Sloterdijk e sua defesa das regras para o parque humano e falaremos um pouco de Fukuyama que defende a ideia de pós-humanismo histórico.

Estamos em tempos em que se procura repensar e refazer a ordem natural. Com o advento da engenharia genética e da clonagem de seres humanos abriu-se perspectivas de um melhoramento da espécie humana, a ponto de se achar que se pode recriar o mundo, mesmo que seja cada um ao seu modo, conforme os seus desejos e necessidades. Esta interferência do homem, ou seja, na genética molecular dos indivíduos é contrária aos princípios estabelecidos pelo Darwinismo, no que se refere às leis naturais e seleção dos melhores indivíduos em relação com o meio. É o paradigma do conhecimento científico tradicional que está em crise, ao mesmo tempo em que notamos uma dispersão da razão clássica em racionalidades. Nesse contexto, o terceiro capítulo é uma tentativa de pensar as fronteiras que o avanço genético está forjando. Abordaremos aqui os seguintes temas: Reordenamento da vida humana; o futuro da eugenia; a relação com o pós-humanismo; a artificialização da vida humana.

No quarto capítulo tentaremos aprofundar o debate filosófico ao abordarmos a reconstrução eugênica do ser humana e da sua superação como espécie humana retomando conceito de super-homem de Nietzsche em contrapartida à ideia habermasiana de autodeterminação da espécie humana para nos questionarmos acerca do sentido da salvação e da redenção propostas pela eugenia que já praticada em nosso tempo. Tentaremos fazer uma comparação com ao espaço virtual e a relação do homem com Deus na web.

Para fazermos uma retomada das principais questões da eugenia trabalhadas na tese, falaremos um pouco acerca das perspectivas futuras da eugenia em nossa última parte do quarto capítulo. A pesquisa procura verificar ou desmentir a hipótese acerca da eugenia com uma nova roupagem. Podemos ou não definir que a eugenia está aí? De acordo com Habermas, devemos escolher qual vida queremos ter, uma vida humana? Uma vida artificial?

Capítulo I

1. UTILITARISMO, EUGENIA E SOTERIOLOGIA

1.1. Origem do utilitarismo¹

O conceito de Utilitarismo é entendido como princípio de maior felicidade, surge na idade moderna com Willian Paley que durante o exercício de seu ministério no governo inglês, propôs o utilitarismo como uma forma de calcular a vontade divina. Deste modo, defendeu que Deus é um ser benevolente, e por sê-lo, gostaria que os homens agissem de modo a melhor promover a felicidade geral. Sua posição conservadora permitiu que o utilitarismo caminhasse de mãos dadas com a propriedade privada, pois, segundo ele, é nela que podemos promover a felicidade geral. Este modo de pensar utilitarista, associando Deus a vontade geral de felicidade, permaneceu vigente até o sec. XIX. William Godwin e J. Bentham no entanto, levaram o utilitarismo ao extremo político e ao ateísmo. Para Godwin o utilitarismo deve propor uma moral imparcial, sem ligações ou sentimentos com os nossos entes queridos. Godwin entende que o princípio da maior felicidade deve operar de modo a gerar maior prazer e minimizar a dor. Segundo ele, se o universo foi projetado por um Deus utilitarista, devemos crer que o mundo esteja organizado para a felicidade, mas se observarmos o mundo em nossa volta, percebemos que tal princípio não parece plausível, portanto, é o homem que deve organizar as estruturas jurídicas e sociais, se quiser demonstrar essa divindade benevolente. Desde o seu surgimento em 1785 até hoje, o utilitarismo possui grande envergadura filosófica porque trabalha com duas ideias presente na humanidade que já vêm dos primeiros humanos, a saber, a busca do prazer e a busca da felicidade. O

¹ Stuart Mill, um dos mais destacados defensores do utilitarismo, segundo Cross, 1924, p. 56, foi o primeiro a utilizar o termo utilitarianism em relação com a “Sociedade” que se havia proposto fundar: a utilitarian society. Contudo, David Baumgardt (cf. Archiv für Begriffsgeschichte, ed. Erick Rothacker, Bd. 4 [1959], p. 228) descobriu que Jeremy Bentham – considerado o fundador do utilitarismo – já usara o termo utilitarian num texto escrito por volta de 1870 e publicado postumamente. (...) De modo geral, o termo ‘utilitarismo’ designa a doutrina segundo a qual o valor supremo é o da utilidade. (...) O utilitarismo pode ser uma tendência prática ou uma elaboração teórica, ou ambas as coisas a um só tempo. Como tendência prática pode ser resultado do instinto, ou consequência de um certo sistema de crenças orientadas para as convivências de uma comunidade dada ou manifestação de uma reflexão intelectual. (MORA, 2001: Tomo IV, p. 2959-2960).

utilitarismo que conhecemos é em grande parte oriundo do pensamento de J. Bentham (1748-1832) que procurou melhorar a doutrina do direito.

Segundo ele, devemos calcular a felicidade usando métodos objetivos sem recorrer a sentimentos ou ambiguidades. Seu ponto de partida é o empirismo inglês, ou seja, todo e qualquer conhecimento deve estar fundado na possibilidade da verificabilidade dos cinco sentidos. Sua intenção principal com tal modo de pensar foi oferecer ao direito um critério objetivo para a tomada de decisão. É importante ressaltar também que Bentham não era cético porque cria na possibilidade da objetividade da razão para chegar a uma solução sobre um determinado dilema. Nas palavras de Bentham, nenhuma consequência ruim pode eventualmente surgir de se supor que isso seja verdadeiro, e as piores consequências não surgirão de se supor que seja falso (BENTHAM apud Mulgan, 2012, p. 18). Estas palavras referem-se à certeza de Bentham sobre o mundo e moralidade em nossa volta.

Como se não bastasse crer na objetividade do mundo e da moral², Bentham apoia-se no princípio da busca do prazer fundado no hedonismo³. Isso significa que

² Moral deriva de *mos*, “costume”, do mesmo modo como ética vem de *ethos*; sendo por essa razão que “ética” e “moral” são empregadas, as vezes, indistintamente. Como disse Cícero (*De fato*, I, 1.), “posto que se refere aos costumes, que os gregos denominam *ethos*, costumamos chamar esta parte da filosofia dos costumes, mas convém enriquecer a língua latina e denominá-la *moral*”. Contudo, o termo “moral” costuma ter uma significação mais ampla que o vocábulo “ética”. (...) As ciências morais, ou como são tradicionalmente denominadas, ciências morais e políticas, compreendem assim os mesmos temas e objetos da ciência do espírito, (...) por vezes, opõem-se igualmente moral a intelectual a fim de se fazer referência àquilo que corresponde ao sentimento e não à inteligência ou ao intelecto. Por fim a moral é oposto, de modo geral ao imoral e ao amoral, (...) Kant distinguiu entre moralidade e legalidade; estendemo-nos a esse respeito no verbete LEGALIDADE. Hegel diferenciou a moralidade enquanto moralidade subjetiva (*Moralität*) da moralidade enquanto moralidade objetiva (*Sittlichkeit*). Traduz-se, por vezes, *Moralität* por “moralidade” e *Sittlichkeit* por “eticidade”. A distinção hegeliana entre *Moralität* e *Sittlichkeit* é em certos aspectos análoga à diferenciação kantiana. De fato, enquanto a *Moralität* consiste no cumprimento do dever, por um ato de vontade, a *Sittlichkeit* é a obediência à lei moral enquanto fixada pelas normas, leis e costumes da sociedade, que representa, por sua vez o espírito objetivo, ou uma das formas deste. (...) O termo “moral” foi usado muitas vezes como adjetivo quando aplicado a uma pessoa determinada, da qual se diz então que “é moral”. Isso evocou vários problemas: 1) em que consiste ser moral? É possível ser moral? 3) deve-se ser moral? Este último problema foi debatido na forma de “se se deve (ou não) fazer o que é justo (enquanto moralmente justo)”. A resposta parece óbvia: deve-se ser moral ou fazer o (moralmente) justo. Contudo, tão logo se procura encontrar uma razão que explique porque se deve ser moral, surge toda a espécie de dificuldades. Trata-se de dificuldades inerentes ao “fundamento da moralidade”, de que tratamos em diversos verbetes da temática ética (BEM; BOA VONTADE; BOAS RAZÕES; DEVER; DEONTICO; ÉTICA; IMPERATIVO; OBRIGAÇÃO; SANCÃO; SENTIDO MORAL, etc.). (MORA, 2001, tomo III, p. 2011-2012).

³ A palavra grega *edone*, é geralmente traduzida por ‘prazer’, para alguns autores como Anaxágoras, que seguia com isso o uso linguístico jônico, *εδονε* significava algumas das sensações de alguns sentidos: gosto, cheiro, sabor. Era frequente entender por *edone* o prazer corporal, (...) na época dos sofistas não foi incomum considerar que o ‘*εδονε*, prazer, era causado pela harmonia ou boa disposição de distintos elementos do corpo. Sentir-se prazer quando se estava “pleno”, talvez no

o fundamento da moral é a dor e o prazer. Toda vez que uma ação for prazerosa ela será moral, e toda vez que ela gerar dor será imoral. Bentham, em seu texto *Introdução aos princípios da moral e da legislação* 1789, definiu os fundamentos de sua teoria.

Por utilidade entende-se a propriedade em qualquer objeto pela qual ele tende a produzir benefícios, vantagem, prazer ou felicidade, ou impedir a ocorrência de dano, dor, mal ou infelicidade. (BENTHAM, 1780 apud MULGAN, 2012, p. 18).

Logo, Bentham estabelece que possuir um objeto ou praticar uma ação que produz prazer gera uma conduta moral e ter um objeto ou agir de modo a produzir dor nos distancia da moral. Para ser mais objetivo, sugere ao legislador sete princípios para análise: 1. Intensidade: é o quão intenso é um prazer ou quão intenso é uma dor, logo o jurista deve analisar objetivamente as duas e decidir por aquela que produz maior intensidade de prazer e que não irá gerar dor. 2. Duração significa quanto tempo irá durar o prazer ou a dor, dependendo de nossa escolha ou do objeto que possuímos. 3. Certeza ou incerteza, é o quão clara é a percepção que temos da dor ou do prazer, se estamos certos ou em dúvida sobre o objeto ou uma ação. 4. Proximidade ou afastamento refere-se à maneira como calculamos o quão perto ou distante estamos do prazer e da dor ponto. 5. Fecundidade, diz respeito à quão fecunda é nossa ação, ou seja, se nossa ação produz como resultado propagar o prazer ou propagar a dor. 6. Pureza significa se o seu objeto ou sua ação é pura ou um misto de pureza e sofrimento, ou ainda se ela gera somente dor, logo, o legislador deve escolher aquela que é puramente prazerosa. 7. Extensão, que é quanto tempo e quão extensa será sua ação e se ela na sua extensão gerara dor ou sofrimento.

Os sete princípios apresentados por Bentham permitem ao legislador o máximo de objetividade diante de uma determinada ação ou objeto. Uma das características mais notórias do utilitarismo de Bentham. É o princípio da felicidade

sentido de corporalmente “bem provido”; o contrário era um “vazio”, que originava o desejo, que, ao se cumprir, gerava o prazer. Chamou-se de “hedonismo” a tendência que consiste em considerar que o prazer é um bem; em muitos casos julga-se que o prazer é o maior bem, ou identifica-se ‘prazer’ com ‘bem’. O bem em questão foi em muitos casos um bem-estar, no sentido literal desse termo, muito similar à harmonia ou boa disposição antes apontada. Entretanto, como houve muitas maneiras de entender ‘prazer’, houve também muitas formas de hedonismo. (...) O hedonismo teve muitos inimigos: por motivos muitos diversos, Platão, muitos filósofos Cristãos – especialmente de tendência ascética – Kant e outros autores foram anti-hedonistas. Em geral, o hedonismo foi objeto frequente de crítica e, em alguns casos, de desprezo. (MORA, 2001, tomo II, p. 1292-1292).

do maior numero de pessoas. Neste o filósofo inglês entende que precisamos buscar a felicidade⁴ da maioria das pessoas lhe dando a possibilidade de uma vida prazerosa. Este princípio sofreu inúmeras críticas. A principal é que o utilitarismo poderia favorecer a escravidão, pois se a infelices dos escravos fossem compensadas pelos benefícios econômicos e a felicidade de outras pessoas seria justificável. Mas, o que Bentham está pensando com o princípio da felicidade do maior número de pessoas é que os interesses dos muitos impotentes devem ter precedências sobre os interesses dos poucos poderosos. Em outras palavras, um grande número de pessoas impotentes devem ser considerados na tomada de decisão e não apenas os poucos indivíduos que possuem o poder no Estado. E ainda mais, caso um benefício não puder ser dado a todos, então deve ser proporcionado a tantas pessoas quantas sejam possíveis, ou seja, ao maior número.

Outra característica fundamental do utilitarismo de Bentham é o calculo matemático usando os sete princípios enumerados sobre a ação moral. Para ele, o utilitarismo é uma moralidade científica. O interesse de Bentham. era classifica as ciências e listar os tipos de prazeres e as coisas que tendem a produzir prazer e as coisas que devem ser evitadas e que geram dores. Essa ideia de Bentham não é novidade na filosofia. Os filósofos hedonistas gregos já havia elencado a necessidade buscar bons prazeres, contudo, Bentham. usa apenas o seguinte princípio: o prazer é bom de cada pessoa deve buscar o prazer em uma sociedade que facilite essa busca.

Segundo Bentham o utilitarismo objetiva a moral e, portanto faz um cálculo acerca do prazer e da dor lhe dando o principal ponto forte, ou seja, o ataque ao propor uma base moral para a legislação, isso dá substância à decisão do legislador. Além disso, Bentham não concorda com a ideia de sentimento moral, pois este está ligado aos próprios interesses, em outras palavras, fundar a moral no sentimento

⁴ A felicidade consiste na posse desse bem, (ευδαιμονια). A felicidade é definida pelos filósofos como equivalente à obtenção de um certo bem ou de certos bens. Aristóteles declarou que a felicidade foi identificada com bens muito diversos: com a virtude, com a sabedoria prática, com a sabedoria filosófica, ou com todas elas, acompanhadas ou não por prazer, ou com a prosperidade (*Eth. Nic.*, I, 8, 1098 b 24-9). A conclusão de Aristóteles é complexa: As melhores atividades são identificadas com a felicidade. Mas, como se trata de saber quais são essas “melhores atividades”, o conceito de felicidade é vazio, a menos que se refira aos bens que a produzem. De qualquer maneira, Aristóteles tende a identificar a felicidade com certas atividades de caráter ao mesmo tempo intelectual e moderado (ou melhor, racional e moderado). Boécio também se deu conta da índole “composta” da felicidade; esta é “o estado em que todos os bens se encontram juntos”. A felicidade, portanto, não tem sentido sem os bens que fazem feliz. (MORA, 2001, tomo II: p. 1011-1012).

significa ancorá-la no capricho pessoal, por isso precisamos construir um fundamento baseado no cálculo objetivo de mais prazer e menos dor.

1.1.1. O Utilitarismo de Stuart Mill

Stuart Mill é um utilitarista inglês que fundou uma moral altruísta que significa levar em consideração uma opinião geral que nos leve à felicidade. Isto é, é boa a ação que contribui para a felicidade do maior número de pessoas, entendendo-se por felicidade o prazer e a ausência da dor. Até agora Mill é herdeiro fiel de Bentham, mas ao afirmar que não devemos afirmar o prazer somente pela quantidade, mas também pela qualidade, difere do fundador, pois estabelece uma hierarquia de qualidade de prazeres. Para Mill, existem dois tipos de prazeres, a saber: os superiores, ligados às faculdades do indivíduos ou seja as faculdades do espírito. E os inferiores, os prazeres ligados à carne e ao corpo. Os prazeres superiores são fontes de felicidade e vida digna e os prazeres inferiores apenas produzem uma satisfação momentânea.

Em outras palavras

[...] mais vale ser Sócrates insatisfeito do que um imbecil satisfeito. E se um imbecil ou porco tiverem uma opinião diferente, é porque eles só conhecem um lado da questão: o deles. A outra parte, para fazer a comparação, conhece os dois lados. (MILL, 1988 apud Grissalt, p. 204).

Ao fazer uma distinção qualitativa Mill está preocupado com a questão do interesse geral, isto é, o mais importante é a luta de todos os indivíduos para a felicidade do outro. A mais alta virtude é o devotamento do indivíduo à felicidade do outro, e o meio para tal fim é a educação que nos leva à associação para construirmos um senso de justiça comum. O método adotado por MILL segue os princípios do empirismo⁵ inglês, seus propósitos são os seguintes: explorar todas as fontes de informação empírica e refutar os filósofos que tentam defender o conhecimento não empírico. Mill não estava contente com as propostas de Bentham

⁵ O termo 'empirismo' deriva do grego *εμπειρια*, que se traduz por 'experiência', uma palavra que tem muitos sentidos. Entre estes se destacam dois: a experiência como informação proporcionada pelos órgãos dos sentidos, e a experiência como aquilo que logo foi chamado de "vivência". (...) Frequentemente se restringiu o termo empirismo à filosofia clássica moderna, ao se contrastar o intitulado "empirismo inglês" (Francis Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume), como "racionalismo continental" (Descartes, Malebranche, Espinoza, Leibniz, Wolf). (MORA, 2001, tomo II, p. 821).

para demonstrar os princípios do utilitarismo, por isso, defendeu a necessidade de reforçar o senso moral apoiado nos sentidos.

Segundo ele

[...] a única prova capaz de ser oferecida de que um objeto é visível é que as pessoas o realmente o veem. A única prova de que um som é audível é a de as pessoas o ouvem. O mesmo pode ser dito das outras formas de nossa experiência. Nenhuma razão pode ser dada pela qual a felicidade geral é desejada, exceto a de cada pessoa deseja a sua própria felicidade. (MILL apud Mulgan, 2012, p. 32).

Isso significa que para Mill, tudo aquilo que é desejado por uma pessoa se constitui como uma possibilidade moral. Além disso, a ideia de que a felicidade individual é boa, produz uma felicidade geral. E por fim, para demonstrar que o utilitarismo é coerente, Mill defende que o único fim de todas as partes e de todas as pessoas é a felicidade. Ora, a simplicidade dessa prova foi constatada por diferentes filósofos, mas não podemos deixar de considerar que a proposta de Mill e a proposta de Bentham casam perfeitamente com a promessa de eugenia liberal de produzir uma moral objetiva e científica⁶. Moore, um filósofo inglês do início do século XX expôs muito bem o problema ao falar da falácia naturalista de Mill, ou seja, nem tudo que parece é realmente o que parece. Contudo, o empirismo não quer propor uma prova universal ou metafísica⁷ e isso deve ser levada em conta porque é um método baseado na evidência e não na certeza lógica infalível. Isso significa que a objeção de Moore atinge o ponto equivocado da empiria, enquanto que Mill e Bentham estão falando de algo que é um senso moral ligado ao desejo e ao prazer. Contudo, as três etapas da prova de Mill apresentam controversa e o utilitarismo as vezes esbarra na sua simplicidade.

Constantemente, a busca da felicidade proposta pelos utilitaristas sofre um ataque direto por causa da sua proposta objetiva de buscar o prazer e evitar a dor, mas o discurso utilitarista serve perfeitamente para eugenia liberal porque empresta sentido à manipulação genética lhe dar ferramenta filosófica para objetivar a moral.

⁶ A moral objetiva refere-se a definição científica positiva desenvolvida pelo positivismo e da ligação entre moral, utilidade e felicidade (CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2001).

⁷ Segundo uma ideia ainda muito difundida, o termo 'metafísica' foi um nome dado por Andrônico de Rodes, no século I a.C., à série de livros de Aristóteles, ordenados por letras do alfabeto grego, que se referia ao que o próprio Aristóteles denominou "filosofia primeira", *πρῶτη φιλοσοφία* (prima philosophia), "teologia" *τεολογία* ou sabedoria, *σοφία*. Como foram colocados, na classificação ou publicação de obra dos Estagerita, atrás dos oito livros da física, os livros em questão receberam o nome de ta meta física, ta meta ta phisica, isto é "os que estão atrás da física", ou mais exatamente, as coisas que estão atrás das coisas físicas. (MORA, 2001, tomo III, p. 1943-1944).

Ora, além de emprestar sentido o utilitarismo propõe uma realidade hedonista, ou seja, a felicidade é tudo o que importa. Segundo Mill, “[...] por felicidade entende-se o prazer e a ausência da dor, por infelicidade a dor, e a privação do prazer.” (Mill apud Mulgan, 2012, p. 35). Isto é, enquanto Bentham estabelece a intensidade do prazer para escolher uma, Mill estabelece uma hierarquia dos prazeres. Ou seja, aqueles que são superiores ligados ao intelecto e os inferiores, ligados ao corpo.

A proposta utilitarista sofreu críticas do pensamento conservador inglês. Especialmente David Hume e Adam Smith colocaram em dúvida a objetividade do pensamento conservador⁸. Hume tocou no ponto central do problema ao afirmar que não podemos construir um conhecimento seguro e definitivo sobre nada, ou seja, não há como partirmos de um critério objetivo para construirmos moral, por que a moral para ele é um hábito. Enquanto isso, Smith defendeu a ideia de que para produzirmos moral é necessária uma mínima riqueza intelectual e substância material e que por isso atribuir a moral ao prazer ignora a constituição humana que em si possui o sofrimento. Logo, não há distinção clara entre dor e prazer, portanto, para uma visão conservadora destes dois autores o utilitarismo não serve para produzir moral. Outro autor conservador do século XIX chamado Thomas Carlyle atacou com mais veemência o utilitarismo de Stuart Mill ao afirmar que o utilitarismo é uma filosofia porca porque os porcos também podem sentir prazer como os humanos, e se tudo é prazer, as pessoas podem viver como porcos felizes. Para responder essa objeção contundente Mill recorre ao argumento do teste do Juiz competente e considera que um homem que já provou diferentes prazeres e dores, não usará o critério do prazer com o único para decidir, mas também usará a sensibilidade, os tatos e outras características. Já outros utilitaristas teológicos como Paley produziram uma resposta mais clara. Deus não dá a moral ele é um ser utilitarista e por isso, tudo o que Deus nos encaminhar é parecido ou idêntico ao utilitarismo. Contudo, essa resposta de Paley não serve para Mill e para Bentham porque para estes não há espaço para Deus, somente há espaço para o prazer.

⁸ O termo conservador remete-se ao sentido inglês dado por Edmund Burke (1729-1797). Burke é conhecido por suas ideias em estética e em filosofia política. Contra o classicismo e racionalismo característicos de boa parte do pensamento estético da ilustração, Burke defendeu o caráter não-racional e até não-voluntário, da percepção da beleza. (...) Muitas das ideias de Burke influenciaram Kant, embora este tenha considerado que Burke se limitou a dar uma descrição de emoções artísticas sem apresentar nenhum fundamento filosófico para explicá-las. O mesmo se afirma de sua filosofia política que é anti-racionalista e parece apoiar-se no “antigo regime”, particularmente nas reflexões sobre a revolução francesa. (MORA, 2001, tomo I, p. 380).

Enquanto Bentham e Mill defendem um pensamento utilitarista, voltado para a valorização do prazer e minimização da dor, a preocupação de Smith impõe que a razão⁹ está contida na obediência impessoal à lei do mercado. Para ele, o estado deve se preocupar apenas em transcender os interesses particulares e permitir a felicidade pública. Portanto, a proposta de Smith é a não intervenção do Estado na economia, na ciência e na vida privada. Assim, Smith se distingue do utilitarismo ao adotar uma posição conservadora ao abordar a economia política, isto é, a justiça moral é encontrada na felicidade da maioria e é justo ou moral tudo aquilo que contribui para aumentar a felicidade, mas diferente de Mill e de Bentham, Smith não faz um cálculo e não distingue prazeres superiores de inferiores.

Esses pensadores britânicos estabeleceram as bases da discussão do pensamento utilitarista moderno e do pensamento conservador. Suas preocupações estavam direcionadas para a construção de uma lei moral que permitisse ao homem buscar felicidade e evitar a dor. Apresentamos as posições de Bentham, Mill e Smith, mas ainda falta falarmos do autor nos ensaios moral e político e dos ensaios do entendimento humano que assim como Smith, podemos colocar junto do pensamento conservador inglês, referimo-nos a David Hume.

Para este filósofo a moral não pode ser aferida como um método racional, a moral é um hábito. Por hábito, Hume entende a forma como os indivíduos se comportam moralmente frente a um objeto ou uma ação. A ação moral segundo Hume apoia-se na organização do costume de um determinado povo ou local. A virtude para Hume é o indivíduo agir de acordo com o hábito¹⁰, pois não há

⁹ O conceito de razão para Smith está ligado à mão invisível do estado que regula a economia. (CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2001). Chama-se de “razão” uma faculdade atribuída ao ser humano e por meio da qual ele se distinguiu dos demais membros da série animal. Essa faculdade é definida usualmente como a capacidade de alcançar conhecimento do universal, ou do universal e necessário, de ascender ao reino das “ideias”. (...) Dois dos significados de ‘razão’ foram predominantes e são consideradas por muitos autores como os mais fundamentais: (A) a razão é uma faculdade; (B) a razão é um princípio de explicação das realidades. Ambos os sentidos foram muitos usados na literatura filosófica; além disso, ambos foram confundidos. Assim, a razão como faculdade pode ser entendida como capacidade ativa ou como capacidade passiva, como atividade intuitiva ou como capacidade discursiva; a razão como princípio de explicação das realidades pode ser uma razão de ser, uma razão de acontecer ou até uma razão de agir. (MORA, 2001, tomo IV, p. 2455).

¹⁰ O vocábulo ‘hábito’ é usado comumente para traduzir o latim *habitus* empregado por muitos filósofos, especialmente pelos escolásticos. Essa tradução tem um inconveniente: *habitus* é um termo técnico, enquanto ‘hábito’ não o é. Além disso, ‘hábito’ pode traduzir tanto *habitus* (disposição ou maneira de ser em geral) como *habitud* (modo de ser tal como é manifestado em um ou em vários costumes). Por isso, às vezes, se propôs o uso de *habitus* em vez de ‘hábito’, ou que se reservasse *habitus* para as concepções aristotélicas, e ‘hábito’ para as concepções modernas. Não aceitamos

referência objetiva que garanta uma possibilidade mínima de conhecimento humano que seja seguro e capaz de orientar a moral. Nos ensaios morais e políticos de 1741 a 1748, Hume expõe os fundamentos da moral que devem estar apoiado no hábito. A essência do sentido moral é a simpatia. Em seu texto “Tratado da natureza humana” publicado em 1740, Hume afirma que “[...] a máxima indubitável que nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa sem que haja, na natureza humana um motivo que a produza, distinto do sentimento da moralidade” (HUME, 1740, p. 93). Isso significa que o fundamento da moral é o sentimento que está apoiado nas impressões dos sentidos. Assim,

[...] não são necessariamente a natureza e os sentimentos originais que funda a moral, mas a simpatia e seu cortejo de fantasma da figura do outro, das suas supostas exigências com relação a nós, do que nós imaginamos nós mesmos dever à nossa imagem. (CAILLE; LAZZERI; SENELLART, 2001, p. 442).

Estas palavras indicam que a moral ou humana é heterônoma, portanto, não há como seguir um critério como a eugenia liberal propõe acerca da natureza do ser humano.

1.1.2. A crítica kantiana ao utilitarismo

O modelo utilitarista proposto por Bentham e Mill encaixa-se perfeitamente na concepção da eugenia liberal proposta pelos cientistas que querem construir o novo homem superando as barreiras atuais. O principal crítico do modelo utilitarista é o filósofo alemão Immanuel Kant que afirma o seguinte: a felicidade não é apenas a satisfação da consciência como era para os estoicos, mas ela é a satisfação efetiva das inclinações de nossa sensibilidade¹¹. Portanto não podemos segundo Kant

essa proposta, pois o sentido moderno de ‘hábito’ não é completamente independente do sentido clássico de *habitus*. (MORA, 2001, tomo II, p. 1268). Nesta tese o sentido de hábito refere-se em Hume ao termo costume. (N.A.).

¹¹ Usamos o termo sensibilidade no sentido kantiano. (N.A.). Os significados hoje mais difundidos de ‘sensibilidade’ são: a capacidade sentir; a disposição à ternura, geralmente para com outro ser humano; a faculdade de perceber, ou dar-se conta de caracteres, qualidades ou valores em algo, muito comumente em alguma obra de arte, como quando se diz de alguém que tem sensibilidade para pintura ou à música. Na filosofia, ‘sensibilidade’ geralmente foi usado para designar a capacidade para receber sensações. (...) Kant estabeleceu uma distinção entre sensibilidade e entendimento. A sensibilidade, diz Kant, é a “capacidade (receptividade) de receber as representações segundo a maneira como os objetos nos afetam. Os objetos nos são dados mediante a sensibilidade e ela unicamente é a que nos oferece as intuições, mas só o entendimento os concebe e forma os conceitos. Não obstante, todo pensamento deve referir-se, em última análise,

fundar a moral na busca da felicidade com fazem os hedonistas e como fazem os utilitaristas. Além disso, Kant exclui a possibilidade de fundar a moral na religião, não concorda com o fundamento sociológico e tão pouco concorda com a ideia intuitiva de sentimento moral proposta por Smith, porque para todos estes autores utilitaristas e conservadores a moral se apoia em um particular, e para Kant o fundamento da moral é uma lei universal¹². Em outras palavras, a moral kantiana não é a priori, seu fundamento é a posteriori e universal, ou seja, a lei moral encontra a sua origem na razão prática, isto é, aquilo que deve ser.

Logo, o cálculo racional feito pelo utilitarismo não é a totalidade da razão, e é particular, não serve, portanto como fundamento. A moral fundada na razão do dever ser deve propor valores e fins absolutos, exemplo, a paz, a vida, etc. Com efeito, a proposta de uma razão universal prática que funde a moral não encaixa na ideia da eugenia liberal, pois Kant supõe que existe uma natureza humana que é dada pela capacidade racional do indivíduo de auto compreender-se, e que infringir tal princípio implica em destruir a moral, ideia que é utilizada por Habermas para combater a eugenia liberal. A força do argumento kantiano consiste justamente na universalidade do princípio a priori da razão prática que funda a moral e que é anterior à própria ideia de bem¹³.

direta ou indiretamente, mediante certos signos, às intuições e, por conseguinte, à sensibilidade, pois nenhum objeto nos pode ser dado de outra maneira” (KrV, A 19, Band 33). No plano da sensibilidade se efetua a unificação das sensações mediante a formas puras da intuição (espaço e tempo) chamadas por Kant “formas mais puras da sensibilidade” (MORA, 2001, tomo IV, p. 2641-2642).

¹² O imperativo categórico é uma regra universal e indivisível. Kant formulou da seguinte forma: age somente de acordo com a máxima que possas ao mesmo tempo querer que se transforme em lei universal. Age de tal modo que tua máxima possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal (MORA, 2001, tomo II, p. 1461).

¹³ Bem significa uma realidade ou valor. Um exame do significado de ‘o bem’, ‘a bondade’, ou ‘o bom’, não é alheio a um exame do significado de ‘bom’ (quando se diz ‘x é bom’.). (...) A concepção do Bem como bem metafísico não exclui sua concepção como bem moral, pelo contrario, a inclui, mesmo que o bem metafísico pareça gozar sempre de certa preeminência, especialmente na ontologia clássica. O mesmo podemos dizer da filosofia kantiana, por mais que nesta fique invertida a citada preeminência. (MORA, 2001, tomo I, pp. 282, 283, 284).

1.2. Augusto Comte e a promessa da eugenia na ciência

No final do século XVIII Augusto Comte desenvolveu uma nova forma de fazer filosofia que conhecemos hoje como filosofia da ciência¹⁴, mas poucos lembram que Comte desenvolveu a filosofia positiva da ciência com o objetivo de fundar a filosofia política e uma filosofia da moral nas bases científicas. Sua intenção principal não está contida na volumosa obra “Curso de Filosofia Positiva”, mas em duas outras: a primeira que visa construir uma filosofia moral e política foi publicada em 1822 e se chama “Plano de trabalho científico necessário para reorganizar a sociedade”. Nesta obra procura estabelecer as bases do pensamento positivo. A segunda obra, escrita em 1954, sob o título de “Sistema de política positiva” pretendia fundar uma ciência política que integre os conhecimentos históricos e sociológicos, e para ser mais explícito, estabeleça o elo entre moral e política. Este filósofo, em sua obra “Catecismo positivista” de 1852 defendeu que a ciência deve produzir uma moral secular e a religião deve ser substituída por uma moral da religião secular¹⁵ que por sua vez será fundamento para uma nova definição de política.

Por conseguinte, a vida pública deve ser organizada não por direito, mas por valores. Somente deste modo chegaremos a uma sociedade global e sem enganos. Comte quis aproximar duas tradições de pensamento: o *aufklaerung* que valoriza as capacidades racionais e o conservadorismo fraco que busca fundar a ciência com o mínimo de ceticismo para efetivar na realidade social a revolução francesa. Suas críticas à realidade social permitiram que se questionasse a *doxa* comum dos indivíduos e que se fortaleça o papel da ciência como atuante na vida social. Seu pensamento positivo a cerca dos estágios da humanidade é uma crítica ao pragmatismo e ao utilitarismo. Mas, ao estabelecer que o homem superou o estágio mítico e o estágio metafísico e agora esta no estágio científico, que se encaixam

¹⁴ Num sentido muito amplo pode se chamar de positivismo toda doutrina que além à importância do positivo, isto é, do que é certo, efetivo, verdadeiro. (...) Propôs-se usar ‘positivismo’ para designar varias doutrinas filosóficas como: o utilitarismo, o materialismo, o naturalismo, o biologismo, o pragmatismo, etc. (...) O termo ‘positivismo’ tem sua origem em Augusto Comte, que propôs e desenvolveu, uma “filosofia positiva”, que compreendia não só uma doutrina acerca da ciência, mas também, e sobretudo, uma doutrina sobre a sociedade e sobre as normas necessárias para reformar a sociedade, conduzindo-a a sua etapa positiva (MORA, 2001, tomo III, p. 2325).

¹⁵ Religião secular é entendida como aquela que é produto do desenvolvimento científico e está distante do sentido tradicional de religião que se refere a *religio*, *religatio*, *religare* fundadas em Cícero. Nesta tese abordamos a religião secular como fruto da crítica das religiões tradicionais do ocidente. (MORA, 2001, tomo IV, p. 2506-2507).

perfeitamente na proposta dos eugenistas liberais¹⁶ que querem refazer os valores humanos a partir de um avanço científico fundado na biologia.

1.2.1. A eugenia platônica versus eugenia do século XXI

A discussão sobre a influência do utilitarismo na eugenia liberal apresentada até o momento mostra como é variada a possibilidade de estabelecermos a relação entre os argumentos da filosofia utilitaristas e os argumentos da eugenia liberal¹⁷ em defesa da busca do prazer e da eliminação da dor.

Contudo a ideia de melhorar o ser humano está presente desde os primórdios e se constitui como um grande anseio do homem através dos tempos. Como exemplo, adotamos a referencia de Sloterdijk ao livro VXX da República de Platão, no qual o filosofo grego aponta uma diferença substancial de natureza entre escravos, filósofos e nobres. Os escravos eram responsáveis pelas tarefas manuais e nasciam sob tal condição determinada, não podendo exercer a liberdade, pois sua natureza de escravo lhes impedia o livre arbítrio¹⁸. Já os filósofos nasciam sob a égide do ócio para que com tempo disponíveis pudessem preocupar com as questões mais importantes da cidade, ou seja, as grandes questões de infraestrutura... Seu papel era de pensar e descobrir novas ideias para melhorar a realidade em sua volta e permitir com os nobres e os escravos pudessem continuar nas suas ocupações. Por último, os nobres deviam se preocupar com as questões referentes à diplomacia e as tradições locais. Sendo responsáveis pela manutenção dos valores.

Esta breve retomada aponta para uma ideia de seleção natural no sentido de bem nascidos e impõe uma ordem moral e social que permite o bom funcionamento

¹⁶ Por eugenistas liberais entendemos aqueles pensadores e filósofos que, como Dworkin, advogam em defesa da manipulação dos genes da espécie humana. Os eugenistas liberais são cientistas americano e europeus que querem levar a frente o projeto de fazer novos seres em laboratório (ver HABERMAS, 2001).

¹⁷ Eugenia liberal significa: dispor livremente da natureza humana, segundo Habermas é uma contradição em termos, como algo pode ser eugênico e liberal ao mesmo tempo. (N. A.).

¹⁸ A expressão *liberum arbitrium*, muito usada por teólogos e filósofos cristãos, tem às vezes o mesmo significado da expressão *libertas*. No entanto, em muitos casos elas são distinguidas. Esta distinção aparece claramente em Santo Agostinho, como acentuou Gilson (introduction à l'etude de Saint Augustin [1931] 3ª Ed., 1949, pp. 212ss.). A *libertas* (liberdade) designa o estado de bem-aventurança eterna (*sempiterna*) na qual não se pode pecar; a *libertas* distingue da possibilidade de bem ou mal voluntários. Em contrapartida, o *liberum arbitrium* designa a possibilidade de escolher entre o bem e o mal. (MORA, 2001, tomo I, p. 172).

da sociedade grega. Sloterdijk ao retomar essa ideia, quer mostrar como os indivíduos que defendem a eugenia liberal, querem realizar uma transformação do indivíduo muito mais profunda, através da genética, para impor um determinismo social que tolha a liberdade e a controvérsia presentes no homem de nosso tempo. Em seu texto “Regras para o parque humano” Sloterdijk retira o véu da atividade científica contemporânea acerca da eugenia e mostra como passamos do processo de domesticação pelo ensino até chegarmos à manipulação genética anterior ao nascimento. Isto significa que agora não queremos apenas justificar filosoficamente a estrutura social, como fizeram os gregos, mas, queremos construir uma sociedade determinada geneticamente e que não levante questões morais acerca dela mesma. Queremos fazer da eugenia um hedonismo ingênuo.

1.2.2. Eugenia liberal – Fundamentos em Habermas.

A eugenia liberal encontra-se em constante desenvolvimento e sua intenção principal é modificar a estrutura da natureza humana através da manipulação genética¹⁹. A ideia de eugenia reaparece na história do ocidente no século XIX com a definição dada por Galton que é entendida como a seleção do melhores indivíduos através de métodos genéticos precisos. Embora Galton e seus contemporâneos não tivessem tecnologia suficiente para desenvolver as ideias a cerca da eugenia com precisão, eles estabeleceram o marco conceitual da filosofia da biologia que permitiu avanço das pesquisas e estabilização do conceito que hoje conhecemos por eugenia liberal. A eugenia procura melhorar e reformar o ser humano em sua estrutura biológica.

Segundo Dworkin (2000), a ciência contemporânea deve corrigir os defeitos que o ser humano possui e produzir indivíduos capazes de viver plenamente no prazer e eliminar a dor. Contribuiu para a fundamentação da genética autores que desenvolveram um novo ramo na filosofia, a filosofia da biologia, que hoje conhecemos como a filosofia da ciência.

Datam dessa época (século XIX) Herschel, Whewell e Mill. A filosofia da ciência atingiu o ápice de sua produtividade e reconhecimento no século

¹⁹ O termo manipulação genética refere-se à combinação de genes em laboratório. (HABERMAS, 2004, p. 41ss).

XX quando se institucionalizou efetivamente. Desde os seus primórdios em particular no desenvolvimento do programa do empirismo lógico, pode-se dizer que a filosofia da ciência foi marcada pelo modelo da física, que colocaria os problemas filosóficos, supostamente fundamentais e comuns a todas as ciências. (ABRANTES, 2011, p. 11).

Isso significa que o modelo empirista proporcionou um método à ciência que lhe permitiu precisão. A eugenia liberal apoiou-se fundamentalmente neste avanço da filosofia da biologia para galgar degraus e atingir o patamar que conhecemos hoje. Antes de discutir especificamente a eugenia liberal é importante lembrar-nos que a filosofia da biologia é uma área dentro da filosofia da ciência muito recente. Podemos dizer que a partir dos anos de 1970 a filosofia da biologia na tradição anglo-saxônica começou a se desenvolver e adquirir fundamento. Em 1974 um filósofo chama Hull escreveu uma obra chamada “The Philosophie of Biological Science”, uma introdução que explica o método e a área em que a filosofia da biologia atua, sobretudo com a ideia do reducionismo²⁰. Este marco de fundação da filosofia da biologia permitiu grande impulso às pesquisas acerca da eugenia. Mapearam-se os genes do ser humano e nos primeiros anos do século XXI a clonagem e a reprodução em laboratórios tornam-se atividades em expansão. Contudo, é preciso lembrar que desde 1953, os cientistas europeus e americanos conseguem recombinar genes e isso assumiu proporções ilimitadas no século XXI.

Desde essa recombinação artificial de genes a técnica genética especialmente na medicina reprodutiva, acelerou-se seu desenvolvimento, que naquele ano (1973) foram empregados nos procedimentos de pré-natal, e a partir de 1978 na inseminação artificial. (HABERMAS, 2004^a, p. 23).

Nota-se neste período um substancial ganho na manipulação da reprodução dos seres humanos e emergem dilemas morais insolúveis a cerca da manutenção, criação ou interrupção da vida. Este método funciona na seguinte forma: a

[...] junção de óvulos e espermatozoides in vitro faz com células tronco humanas sejam acessíveis à pesquisa e experiências sobre a genética humana fora do corpo materno. (HABERMAS, 2004: p. 23).

Isso permite controlar e inibir ou permitir a reprodução de acordo com características prévias escolhidos pelos genitores ou cientistas. As questões morais

²⁰ O reducionismo é uma teoria que defende a ideia de que para estudarmos algo temos que reduzir ao Máximo nosso objeto e tudo será explicado se conseguirmos estudar minuciosamente este objeto. Diz-se que uma ciência “se reduz” a outra se suas categorias puderem ser definidas em termos das categorias da última, e suas leis explicadas pelas leis da última. Os *reducionistas* afirmam que todas as ciências formam uma hierarquia na qual a mais alta pode ser reduzida à mais baixa. Assim, por exemplo, a biologia pode ser reduzida à fisiologia, a fisiologia à química, e finalmente a química à física (PAPINEAU apud BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 333).

que surgem dessas práticas impõem problemas substanciais à ideia de espécie que nós assumimos ao defendermos o homem como autoconsciente de si. Segundo Habermas, estamos abrindo um novo linear de diagnóstico pré-implantação que nos permite decidir por gerações e provocar uma higiene social que outrora não era possível. Nas palavras de Habermas

[...] a reprodução medicamente assistida já havia conduzido a práticas que intervieram de maneira espetacular nas relações entre as gerações e na relação tradicional de parentesco social e de ascendência biológica. Refiro-me às barrigas de aluguel, aos doadores ânicos de espermas e às doações de óvulos que possibilitam a gravidez após a menopausa, ou ao uso perversamente protelado de ovos congelados. No entanto, somente o encontro da medicina reprodutiva e da técnica genética conduziu ao método do diagnóstico genético de pré-implantação (DGPI), assim como criou perspectivas para produção de órgão e intervenções para modificação genética com fins terapêuticos. (HABERMAS, 2004, p.23-24).

Estes avanços nos levam ao linear de novos dilemas morais que ultrapassa os debates políticos atuais e que nos obriga a discutir o problema com extrema cautela e atenção. O primeiro problema moral que emerge e que podemos elencar é o seguinte: temos o direito de intervir na estrutura genética dos indivíduos antes mesmos deles nascer?

Segundo Habermas

[...] o diagnóstico genético de pré-implantação torna-se possível submeter o embrião que se encontra num estágio de oito células a um exame genético de precaução. Inicialmente, esse processo é colocado a disposição de pais que querem evitar o risco da transmissão de doenças hereditárias (HABERMAS, 2004, p.24).

Ora, tal conhecimento nos faz senhores da vida ou da morte de um ser que ainda está para ser concebido. Estamos, na visão de Habermas, colocando a vida do embrião em segundo plano, pois entendemos que a pesquisa genética e o ganho na prevenção de doenças compensam a perda de uma futura vida. Isso nada mais é do que um argumento utilitarista que procura justificar um dilema moral insolúvel. A comunidade científica alemã invoca um conceito que coloca em cheque toda defesa utilitarista, o argumento é este: a vida humana primária ainda que não produzida explicitamente para fins de pesquisa pode ser utilizada também para tais fins? Essa questão cética coloca em risco a viabilidade da pesquisa como realidade objetiva e pondera defendendo que se houver uma chance realista de desenvolver novos processos de cura, podemos recolocar a discussão sobre a vida do embrião. Mas, a

lógica da cura não é compartilhada pela maioria dos cientistas que entende que exista uma realidade de pesquisa que impõe seu preço.

O progresso da ciência²¹ compensaria eventuais danos à vida de seres pesquisados. Habermas, evidentemente não concorda com a liberdade completa de ação sobre um ser que não possui capacidade de decisão, uma vez que uma ciência desregulamentada reforça o temor de que tenhamos fatos consumados sobre os seres transformados que não podemos mais recuperar. Contudo, Habermas atenta para um problema ainda maior que infringe a liberdade pública.

Como a pesquisa biogenética uniu-se aos interesses dos investidores e à pressão dos governos nacionais que reivindicam ações bem sucedidas, o desenvolvimento biotécnico revela uma dinâmica que ameaça derrubar os longos processos normativos de esclarecimento na esfera pública. (HABERMAS, 2004, p. 25).

Segundo Habermas, infringir conquistas racionais estabelecidas depois de lutas de longo tempo implica no desconhecimento nos rumos da pesquisa científica que podem muito bem ceder ao poder financeiro e aos estados que querem impor uma sociedade ascética. Por isso, poderíamos postular a seguinte hipótese:

[...] na população, na esfera pública da política e na esfera parlamentar impõe-se inicialmente a ideia de que o recurso ao diagnóstico genético de pré-implantação deve ser considerado por si só como moralmente admissível ou juridicamente aceitável, se sua aplicação for limitada a poucos e bem definidos casos de doenças hereditárias graves que não poderiam ser suportada pela própria pessoa potencialmente em questão. Posteriormente, em virtude dos avanços biotécnicos e dos êxitos da terapia genética, a permissão será estendida para intervenções genéticas em células somáticas, a fim de prevenir essas doenças hereditárias e outras semelhantes. (HABERMAS, 2004, p. 26).

Segundo Habermas essa hipótese permite com que percebamos o perigo de não sabermos o limite do uso da eugenia “[...] surge à necessidade de separar essa eugenia negativa daquela positiva” (HABERMAS, 2004, p. 28) e que implica em estabelecer um limite nas intervenções genéticas, ou seja, prevenir doenças parece lícito, mas escolher indivíduos que devem ser melhores do que outros parecem transgredir a moral da autoconsciência do eu. Neste sentido, Habermas aponta um paradoxo, nas questões em que os limites são pouco delineados, precisamos

²¹ O progresso na ciência é uma teoria defendida por muitos pensadores. Comte em seu Catecismo positivista falava em acumulação de conhecimento pela ciência. Porém, Kuhn defendeu a ideia de paradigma para explicar as mudanças de direção das explicações científicas. (Ver Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas*).

apresentar fronteiras claras a fim de permitir o uso da eugenia negativa e restringir o uso da eugenia positiva.

Contudo, esse argumento de controle já é usado para defender a eugenia liberal que não reconhece limite entre intervenções terapêuticas e aperfeiçoamento genético, e deixa às preferências individuais a escolha dos objetivos das intervenções, levando-nos a um paradoxo praticamente insolúvel, a saber, de um lado não sabemos regular, e de outro a liberdade que é imposta pelo capital monetário. Para entender melhor essa questão lembremo-nos das palavras do presidente alemão em 18 de maio de 2001: “[...] quem começa a fazer da vida um instrumento e a distinguir entre o que é digno ou não de viver, perde o freio.” (RAU, 2001).

O argumento apresentado por Habermas e expresso pelo presidente alemão da época é fundado na ideia de que você produz uma reação sem controle na medida em que o cientista aumenta o seu campo de ação e a técnica genética rompeu os diques da moral por causa da permissão biológica que concedemos, resultando na eugenia liberal. De acordo com Habermas este argumento deve ser considerado relevante porque evita eventuais exageros e, uma vez que estamos no estagio descrito pelo argumento, já é tarde para tomarmos uma decisão. Aqui não cabe dramatização, mas o que cabe é uma preocupação filosófica que está apoiada na transformação do homem em um meio e o esquecimento da máxima kantiana de que o homem é um fim em si mesmo. Isso significa que “[...] o uso metodicamente correto do argumento significa que agimos bem ao levarmos em consideração questões que um dia poderiam ser confrontadas com desenvolvimento de técnicas genéticas teoricamente possíveis.” (HABERMAS, 2004, p. 28). Habermas entende que não é necessário recorrer a razões religiosas para argumentar a terapias genéticas, mas os argumentos seculares da razão, especialmente o conceito de dignidade humana e a definição de ser humano constituem referências semânticas suficientes para regular a eugenia positiva.

Estes dilemas levantados por Habermas reflete o perigo de escolhermos uma eugenia liberal fundada na vontade própria e que não leva em conta a liberdade alheia. Esta preocupação moral emerge de algumas questões levantadas pela filosofia contemporânea acerca da seleção genética e aponta para um

estabelecimento de um parque humano que possui como fundamento a ideia de melhorar e tornar os seres eugênicos capazes de realizar tarefas outrora impossíveis. Segundo Sloterdijk, remontando ao famoso texto de Platão denominado de O Político “[...] emerge aqui o fantasma de um reinado de peritos, cujo fundamento de direito baseia-se no conhecimento de como as pessoas devem ser classificadas e combinadas, sem jamais causar danos à sua natureza de agentes voluntários” (SLOTERDIJK, 2000, p. 53). Segundo esse filósofo alemão, pela a antropotécnica o estadista deve escolher os mais dóceis para poder comandar e os mais aptos a comandar lhes oferecer seres fabricados para comandar. O parque humano deve estar regulado de acordo que de um lado esteja a coragem e caráter humano, e de outro lado, esteja presente a reflexão humano-filosófica de modo a permitir uma harmonia. E, além disso, o que mais causa espanto, mas que é totalmente plausível, a capacidade da coragem e do caráter pode produzir características bélicas e militaristas, enquanto que a reflexão humano-filosófica pode ser restringir à servidão, pois o estadista controla a liberdade. Ora,

[...] só com as naturezas nobres e libes restantes é que se gera o bom Estado no qual os corajosos servem como os fios mais rudes da urdidura e os ajuizados como a estrutura mais fofa, mais suave, à maneira da trama - como nas palavras de Schleiermacher – poder-se-ia dizer, de forma um tanto anacrônica, que os ajuizados ingressam no negócio da cultura (SLOTERDIJK, 2000, p. 54).

Aqui entendemos porque a retomada de Platão feito por Sloterdijk causou tanto espanto em Habermas, pois, para o primeiro, o projeto eugênico está em curso, e agora, a ciência pode produzir uma sociedade dividida e organizada conforme apontara o filósofo grego, enquanto que o segundo entende que ao abriremos o flanco e permitirmos uma eugenia positiva, estaríamos colocando em risco a noção de espécie humana.

Sloterdijk atenta para a força do projeto super-humanista que constitui no planejamento de uma elite que deve ser criada para o benefício do todo. Dois mil e quinhentos anos depois de proposta de Platão, não apenas os deuses se retiram, mas os sábios também se despediram “[...] deixando-nos sozinhos com a nossa ignorância e o nosso parco conhecimento das coisas.” (SLOTERDIJK, 2000, p. 56). O que sobrou, portanto, são apenas os escritos dos sábios, mas homem de hoje não tem interesse em lê-los, além disso, nem sabe por que deveria fazê-lo? Logo, estamos no linear da eugenia liberal que substituiu o projeto humanista e é nisso

que Habermas concentra toda sua crítica enfatizando a ditadura da eugenia que tolhe a liberdade do ser humano.

1.3. A Salvação pela Eugenia (Soteorologia)

Para falarmos de um projeto de salvação pela eugenia, precisamos entender primeiro o que significa salvação²². O conceito de salvação de acordo com a maioria dos teólogos contemporâneos pode ser entendido como a redenção definitiva de um ser humano ou da própria humanidade. Dito isso, podemos partir para a definição de uma salvação pela eugenia. Como dissemos anteriormente a eugenia procura construir um novo ser humano que possua aptidões e capacidades que irão além da realidade que conhecemos. É neste momento que o argumento eugênico cruza com uma proposta salvífica, a saber: o novo humano eugênico estará salvo de todo o sofrimento e de toda a dor inerente à atual condição de ser humano. A eugenia quer redimir o homem definitivamente da queda do paraíso e lhe conferir uma estrutura tal que se assemelhe a um Deus.

O argumento parte da seguinte ideia: se o homem de hoje é capaz de manipular o gene e é capaz de transformar a natureza à sua volta, por que não salvar o ser humano do seu fatídico destino depois da queda? Este questionamento basilar estabelece uma nova posição da filosofia da ciência como caminho através da biologia genética para redefinir e postular um humano que seja capaz de conhecer tudo o que um ser perfeito pode conhecer.

Assim, a salvação nos através da manipulação em laboratório e do aperfeiçoamento da tecnologia, ao invés das escrituras. Segundo Dworkin, a biotecnologia genética pode nos oferecer o fundamento para transformarmos o atual ser humano doente e decaído em um super-humano capaz de transcender os limites que a barreira natural da matéria nos impôs²³.

²² Para Scheler, M. o saber de salvação indica que se trata de um saber cujo fim é a divindade. (MORA, 2001, tomo IV, p. 2573-2574).

²³ Por matéria entendemos um elemento no qual residem o movimento (sensível ou “local”) e a diversidade dos corpos levou à ideia de matéria como massa informe dos elementos (MORA, 2001, tomo III, p.1892).

Se outrora, as escrituras sagradas estiveram no centro de toda a discussão religiosa e fundamentaram a religião de modo clássico, no século XXI, os textos sagrados são as estruturas genéticas e a forma como são manipulados para produzirem como fim pessoas saudáveis e felizes. A eugenia é um processo muito mais eficiente e controla melhor os resultados do que a filosofia e a teologia clássicas que agora, como diria Sloterdijk estão esquecidas nas estantes empoeiradas de bibliotecas vazias. A força da eugenia consiste justamente no fato de ela levar a cabo o utilitarismo filosófico dentro da filosofia da biologia. E, como já apontara Kant, a naturalidade do ser humano caminha para a extinção e em seu lugar, conforme nos mostra Habermas, impõe-se uma ditadura da seleção genética que por sua vez produz um dogma: a salvação através da manipulação dos genes.

O destino do homem geneticamente transformado, de acordo com Kersting, é “[...] minar a igualdade moral das pessoas, restringir a autonomia dos afetados, ameaçar sua identidade pessoal.” (KERSTING apud HECK, 2006, p. 52), isso significa que embora Kersting não concorde Habermas sobre o controle da ciência, ele entende que o avanço tecnológico está diminuindo a liberdade moral, e além disso, construir uma teoria moral neutra, conforme aponta Dworkin, não mais é do que uma ilusão. Logo, a proposta da salvação através da eugenia encampa e se funda em um anseio ancestral do ser humano, a saber, a busca constante pelo prazer que não mede esforços para redimir o ser humano da tragédia da existência decaída. Em outros termos, o homem não consegue suportar a ideia da finitude e da dor, e por isso movimentação na busca desenfreada pela melhora genética e agora assume o controle de um dogma irrefutável, ou seja, a ciência nos trouxe um ganho epistemológico e metodológico que outrora não existia. Além de cremos na eficácia da teoria genética e das suas mutações fabricando um novo ser humano, cremos fielmente que o homem usará o conhecimento da árvore do bem e do mal, para salvar a si e a humanidade. Parece que estamos de volta ao jardim do edem, porém conduzidos pela biotecnologia, deixando de lado a liberdade moral²⁴, pois a entregamos em troca das promessas de salvação.

²⁴ Entendemos por liberdade moral o caráter incondicionado da escolha do sujeito conforme definiu Kant (MORA, 2001, tomo III, p. 1737).

1.3.1. Característica do argumento eugênico versus estruturas da Soteriologia genética.

O argumento eugênico utilizado pelos cientistas contemporâneo para defender a reconstrução do ser humano, apoia-se no tripé que pode ser resumido em: manipulação do gene. 2. Fundamentação na empiria – método da verificação. 3. Promessa da salvação através do utilitarismo.

O primeiro ponto refere-se à possibilidade do homem ser reprogramado através da manipulação cromossômica. Esta manipulação pressupõe que a produção e utilização de embriões para fins de pesquisa na área médica deve-se disseminar porque os embriões não possuem vida consciente, e, portanto, podem ser utilizados livremente. Além disso, a manipulação genética quer, antes de tudo, partir par o estágio anterior do embrião, no qual, os sujeitos envolvidos na escolha genética são capazes de manipular a estrutura interna de cada cromossomo, dando-lhe a feição que lhes melhor convier.

O segundo argumento que sustenta a estrutura da eugenia parte da ideia de que o cientista detém um método eficiente para testar suas experiências na empiria. Isso significa que no diagnostico pré-implantatório, o cientista é plenamente capaz de controlar o processo e prever o resultado. Segundo Habermas

[...] ambos os temas, o do diagnostico pré-implantatório e o da pesquisa sobre células tronco, partem da perspectiva da autoinstrumentalização e da auto-otimização, que o homem está a ponto de acionar com os fundamentos biológicos de sua existência. (HABERMAS, 2004, p. 29).

Isso implica na dissolução da compreensão do homem como um ser autoconsciente²⁵. Habermas entende que a barreira entre terapia curativa e evolução eugênica se tornou invisível. Nas palavras do próprio Habermas (2004, p.30): “[...] o limite conceitual entre a prevenção do nascimento de uma criança gravemente doente e o aperfeiçoamento do patrimônio hereditário, ou seja, de uma decisão eugênica, não é mais demarcado.” Isso produz uma consequência prática, além da terapia curativa, estamos diante de uma prática de eugenia médica que aponta para o fato da própria espécie humana controlar sua evolução biológica, ou

²⁵ Segundo Habermas, a autoconsciência do homem é a condição pela qual ele se reconhece como tal. Neste caso, referimo-nos à consciência ontológica ou ainda à consciência transcendental. (MORA, 2001, tomo I, p. 554).

seja, estamos prestes a entrar na fronteira da autotransformação da espécie com graves implicações à consciência moral.

O terceiro argumento encontra sua raiz no pensamento hedonista grego, mas que aqui assumiu nova forma, e ao invés de buscarmos os bons prazeres para melhorar a existência da espécie entendemos que podemos mudar a própria estrutura genética dos seres em vista de uma felicidade e de um paraíso terrestre. Esse argumento nos leva a um fenômeno inquietante: a admissão de um utilitarismo fundado no prazer e que promete eliminar todo tipo de dor, manipulando a matéria. Ora, sabemos que essa tentativa acaba por produzir um dogma, a ciência fundada no método empírico é autossuficiente e dispensa a filosofia para pensar os problemas morais. É por isso, que Habermas se preocupa tanto com a questão da modificação da natureza humana, pois a maioria dos eugenistas não percebe o perigo do argumento utilitarista produzir uma moral consequencialista que significa impor uma escolha prévia sem que os novos indivíduos possam exercer o livre arbítrio.

1.3.2. Aspectos soteriológicos da eugenia liberal

A salvação pela eugenia se dá através da transformação da estrutura genética dos seres e de seu aperfeiçoamento até atingir a perfeição. Podemos caracterizar a estrutura da salvação pela eugenia em dois grandes grupos. Primeiro, temos os sacerdotes que defendem que o conceito de natureza humana²⁶ não se sustenta por si só e que ele deve ser substituído pelo conceito de homem que eles propõem. Este conceito é variável de acordo com a quantidade de intervenção técnica que os indivíduos sofrem os sacerdotes que defendem a eugenia liberal, ou seja, cientistas que coordenam o projeto de fabricação de humanos transformados em super-humanos. Creem fielmente não poder de seu método e entende que intervir na estrutura da natureza humana nada mais é do que melhorar a existência e construir uma sociedade que não esteja presa ao limite da matéria.

²⁶ O conceito de natureza utilizado por Habermas refere-se à natureza humana como espécie. Platão, afim de distinguir entre aquilo que tem um modo de ser que lhe é próprio e aquilo cujo ser, é determinado de acordo com o propósito humano discutiu o problema na antiguidade. Habermas define uma oposição entre natureza humana e artificial (MORA, 2001, tomo III, p. 2048-2049).

O segundo grupo chamaremos de dogmáticos da eugenia, filósofos da ciência e da biologia que argumentam em prol do avanço científico como garantia da manutenção da existência da espécie humana sobre a terra. Encontramos nesse grupo pessoas que praticamente produzem um conhecimento que se aproxima de uma teologia, porque seus discursos referem-se à verdade iminente, inegável, que é o patrimônio genético à disposição de todos para que possamos reelaborar as partes que não estão funcionando em um ser, reelaborar o ser como um todo e efetivar o mito platônico de uma sociedade equilibrada dividida em partes em que cada um já foi programado previamente para desempenhar sua função sem causar desordem social.

Entendemos que a eugenia assume contornos de religião quando ela propõe que pode salvar o homem da dor através do culto do prazer e da promessa de uma eternidade que é oferecida pelos profetas de hoje, chamados de pós-humanistas²⁷. Esta religião é, na verdade, um tipo de crença no poder da ciência²⁸ que se funda na ideia da autossuficiência da razão humana que pode até transformar a si mesmo.

Segundo Habermas, proteger os patrimônios hereditários para garantir a manutenção da espécie humana. Caso não consigamos manter o patrimônio genético, estaremos, conforme aponta Kant, infringindo a autonomia humana. Definição essa que nos permite a liberdade moral. Em outras palavras

[...] aquilo que cabe incluir no reino da necessidade transformou-se com a visão teórica evolucionista num reino de acaso. A técnica genética está deslocando a fronteira entre essa base natural indisponível e o reino da liberdade. A distinção entre essa ampliação da contingência, relativa a natureza interna, e as ampliações semelhantes de nossa margem de opção está na circunstância de a primeira modificar a estrutura geral de nossa experiência moral. (HABERMAS, 2004, p. 39).

Percebemos aqui como a eugenia liberal irá colocar o reino da contingência para operar um acaso que não temos controle e do qual Kant já dizia não podermos

²⁷ Os pós-humanistas são um grupo de pensadores que entendem a necessidade de reconstruir o ser humano e superar a sua natureza limitada. Entre os principais autores desse grupo, destacamos Ray Kurzweil e Moore. Ambos defendem a ideia de reconstruir o homem e produzir o humano 2.0 que tem infinitas habilidades. Kurzweil menciona o argumento da progressão constante do conhecimento, e afirma que em 2029 chegaremos a era da singularidade ou era do pós-humano.

²⁸ O substantivo *scientia* procede do verbo *scire*, o que significa “saber”; etimologicamente, ‘ciência’ equivale, pois, a ‘o saber’. Entretanto, nesta tese referimo-nos a saber como episteme. O próprio Platão que distinguiu rigorosamente o saber *επιστημη*, e a opinião, *doxa*, observava que esta opinião não é mero não-saber – é algo situado entre a perfeita ciência e a absoluta ignorância. (...) É comum considerar a ciência como um modo de conhecimento que visa formular leis por meio das quais são regidos os fenômenos. (MORA, 2001, tomo I, p. 456).

dependem, pois se o fizermos, estaremos entregando nossa liberdade e o nosso destino às moiras que tecem agora não mais como deuses, mas como reles mortais que pensam que são deuses.

Habermas está preocupado com o fato da eugenia liberal se tornar um dogma com status de religião porque não está convencido do fato que os cientistas são capazes de produzir moral. Ele levanta a seguinte questão: queremos mesmo uma eugenia liberal? E mais, quais são as regras morais básicas que poderiam guiar o uso da intervenção genética? E completa: Estamos cientes do caminho que escolhemos? Essas questões nos fazem lembrar a fronteira entre a natureza e a escolha que, com a eugenia parece não mais ser uma escolha, mas, uma imposição. Logo, o homem deve repensar a regulamentação das terapias genéticas ou aceitar a promessa de salvação pela eugenia e encontrar o resultado que não sabemos qual é, pois estamos cedendo lugar ao reino da contingência. Entendemos que a eugenia assume contornos de religião quando propõe um discurso que está além de sua capacidade atual, não esclarecendo uma prerrogativa fundamental de uma ciência comprometida com a dignidade humana, a saber, a clareza do método e seus reais interesses.

1.3.3. Estrutura da eugenia e a salvação

A proposta da eugenia liberal claramente se direciona para tentativa de salvar o homem de sua queda constante e, além disso, recolocar o homem no paraíso que lhe fora tirado por desobediência.

A salvação proposta pela eugenia liberal implica na retomada do mito da criação e da tentativa de conferir perfeição à natureza humana. Os eugenistas querem fazer do homem um ser sacrossanto que não mais esteja sujeito aos limites da matéria. A genética em suas terapias de seleção funciona como o novo caminho para a vida eterna.

A salvação proposta representa uma tentativa de retirar o homem de sua contingência, de seu estado de finitude completa e lançá-lo em uma dimensão de super-humano, ou pós-humano.

Pois a queda do paraíso colocou o homem em uma contingencia absurda na qual ele pode fazer o que ele quiser, mas ao mesmo tempo ele esta condenado ao constante devir.

A contingência é uma condição intrínseca ao ser humano pos paraíso e é esta condição que a eugenia quer redimir, reconstruir para levar novamente o homem ao seu posto de ser perfeito e dileto do criador.

Mas é justamente também esta a condição que homem não aceitou e transgrediu a ordem em troca da liberdade. Por assumir a liberdade como condenação e, por conseguinte a responsabilidade como consequência o homem optou em fazer suas escolhas. Agora ele quer novamente delegar suas escolhas para poder se tornar melhor por isso antes de tudo antes de ser um atestado da capacidade humana a eugenia para um atestado de incompetência ao assumir a necessidade de uma predisposição genética para a perfeição.

Parece que o ser humano busca a perfeição deste o mito da queda, mas ao mesmo tempo quando chega perto dela simplesmente não suporta ver-se como perfeito. A eugenia procura levar a frente justamente este projeto ao tentar refazer a natureza humana.

Porém, o que outrora era aterrorizante e fruto da imaginação nazista agora são altamente chamativos, atraentes e possuem a chancela da ciência contemporânea. Somos impelidos a escolher nossa prole em laboratório sob um argumento forte de que se não o fizermos estaremos retirando futuras possibilidades que outros terão, pois seus pais são mais esclarecidos, melhor informados. E mais, se podemos evitar doenças, por que não o fazer?

Capítulo II

2. FUNDAMENTOS DA EUGENIA

2.1. Origem e tendências de Habermas

Jürgen Habermas, filósofo alemão contemporâneo, nasceu em 1929 em Düsseldorf. Fez seus estudos universitários em Göttingen, Zurich e Bonn. É o principal estudioso da segunda geração da Escola de Frankfurt, um grupo de filósofos, críticos culturais e cientistas sociais associados com o Instituto de Pesquisa Social, fundado em Frankfurt em 1929. As figuras comumente associadas à escola são Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm e Habermas. Ele era um aluno de Adorno e se tornou seu assistente em 1956. Ensinou filosofia inicialmente em Heidelberg e depois se tornou professor de filosofia e sociologia na Universidade de Frankfurt. Chegou a mudar-se para o Instituto Max-Planck em Starnberg em 1972, mas em meados de 1980, retornou a ser professor em Frankfurt, até se aposentar em 1994.

Suas obras inicialmente abordam temas de epistemologia, política, ética e comunicação. Nos últimos anos sua preocupação passou a ser religião e sua relação com a ciência. Licenciou-se em 1954, com um trabalho sobre Schelling (1775-1854), intitulado “O Absoluto e a História”. Entre suas obras principais, encontram-se: “Entre a Filosofia e a Ciência - O Marxismo como Crítica” (1960); “Reflexões Sobre o Conceito de Participação Pública” (publicado em 1961, juntamente com trabalhos de outros autores, com o título geral de *O Estudante e a Política*); “Evolução Estrutural da Vida Pública” (1962), onde ele analisa a legitimidade da autoridade política, cujo fundamento deve ser a discussão racional e o consenso; “Teoria e Práxis” (1963); “Lógica das Ciências Sociais” (1967); “Conhecimento e Interesse” (1968); “Técnica e Ciência como Ideologia” (1968); “Consciência Moral e Agir Comunicativo” (1983) e “Entre Facticidade e Validade” (1994).

Jürgen Habermas nasceu no mesmo ano em que a Universidade de Frankfurt foi fundada, em 1929. A crise econômica deste ano estava afetando todo o mundo. Em 1939 teve início a Segunda Guerra Mundial, que durou seis anos, acabando finalmente em 1945 com a vitória dos Aliados. Habermas, que é alemão, sofreu as consequências dessa guerra, com as imposições feitas pelos países vencedores. Vivenciou outros fatos históricos, como a Guerra Fria (que foi o conflito entre o capitalismo americano e o socialismo soviético), a divisão da Alemanha em Ocidental e Oriental, após a Segunda Guerra, e a sua reunificação em 1989, com a queda do muro de Berlim e mais tarde da União Soviética, entre outros fatos marcantes do século XX.

A preocupação de Habermas acerca da eugenia²⁹ aumenta no final dos anos noventa e em dois mil e um o filósofo faz algumas conferências que mais tarde foram públicas com o título de o futuro da natureza humana. Neste texto Habermas argumenta em defesa da espécie humana entendendo que a eugenia liberal é um risco à manutenção da autêntica vida humana na terra.

²⁹ No caso da eugenia liberal, Habermas identifica aquilo que Adorno sob influência de Benjamin e Lukács, denomina de natureza exterior como o corpo (*Körper*) embrionário de uma pessoa futura e natureza subjetiva como o organismo desenvolvido a partir do embrião, ou seja, o soma (*Leib*). O tópico da distinção entre estes tipos de natureza tem como pano de fundo a temática mais ampla, pertencente à Escola de Frankfurt, da crítica ao domínio crescente da razão instrumental nas sociedades contemporâneas. O incremento da dominação da natureza por parte do ser humano mediante avanço científico tem como contraparte a diluição da natureza subjetiva dos seres humanos. A intervenção genética que visa ao aperfeiçoamento genético diluiria a autocompreensão normativa e ética que, de certo modo, constitui essa natureza subjetiva de sujeitos modernos capazes de agir e julgar moral e juridicamente (FELDHAUS, 2011, p. 8).

2.2. Estrutura argumentativa de Habermas.

2.2.1. Influência socrática

Habermas possui diversas influências em seu pensamento. Devido a estas influências, seu modo de argumentar não pode ser considerado simplista ou ingênuo, muito pelo contrário, sua argumentação é profunda e toca temas extremamente polêmicos, como por exemplo, a moral.

A influência da filosofia socrática no pensamento habermasiano pode ser notada de duas formas. Primeiro o agir comunicativo³⁰ que leva em conta uma dialética, ou seja, uma retomada do método socrático em um contexto de ética plural. Sócrates utilizou o conceito de ironia para destruir a argumentação alheia, e construir um argumento mediante a dialética com aqueles capazes de argumentar. Habermas retoma Sócrates e reaviva no século XX e XXI uma tradição filosófica bastante conhecida na idade antiga, a escola das virtudes. Este modo de pensar antigo levantava a questão sobre o eu e o conhecimento de si. A questão que se coloca é a seguinte: como podemos ser virtuosos e evitar os vícios? Responder a tal indagação remete ao entendimento do que significa um vício, e o que significa uma virtude. O vício é, segundo Sócrates, um desvio da alma, e é sempre a opção mais fácil, visto que a natureza da matéria, na qual estamos inseridos é corrompida. Já a virtude (ἀρετή)³¹ significa o esforço moral do indivíduo para ser livre. A virtude é, para Sócrates, a capacidade da alma de contemplar a verdade. O método para chegarmos a essa verdade é a dialética, na qual duas almas discutem determinado assunto e conseguem transformá-lo em ação moral, mensurando as consequências. A intenção de Sócrates é moldar o caráter, visto que a inclinação para o desejo, por conseguinte, o vício, sempre é mais forte do que a busca da liberdade. A liberdade moral é, em Sócrates, a capacidade de o homem agir, sem se submeter aos impulsos do desejo. Assim,

[...] a liberdade moral é uma das virtudes que um ser humano pode ter em maior ou menor grau. No entanto, ela tem ainda um papel especial na economia do caráter: é uma pré-condição da ação moral enquanto tal e é

³⁰ Habermas entende que a linguagem pode mediar o debate entre as diferentes posições filosóficas e produzir uma conduta provisória. O agir comunicativo é justamente o modo de proceder da razão que leva o homem a dialogar com o outro para podemos chegar a um consenso mínimo. (HABERMAS, 2003).

³¹ A palavra ἀρετή em Platão designa uma condição natural de caráter das almas afortunadas, em Aristóteles ela significa uma virtude prática que se mostra nos momentos mais difíceis.

auxiliada por todas as outras virtudes, na medida em que estas são disposições afetivas para agir segundo tipos específicos de boas razões. (SKORUPSKI apud BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 219).

Habermas retoma esse conceito de moral para poder criticar o uso irrestrito dos seres humanos e, sobretudo, censurar o modo como a medicina reprodutiva defende o projeto eugênico, apontando para a necessidade de entendermos que a liberdade moral é a racionalidade caracterizada pelo controle e mensuração das consequências.

2.2.2. Influência platônica

A influência da filosofia socrática em Habermas pode ser notada quando se refere à questão da *autoconsciência do eu*³². Esta capacidade do homem virtuoso de se reconhecer como sujeito moral e agir como tal, também aparece em Platão, mas para este, o homem busca uma verdade moral recorrendo às lembranças do mundo perfeito ou mundo das ideias. Platão entende que o mundo natural da matéria é regido pela lei da corrupção e da destruição iminente. O homem moral é aquele que percebe que precisa se inclinar para o mundo perfeito que está fora desse mundo, mas dentro dele, uma vez que sua alma pode relembrar a verdade que outrora conhecia. O homem moralmente livre para Platão é aquele que consegue através da alma racional, conter a parte irascível e manifestar a parte reflexiva e da boa conduta. Se Sócrates usa a maiêutica para pari comportamentos virtuosos, Platão propõe a rememoração como possibilidade de evitar o mal³³ iminente no mundo da matéria governado pelo demiurgo.

Deste modo, Habermas vê em Platão um apoio, no que tange a ênfase do conhecimento das virtudes morais, outrora praticadas para que a eugenia não caia na ilusão de que manipular a matéria implica em felicidade. A liberdade moral proposta pelas escolas das virtudes, tanto de Sócrates como de Platão, supõe que o conhecimento humano pode produzir comportamentos humanos adequados. Habermas sofre influências também de Aristóteles, sobretudo, quando se fala em virtude, porque a temperança ou equilíbrio são defendidos por Aristóteles e

³² A busca pelo eu empreendida por Sócrates passa pela descoberta de não somos conhecedores de nós mesmos até chegar em Kierkegaard nos ter tipos de desespero.

³³ Para Platão o mundo em que vivemos é composto de uma matéria corrupta e por isso o mal é a própria matéria com a qual o Demiurgo fez este mundo.

incorporados à Filosofia habermasiana quando falamos de reprodução assistida, melhoramento genético, e natureza humana. Habermas se preocupa, sobretudo, com a questão da conduta moral equilibrada, e da regulamentação adequada dos avanços científicos. Quando Aristóteles fala de excessos ou *hybris* ele está preocupado com o caráter e com a conduta dos indivíduos que não estão adequadamente preparados para serem virtuosos. A virtude aristotélica parte de dois pontos, o primeiro, a alma inclinada para a virtude, que é natural, e o segundo, o esforço racional para evitarmos o vício e buscarmos o bem no mundo da matéria, visto que não há o mundo das ideias. Notamos que Habermas está preocupado com a prática eugênica de nosso tempo, porque percebe que a maioria dos indivíduos que manipulam genes não sabem as possíveis consequências de tais ações, e tão pouco estão preparados para prever o resultado dessa manipulação.

2.2.3. Influência Kantiana, hegeliana e kierkegaardiana

A filosofia habermasiana no que se refere à definição de liberdade e à autocompreensão do ser humano, encontra-se fundada em três autores modernos, a saber, Kant, Hegel e Kierkegaard. Habermas apoia-se em Kant quando define a natureza humana como condição inalienável, partindo da ideia da autonomia do eu sobre a razão. Isso não significa que a razão é submissa a algo, mas que ela, conforme apontara Kant, deve pesar os argumentos e decidir livremente a ação mais apropriada e equilibrada. Habermas retoma a noção de autonomia kantiana para expor que o homem livre é justamente aquele que não está condicionado à matéria, ele deve escolher mediante a regulamentação à priori que em Habermas é possível mediante o agir comunicativo. Portanto, a inviolabilidade do ser humano, segundo Habermas, funda-se no conceito kantiano de liberdade que se configura na medida em que se toma o homem como fim e nunca como um meio. A razão consegue mediante esforço levar o indivíduo à ação moral.

Outra influência forte no pensamento habermasiano pode ser encontrado em Hegel, especialmente na dialética. A proposta hegeliana de um constante movimento no pensamento, baseado na ideia de tese-antítese-síntese³⁴ é utilizado

³⁴ O movimento do espírito em Hegel é dado pela interação de tese-antítese-síntese (ver Hegel, Fenomenologia do Espírito).

por Habermas para expressar o fundamento da ação comunicativa, ou seja, os diferentes argumentos para Habermas significam o combustível dos interlocutores para que se possam chegar a uma conclusão efetiva ou uma escolha mais plausível dentro daquelas opções que se tem. Portanto, Habermas se apoia em Hegel para justificar a necessidade do agir comunicativo, visto que o movimento dialético proposto por Hegel não pode mais ser ensinado devido à diversidade moral.

Habermas utiliza de Kierkegaard para contrapor a ideia hegeliana de dialética, e expor a necessidade do eu ter uma autocompreensão fundada em si mesmo. Para Kierkegaard o eu só pode ser consciente de si mediante a percepção do desespero da existência. Isso serve para Habermas embasar a ideia de necessidade de o homem ser caracterizado como homem a partir da consciência do seu próprio eu.

Por isso, um projeto eugênico não pode ser levado à frente, segundo Habermas, pois violaria todo o fundamento em que está embasada a concepção de natureza humana, usada por ele e fundada nos pensadores, a saber, Sócrates, Platão, Aristóteles, Kant, Hegel e Kierkegaard.

2.3. As principais concepções de Liberdade em Filosofia e a escolha de Habermas.

No que tange ao conceito de liberdade adotado por Habermas para criticar a eugenia liberal, ele entende que a liberdade é a possibilidade de autodeterminação do ser humano. Segundo essa ideia, a liberdade é a capacidade do homem de decidir, através da razão, o seu próprio destino³⁵. Por conseguinte, esse homem também deve assumir as responsabilidades por suas escolhas. “Nesse sentido, o homem livre é aquele que não está submetido à condição de escravo” (MORA, 2001, p. 49). Logo, o indivíduo livre é aquele que tem a possibilidade de não se submeter à consciência de outrem, mas apenas à sua. Habermas utiliza essa definição de liberdade, fundada em Kant, para argumentar em defesa da

³⁵ Destino significa uma regulamentação a priori da liberdade que implica na supressão do livre arbítrio. Habermas entende que a liberdade moral é condição para que o indivíduo se constitua como um ser da sua espécie. A liberdade moral é uma das virtudes, que um ser humano pode ter em maior ou menor grau (BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 219).

autoconsciência dos indivíduos e da impossibilidade de uma eugenia fundada na transformação da natureza do ser humano.

Em outras palavras, essa concepção da liberdade, impõe a necessidade de todos os indivíduos, que querem ser livres, utilizarem da razão para evitar a indeterminação. O homem livre é aquele que consegue guiar suas ações e assumir as suas responsabilidades. Portanto, uma eugenia positiva para Habermas implicaria na violação da natureza humana, e, por conseguinte, não poderia ser levada a cabo.

2.4. Origem do conceito de eugenia

O conceito de eugenia não é novo. Na ciência remonta ao pensamento darwinista e a sua famosa teoria da seleção natural³⁶. Embora a nossa referência seja o darwinismo e a sua teoria da seleção natural dos indivíduos, o termo eugenia já fora encontrado entre os gregos, e entre eles, já havia a distinção entre os escravos e os nobres. Para ser mais explícito, os seres com alma³⁷, que eram os cidadãos, e aqueles que eram desprovidos de almas, chamados escravos. A palavra eugenia significa aqueles que são bem nascidos, ou aqueles que são bem selecionados. Percebemos que na Grécia existiam várias camadas sociais, mas que podem ser reduzidas a duas. A dos nobres e a dos escravos. Notamos também que, entre os espartanos a seleção se dava com prioridade aos hábeis na arte da guerra e à estética, enquanto que para os atenienses se valorizava a capacidade racional. A história da humanidade ocidental nos trás vários outros exemplos da prática da eugenia. O mais marcante e lembrado constantemente é o projeto nazista da construção de uma nova raça, a saber, a raça dos descendentes dos deuses³⁸. Essa

³⁶ Darwin entendia que os organismos vivos se adaptam ao meio em que vivem para sobreviver. A hipótese da evolução por seleção natural, não afirma que os seres vivos modifiquem suas características aleatoriamente. (...) A seleção natural é um processo em que algumas características têm probabilidade muito maior de se difundir do que outras. A regra que governa processos de seleção natural é que características mais adaptadas tendem a aumentarem frequência, e características menos adaptadas tendem a declinar (SOBER apud BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p.354).

³⁷ A palavra *πσψθυε* significa alma em sentido amplo e designa aquilo que anima os seres.

³⁸ Raça é um grupo de indivíduos que possuem os mesmos hábitos, estrutura física, uma classificação da biologia, entendemos o ser humano como pertencente a raça humana, não importa a cor, a etnia, ou o estado de saúde.

intenção representa uma forma de seleção que deixa de ser natural, como propõe o darwinismo, e passa a ser manipulada.

A Intenção da eugenia é selecionar os melhores genes para que possamos construir seres praticamente perfeitos. A eugenia significa um projeto de fabricação de ser que não sabemos mais se é humano ou artificial, pois, possui infinitas qualidades, e suas limitações são minimizadas. O objetivo da eugenia consiste desde o início (Francis Galton³⁹) em produzir uma raça perfeita. Esse processo não nasce com a ciência moderna, mas é com ela, especialmente com a teoria da evolução de Darwin que ganha grande impulso, porque a ciência passa a explicar melhor os detalhes do funcionamento genético e consegue manipular seres em laboratórios. Contudo, é preciso deixar claro que a teoria da seleção natural adotada por Darwin, não é uma eugenia artificial, e sim um processo natural que às vezes pode levar milhões de anos. Para Darwin é a natureza que se encarrega de fazer uma seleção natural e produz resultados de maneira lenta e gradual, mas que não incorre no risco da intervenção, visto que as variáveis na natureza já são conhecidas pela própria natureza. Na ciência moderna e contemporânea, inúmeras foram as tentativas de construir humanos superdotados e imunes à patologia. O projeto da ciência, na maioria dos casos esbarra nos limites da racionalidade. Mas, o maior perigo da eugenia é construir uma teoria de pureza racial, na qual, todos que não forem da raça dos melhores devem ser eliminados.

2.5. Habermas e o conceito de eugenia liberal

Habermas entende que a eugenia⁴⁰ liberal afeta diretamente o conceito de natureza humana e por isso implica em ameaça da integridade dos indivíduos. Para o filósofo alemão a intervenção terapêutica é a forma mais apropriada de tentar superar as doenças e as moléstias que afetam a existência humana, mas nunca

³⁹ Francis Galton, fundador da Psicologia diferencial foi quem cunhou o termo eugenia. Sua doutrina sobre “herança boa” defende que a Inteligência e Personalidade são hereditárias e a população inglesa só poderia ser melhorada com medidas eugênicas. A teoria da hereditariedade e a eugenia estão estreitamente ligadas uma à outra.

⁴⁰ Francis Galton, primo de Charles Darwin, criou o termo eugenics para referir-se a um estudo, que investigava as ações sobre controle social, um programa, que consistia na doutrina do progresso ou evolução, e a uma religião, em que a eugenia seria um tipo de humanismo evolutivo. (FELDHAUS, 2008)

podemos intervir na natureza humana para tentarmos manipular nossa estrutura genética por causa dos riscos iminentes. Habermas faz uma distinção fundamental entre vida natural e vida artificial. Além disso, distingue *ser um corpo vivo* de *ter um corpo*.⁴¹

É nesta situação que nos encontramos hoje, o progresso das ciências biológicas e o desenvolvimento das biotecnologias ampliam não apenas as possibilidades de ação já conhecidas, mas também possibilitam um novo tipo de intervenção. O que antes era 'dado' como natureza orgânica e podia quando muito ser 'cultivado', move-se atualmente no campo da intervenção orientada para um objetivo. (HABERMAS, 2004, p. 17).

Para ele a eugenia liberal, principalmente a eugenia positiva⁴², causa graves danos a nossa autocompreensão normativa moderna, em outras palavras, a nossa moral convencional. A responsabilidade, imputabilidade e simetria nas relações entre os membros da comunidade moral são afetadas. Segundo o filósofo, a eugenia positiva cria uma relação assimétrica entre a prole e seus progenitores.

Quanto à responsabilidade, ele acredita que os indivíduos resultantes de intervenções eugênicas positivas seriam incapazes de compreender-se como autores indivisos de seu projeto racional de vida⁴³. Essa intromissão na determinação no projeto racional de vida de outra pessoa consistiria num tipo de violação da liberdade ética ou a de escolher a maneira de buscar a própria felicidade, garantida pelas constituições liberais e democráticas. É por isso que

[...] o indivíduo precisa recobrar a consciência de sua individualidade e de sua liberdade. Ao se emancipar de uma reificação que ele mesmo se impingiu, ganha ao mesmo tempo distancia de si mesmo. (HABERMAS, 2004, p. 9).

Para ele, o uso da - engenharia genética que supera a lógica da cura de doenças - que supera o que ele denomina eugenia negativa⁴⁴ - e adentra no campo do aperfeiçoamento genético - eugenia positiva é não permissível da perspectiva de

⁴¹ A distinção que Habermas faz entre ser um corpo e ter um corpo aponta para um monismo, no caso de sermos um corpo, e para um dualismo, no caso de termos um corpo. (ver a nota seguinte).

⁴² Eugenia positiva para Habermas é a intervenção na natureza humana e a manipulação dos resultados buscando não apenas a cura, mas a reconstrução do ser humano. Para maiores detalhes ver Helmuth Plessner (1975) que distingue ser um corpo de ter um corpo – Leib sein oder Körper haben.

⁴³ Die frage ist: was ist die Vernunft und was ist der Körper?

⁴⁴ Não é matéria fácil fazer uma distinção entre eugenia positiva e negativa, e a dificuldade de estabelecer definições de normalidade no plano orgânico é reconhecida por Habermas.

uma ética da espécie, por afetar os pressupostos normativos de nossa autocompreensão moderna.

A Engenharia genética afeta os limites entre liberdade e natureza, ampliando o espaço de intervenção humana nos elementos que ocupam papel relevante na formação da identidade da espécie humana como um todo e dos indivíduos particulares. Além disso, Habermas considera que o termo eugenia liberal, ao contrário do que pensa Agar⁴⁵, esconde uma contradição. Agar acredita que a justaposição do termo 'liberal' ao 'eugenia' teria o poder de torná-lo carregado de conotações negativas, em função dos terrores relacionados com suas tentativas de implementação, no passado, de um termo aceitável.

Mas, para Habermas, permitindo esse tipo de prática, o liberalismo estaria atentando contra seus próprios pressupostos. Os liberais defendem a eugenia positiva com base no direito à liberdade reprodutiva, todavia, a liberdade em jogo para Habermas não é a liberdade dos progenitores (a reprodutiva), mas sim a liberdade ética do indivíduo em que o embrião irá se tornar. Ao selecionarem alguns traços preteridos, os progenitores estariam limitando o espaço dentro do qual esse poderia exercer o direito tão apregoado pelos liberais de empreender livremente seu projeto racional de vida.

A manipulação genética poderia alterar nossa autocompreensão enquanto seres da espécie de tal maneira, que, com o ataque às representações do direito e da moral, os fundamentos normativos e incontornáveis na integração social poderiam ser atingidos. Tal mudança de configuração na percepção dos processos de modernização lança outra luz sobre a tentativa "moralizante" de adaptar os avanços biotécnicos às estruturas comunicativas no mundo da vida, surgidas de modo transparente. Esse propósito não denota um novo encantamento, mas uma transformação reflexiva de uma modernidade que, ultrapassando seus próprios limites, se revela (HABERMAS, 2004, p. 37).

Percebe-se que a filosofia na contemporaneidade está posta de lado nas questões a ela concernentes. O debate filosófico praticamente se restringiu a

⁴⁵ Para expor melhor a posição de Agar apresentaremos o trecho do argumento: "Enquanto eugenistas antiquados e autoritários procurariam produzir cidadãos a partir de um único modo central projetado, a marca distintiva da nova eugenia liberal é a neutralidade do Estado. O acesso à informação sobre toda a série terapias genéticas, permitirá aos futuros pais que observem seus próprios valores aos selecionarem melhorias para os futuros filhos. Eugenistas autoritários suprimiriam as liberdades de procriação comuns. Já os liberais propõem a ampliação radical dessas liberdades"(AGAR in Kuhse/Singer, p. 171). "Se já se deixa a critério dos pais criar os filhos, por que então a intervenção genética para salientar os traços normais da prole deveria ser menos legítima?"(ROBERTSON, citado em Agar, in Kuhse/Singer, p. 172).

questões de ordem acadêmica e moral, mas para Habermas a filosofia é muito mais do que isso, ela é um modo de vida⁴⁶ que implica responsabilidade pelas nossas escolhas e pela existência como seres autônomos e conscientes de nós mesmos.

Habermas entende que pela linguagem, agir comunicativo, os indivíduos podem alcançar a solução para parte dos problemas que envolvem a manipulação genética. “A saber, podemos alcançar apenas mediante a linguagem, uma resposta acerca do que é uma vida boa ou correta.” (FELDHAUS, 2005, p. 309).

Para Habermas, na eugenia liberal, o direito de tutela dos pais quanto à educação seria ampliado ao patrimônio genético. Porém, a liberdade dos pais não pode intervir na liberdade ética dos filhos.

Neste ponto, Habermas pergunta: “Mas será que a atribuição, realizada a partir da visão do interventor, não colide com a autopercepção do atingido?” (HABERMAS, 2004, p.70 apud FELDHAUS, 2005, p. 315). Segundo Habermas, ao efetuarem o design genético do filho, os pais formularam intenções que mais tarde se transformarão em expectativa no caso de não se ajustarem com o projeto de vida do filho. Estas intenções, por sua vez, escapam à reciprocidade e não poderiam, de modo algum, ser alvo de um consentimento suposto.

Quando o indivíduo em crescimento passa a saber do design que outra pessoa projetou para ele, a fim de alterar características de sua constituição genética – na sua autopercepção objetivamente –, a perspectiva de ter sido produzido pode sobrepor-se àquela de ser um corpo vivo que cresce naturalmente. Com isso a neutralização da distinção entre o que cresce naturalmente e o que é fabricado alcança o modo de existência próprio (HABERMAS, 2004, p. 75).

Em síntese, Habermas considera a postura dos eugenistas liberais de tentar, em um paralelo entre destino natural e socialização, uma simplificação. Estes também de modo ilegítimo tentariam equiparar a ação clínica à manipulação genética, buscando facilitar o passo da eugenia negativa a positiva. No fundo,

⁴⁶ Afim de discutir a questão da vida boa ou correta, Habermas retoma Kierkegaard, ciente de que este tem sido o primeiro a ter respondido a questão ética fundamental comum ao conceito pós-metafísico. O conceito de ‘poder ser si mesmo’. A discussão habermasiana conclui que, embora Kierkegaard tente oferecer uma resposta pós-metafísica a questão ética fundamental, de modo algum consegue oferecer uma resposta pós-religiosa. A referência a Deus apresenta-se como indispensável ao existencialista. Uma autocompreensão religiosa parece ser necessária a uma consciência moral pós convencional. No fundo, Kierkegaard esboça uma tentativa de superar Kant e Sócrates à luz da fenomenologia psicológica. Enfim, para Kierkegaard o ‘ser si mesmo’ se converte no padrão de forma de vida correta. Ao mesmo tempo, o acesso ao conceito divino está negado pela via eminentiae et via negationis. O abismo entre fé e saber não pode ser superado pela sapientiae dos seres finitos (FELDHAUS, 2008)

Habermas parece defender que objetivos biopolíticos – como curar doenças e proporcionar vida saudável, por exemplo - seriam à base do raciocínio dos eugenistas liberais e da suposição do consentimento.

Habermas critica monopolizar o debate na ‘perspectiva vertical’, em que o Estado não pode intervir nas decisões acerca da composição do patrimônio genético, e apenas os pais podem decidir isso. Esta decisão é entendida como uma extensão da liberdade de reprodução que o indivíduo pode exigir do Estado. Habermas fala ainda de uma ‘perspectiva horizontal’ que precisa ser considerada.

A visão liberal seria comprometida com a vertical à medida que privilegia a relação do indivíduo e seus direitos perante o Estado. Já a visão democrática levaria em consideração os efeitos das ações das pessoas mutuamente. Haveria um prejuízo indireto à autonomia da pessoa. Não uma privação de direito, mas uma insegurança quanto ao estatuto de uma pessoa futura.

Um indivíduo programado eugenicamente precisa conviver com a consciência de que seu patrimônio hereditário foi manipulado com propósito de exercer uma influência em sua manifestação fenotípica. Antes de nos decidirmos a respeito de uma avaliação normativa desse fato, precisamos esclarecer os critérios que poderiam ser violados por tal instrumentalização (HABERMAS, 2004, p. 76).

A pessoa programada geneticamente não poderia se compreender como única autora de sua vida e nem como nascida sob as mesmas condições. Há um tipo de heterodeterminação externa, anterior à entrada na comunidade moral. Uma vez que redefine os espaços em que a pessoa futura fará uso de sua liberdade para modelar seu projeto de vida ética, esta fere o princípio da autocompreensão do ser humano, por isso não serve.

Habermas entende que o conceito de eugenia liberal está ligado à potencialidade do homem em escolher livremente as suas futuras gerações através da manipulação genética.⁴⁷ Para o filósofo alemão, essa definição de eugenia afeta os princípios fundamentais da natureza humana, pois esta se funda na condição de autocompreensão da pessoa humana⁴⁸. Ele entende que ao produzirmos seres geneticamente modificados estamos infligindo o princípio fundamental da

⁴⁷ Manipulação genética é entendida como capacidade de escolher genes e combiná-los em laboratório. (SOBER apud BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 339-371).

⁴⁸ Autocompreensão da pessoa humana é o modo como ela se diz humana e o modo como se vê com ser humano.

autocompreensão de si mesmo porque esta permite a compreensão do eu e produz uma razão suficiente pela qual nos percebemos como portadores de um eu⁴⁹.

Para explicar essa impossibilidade de uma eugenia liberal, Habermas recorre ao argumento de Kierkegaard, presente no início de sua obra intitulada *o desespero humano* (p. 25).⁵⁰ Nela, o filósofo dinamarquês expõe o problema do eu da seguinte forma:

Existem três tipos de desespero humano. O primeiro é a inconsciência do eu, no qual o homem não sabe, ignora a sua condição de um eu pensante. No segundo desespero humano, o homem não quer ser um eu, e para tanto, ele procura negar a si próprio. Por fim, o terceiro desespero humano, referido por Habermas, é a vontade de querer ser o eu. Esses três pontos, retomados por Habermas, querem explicar o porquê de a eugenia liberal afetar, de maneira substancial, o conceito de autocompreensão do homem, e, por conseguinte, a definição de natureza humana.

Kierkegaard descreve o estado inquietante de uma pessoa que, embora tenha consciência da sua determinação de ter de ser um si mesmo, refugia-se nas alternativas 'do desespero de não querer esse si mesmo, ou, no nível mais baixo de todos, de querer ser um outro diferente de seu si mesmo'. Quem finalmente reconhece que a fonte do desespero não está nas circunstâncias, mas nos próprios movimentos de fuga, empreenderá uma busca obstinada, porém igualmente sem sucesso, para 'querer ser si mesmo'. O fracasso desesperado desse último ato de força – do querer ser um si mesmo totalmente obstinado por si mesmo – move o espírito finito para uma transcendência de si mesmo e para um reconhecimento da dependência em relação a um outro, em que a própria liberdade se funda. (HABERMAS, 2004, p. 13.).

Essa autocompreensão de natureza humana precisa levar em conta o eu, pois é o eu que sustenta toda reflexão racional e a tomada de decisão frente aos dilemas éticos. Habermas⁵¹ rejeita toda a possibilidade de condicionamento genético

⁴⁹ A razão suficiente é o princípio que sustenta a existência do universo mesmo que não saibamos expressá-lo ele, o princípio da razão suficiente, garante a ordem e a permanência do universo. Este é um argumento cosmológico de Kant na Crítica da Razão Prática, mas seu fundamento é lógico e formal.

⁵⁰ Referimo-nos à estrutura do desespero humano, no livro de Kierkegaard, *o desespero humano*, p. 25.

⁵¹ Die Habermassche These und die an sie anschließende Frage bezieht sich also zunächst nur auf die Philosophie in der Gestalt des nachmetaphysischen Denkens, also auf die Habermassche Selbstdeutung seiner Philosophie (ALBERT, 2009, p.110).

e a liberdade⁵² extrema do relativismo por que ambos retiram a condição fundamental do homem, a saber, a liberdade.

Ao definir a eugenia liberal como a capacidade de dispormos livremente da vida humana, o filósofo aponta para o limite de tal compreensão, pois ela coloca em risco o princípio fundamental a cerca da natureza humana que é justamente tomar o homem como um fim, e não um meio.

O imperativo categórico exige de cada um que renuncie à perspectiva da primeira pessoa em favor de uma perspectiva dos nós, partilhada intersubjetivamente, a partir da qual todos podem chegar juntos a orientações axiológicas universalizantes... 'Aja de modo que nunca faça uso da humanidade como um meio, tanto na sua pessoa quanto na pessoa de outro, mas sempre e ao mesmo tempo como um fim'. A ideia da humanidade no obriga a adotar aquela perspectiva do nós, a partir da qual nos consideramos uns aos outros como membros de uma comunidade inclusiva que não exclui ninguém (HABERMAS, 2004, p. 77-78).

Dito de outro modo, podemos dispor livremente da vida humana para fins reprodutivos? E mais, podemos manipular as características genéticas e considerá-las como um meio para a formulação de um novo conceito de natureza humana? Habermas defende a regulamentação da terapia e não concorda com a intervenção que afeta a natureza humana. Isso significa, que quando quisermos dispor da ciência para a reprodução, precisamos regulamentar essa atividade, à priori, para que não comentamos excessos, pois o papel da ciência para Habermas é contribuir para o tratamento terapêutico das enfermidades, mas não pode modificar a natureza da autocompreensão de si do homem.

A raiz desse argumento habermasiano se encontra em dois textos kantianos, a saber, a *Crítica da Razão Prática* e a *Crítica da Faculdade do Juízo*, onde Kant

⁵² Habermas situa o debate entre determinismo e liberdade na questão da maneira correta de naturalizar o espírito. Para ele, a vinculação com argumentos é a característica distintiva da ação livre (Habermas, 2005, p. 159). Além disso, liberdade, para Habermas, assim como para Kant, não é uma liberdade no vazio ou de indiferença. Para Kant, a vinculação com máximas de conduta é *conditio sine qua non* da determinação da ação por móveis ou motivos (tese da incorporação). Para Habermas, a ponderação de argumentos é a *conditio sine qua non* da liberdade e da causação implicada nela. Tanto Kant quanto Habermas parecem compreender a liberdade como um tipo de causalidade da vontade. "O momento da abertura da decisão não exclui sua condicionalidade racional" (HABERMAS, 2007). Kant entende que a liberdade, embora exija a independência causal de eventos anteriores na determinação da vontade na realização da ação, não exclui algum tipo de causação, pois exige a causação por liberdade. A liberdade ainda é orientada por regras, mas não pela natureza. Para Kant, é necessária a independência motivacional, para a liberdade ser salva, e não a independência de qualquer tipo de lei. A liberdade consiste na autoimposição de leis ou regras de conduta. Habermas também parece compreender a liberdade como autoimposição de regras mediante o uso discursivo da razão; entretanto, ele reconhece ser difícil entender o papel dos argumentos na motivação da ação se o modelo de causação for o mesmo das ciências naturais, a saber, por um estado anterior (HABERMAS, 2005 apud FELDHAUS, 2011).

expõe de modo detalhado, que o homem deve ser sempre considerado um fim em si mesmo e nunca um meio.⁵³ Este conceito ancora a definição de natureza humana adotada por Habermas, pois a autocompreensão de si mesmo permite ao homem tomar decisões autônomas sem cair no relativismo, de um lado, e na determinação genética, de outro. Logo, a terapia genética pode contribuir para a melhora de tratamentos ou intervenções pontuais no corpo, mas, não pode transformar a natureza humana.

Isso impõe um limite ético à atividade eugênica. Para Habermas, a ciência deve procurar o melhor na medida em que não se coloque em risco a estrutura da autocompreensão de si mesmo do homem. Logo, a proposta de uma eugenia liberal desregulamentada e livre pode produzir uma transformação que não sabemos em que irá resultar. O simples fato de não nos sabermos já é um limite, pois, não é com o avanço científico que teremos um ganho ético. Um exemplo apontado por Habermas é a problemática dos transhumanistas.⁵⁴ Argumentos como o de Nicolas Agar⁵⁵ representam uma transformação da natureza humana, e deixam de lado a seleção natural fundada no princípio da natureza, pois sustentam a artificialização da vida humana.

Habermas sustenta que a artificialização⁵⁶ da natureza humana impõe uma nova forma de relação com o homem, pois agora ele se tornou um pós-humano,⁵⁷ e como tal, deixa de ser um partícipe da natureza, como conhecemos, e se transforma em um ser artificial. Ao se transformar em um ser artificial, ele perde a capacidade

⁵³ “A formulação legal do imperativo categórico, que nos leva a vincular a vontade às máximas que todos podem querer como uma lei universal determina de que modo um entendimento normativo é possível nos casos de conflito. Consequentemente, quando se dá um desacordo em relação a orientações axiológicas subjacentes, sujeitos que agem com autonomia precisam entrar no discurso para descobrir ou desenvolver juntos as normas que, com vistas a uma matéria que necessita de regulação, merecem a aprovação fundamentada de todos” (HABERMAS, 2004, p. 78).

⁵⁴ O pós-humanismo é uma teoria que afirma a superação do humano. De acordo com Kurzweil, utilizar prefixos como pós e trans para designar uma era depois da humana, são formas distintas de falar do mesmo fenômeno da singularidade (KURZWEIL, 2007).

⁵⁵ Agar é um defensor da ciência como reguladora de suas ações, não pode haver intervenção externa.

⁵⁶ Por artificial Habermas entende tudo aquilo que substitui o natural. Na filosofia da ciência se discute o quão natural é o homem e o quão artificial ele está se tornando. “Por mais profundamente que nossa própria consciência e perspectiva moral possam ter sido moldadas em outras sociedades não podemos ter a pretensão de construir uma moralidade genuína sem as capacidades cognitivas subjetivas” (HABERMAS, 2003, p. 100).

⁵⁷ Ver Fukuyama, o Fim da História (1992b), no qual aborda a entrada em uma nova era a pós-histórica.

de autocompreensão de si mesmo, ou da vida, e assume uma nova roupagem que lhe retira a capacidade de compreensão do sentido da própria existência⁵⁸.

2.6. O futuro da natureza humana – implicações da eugenia liberal

Para entendermos a problemática das implicações da prática da eugenia liberal, devemos inicialmente focar a ética do discurso de Habermas. O discurso filosófico proposto pelo filósofo alemão adquire sentido quando consideramos a linguagem como meio para solucionar os dilemas éticos encontrados nas fronteiras do conhecimento, desbravadas pela eugenia. Habermas usa o agir comunicativo para expressar sua preocupação com a autonomia do sujeito frente às pesquisas genéticas. Segundo o filósofo, a manipulação genética de embriões pode mudar a estrutura dos seres humanos, o que produz consequências para o fundamento normativo das relações entre os humanos. Deste modo, o Diagnóstico Genético Pré-Implantação (DGPI) pode alterar a estrutura genética de indivíduos que não podem tomar decisões autonomamente, pois são embriões, afetando a lógica do agir comunicativo, pois muda a natureza dos humanos. Para Habermas a eugenia liberal produz uma crise dentro da estrutura normativa implicando uma substituição de princípios fundamentais que se encontram no núcleo do liberalismo moderno.

Habermas está preocupado com patrimônio genético humano que funda a concepção de agir comunicativo que está em risco graças à ação instrumental que usa a técnica para disponibilizar livremente a genética. Há, segundo Habermas, uma persistência da noção de técnica que perpassa praticamente todo século XX, e que coloca em risco a liberdade de fato, visto que a expressão eugenia liberal, como já mencionamos anteriormente, é uma contradição em termos, pois a finalidade da eugenia é controlar, e não libertar. Neste aspecto, Habermas faz uma diferença entre ação substancial que é a técnica e a ação subjetiva que é a prática. A primeira fundamenta a ideia de melhoramento genético e produz um controle social. Já a segunda, preocupa-se com a relação entre os indivíduos e preza pela liberdade. Este argumento habermasiano encontra substrato na ideia de que existe uma

⁵⁸ Soweit ich sehe, will Habermas auf diese Weise den Unterschied zwischen der für die Naturwissenschaften charakteristischen Denkweise und dem hermeneutischen Denken als Resultat einer geistesgeschichtlichen Entwicklung erweisen, die in den Dualismus des nachmetaphysischen Denkens führt, den er heute vertritt (ALBERT, 2009, p. 110).

delimitação e uma diferença entre o reino humano do sentido e o terreno instrumental da ação técnica. Dito de outro modo, o reino do humano e o reino do não humano.

Os eugenistas liberais procuram eliminar as ambiguidades do discurso dizendo que não haverá diferença entre humano e não humano, pois a eugenia procura reconstruir toda uma espécie, inclusive os valores. Habermas entende que é preciso contra argumentar, no que tange à genética, pois a ética do discurso está em risco. Contudo, a crítica de Habermas pode ser entendida por muitos como uma reação desesperada frente ao avanço frenético da genética de reprodução. Habermas recorre a uma ética da espécie que está fundada sob o conceito de *boa vida*, em contrapartida do conceito de Adorno de *vida danificada*.⁵⁹ Embora Habermas tenha criticado uma ética a priori por muito tempo, agora ancora sua *mínima moralia*⁶⁰ na suposição a priori de uma ética da espécie. Para Habermas, a conduta eugênica apresenta algumas ameaças substanciais: a biossegurança, pois não sabemos ao certo o que a manipulação biológica de alimentos, plantas e seres podem produzir; a ameaça da amoralidade, na qual os indivíduos perdem o senso normativo e a maior de todas as ameaças, o controle total dos indivíduos. O futuro da natureza humana depende, segundo Habermas, do engajamento dos filósofos contemporâneos na discussão acerca da superação do autoentendimento secularizado da razão moderna. Habermas acredita que podemos superar esse dilema da eugenia contemporânea se debatermos a regulamentação e o alcance das práticas no ramo da genética reprodutiva. Sua preocupação primordial é manter o auto entendimento como seres humanos autônomos que temos hoje. Habermas está preocupado com a regulação e os futuros constrangimentos políticos provenientes do avanço na engenharia genética. Segundo ele, a manipulação genética dos embriões coloca em cheque valores situado no núcleo da racionalidade comunicativa moderna, tais como igualdade e liberdade. Sua preocupação provém

⁵⁹ Adorno entende por vida danificada aquela, fruto de um mundo completamente administrado. No seu entender, a racionalização é a expressão e a causa das patologias da sociedade moderna. Em “a dialética da razão”, Adorno e Horkheimer entendem que a “há muito a Aufklärung no sentido mais amplo de pensamento em progresso, teve por meta liberar os homens do medo e os tornar soberanos. Mas, a Terra, totalmente esclarecida, resplandece sobre os signos de calamidades triunfantes por todos os lados”. Logo a vida degenerada aparece em toda a parte. A barbárie moderna resulta na própria dinâmica da razão, do processo histórico de sua autodestruição, de seu desvelamento como des-razão, como dominação, da natureza e dos outros, e como repressão de si mesma (CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 674-675).

⁶⁰ *Minima Moralia*, aquilo que garante um mínimo de referência moral.

da possibilidade do Diagnóstico Genético Pré-Implantação e das pesquisas com células-tronco que podem privar os indivíduos de uma autocompreensão ética e de uma autorreflexão. Uma prole gerada através de um diagnóstico genético prévio retira a autonomia destes indivíduos e produz um controle sobre o destino e o corpo, privando-os da liberdade. A conduta genética tolheria a capacidade do homem de construir como si próprio, ou como diria Kierkegaard (1961) “ser-capaz-de-ser-si-próprio”.

O único modo, segundo Habermas, de não cairmos no controle genético total é preservar o patrimônio biológico humano livre da manipulação genética. Isso pode ocorrer se considerarmos a eugenia como um projeto limitado. Mas se acharmos que ela pode resolver todos os nossos problemas, a igualdade e a liberdade serão extintas. Não podemos, segundo Habermas, abrir mão do patrimônio genético não manipulado, pois ele se encontra fundado em elementos biológicos da identidade pessoal, coisa que não pode ser usada livremente para fins de controle. O que está em jogo, segundo o Habermas, é se retirarmos a substância do patrimônio genético que nos torna humanos e atribuímos uma essência às técnicas modernas. Ele aponta para o risco da disponibilidade genética à técnica, pois a genética se interpela e utiliza da estrutura humana molecular para produzir avanços. O pensamento técnico leva o homem contemporâneo a dispor livremente do patrimônio genético sem saber os resultados.

O perigo assume uma faceta e é denominado como tecnociência contemporânea e a sua tendência atual é denominada de eugenia liberal. Podemos perceber que a manipulação molecular proposta pela genética nunca esteve e não está sobre o controle do homem, pois lidamos com questões de fronteiras que não dominamos completamente. Por isso, Habermas, de acordo com a tradição contemporânea normativa, procura estabelecer os limites da eugenia positiva, e o primeiro é a impossibilidade de suprimir a natureza humana fundada na autocompreensão de si mesma.

2.7. O conceito de eugenia liberal na filosofia

Habermas entende o conceito de eugenia liberal como a capacidade de intervenção do homem sobre os genes e sua manipulação. Para ele, a capacidade humana de dispor livremente da reprodução e da manipulação genética, constitui o centro da definição da eugenia liberal. O termo eugenia liberal não é cunhado por Habermas e muito menos é novo na filosofia contemporânea, pois já foi utilizado por cientistas e filósofos da ciência nos anos 80, caracterizando a ação livre do homem sobre o fenótipo⁶¹ dos genes. A eugenia liberal, segundo Habermas, é o aprimoramento das técnicas de reprodução, recuperação, reconstrução e tratamento do homem. Ela significa a capacidade de produzirmos novos seres sem as limitações dos humanos atuais. Habermas não concorda com o uso da eugenia liberal para desenvolver esses novos tipos de vida.

Os cientistas que advogam em prol desta causa entendem que o avanço da ciência pode produzir super-humanos que não mais estão limitados às amarras da natureza humana que conhecemos. Habermas considera essa ambição da ciência temerária, pois não considera os dilemas morais e éticos presentes na conduta humana. Para ele, a eugenia liberal é a possibilidade de buscarmos um melhoramento genético da espécie humana, mas, a ciência por si mesma, está presa a argumentos utilitaristas e pragmáticos, como, por exemplo, a eliminação da dor, e a maximização do prazer, como se pudéssemos viver no mundo sem tais sentimentos.

Habermas, por estas e outras razões, não concorda com a eugenia liberal aplicada à genética, pois infringe a definição de natureza humana. E também porque é uma junção de dois temas: eugenia, que significa a busca do melhor do eu, o aprimoramento máximo de si sem levar em conta o outro, e a palavra liberal, que significa que o homem precisa ser livre e autônomo para poder realizar suas escolhas éticas, sem condicionamento genético ou relativista. Logo, uma eugenia liberal seria aquela que intervém na natureza humana e procura manipulá-la ou melhorá-la, atropelando a autocompreensão humana. Habermas não pode concordar com a eugenia liberal porque ela fere o princípio fundamental da condição

⁶¹ Característica de um indivíduo determinada pelo seu genótipo e pelas condições ambientais.

apresentada anteriormente, ou seja, o homem como um fim em si mesmo e por isso, não pode ser considerado como um meio.

2.8. A recepção de Habermas acerca da eugenia.

2.8.1. A ciência e a eugenia.

Há muito tempo os cientistas se preocupam com o desenvolvimento e o progresso da ciência⁶². Não é de hoje a percepção de que o melhoramento genético possui vantagens para as diferentes espécies de plantas e animais deste planeta. Isso nos leva diretamente para a temática da seleção artificial dos seres, visando um ganho de qualidade na geração atual destes, e, sobretudo no futuro. Esta tentativa de melhoramento recebe um impulso extraordinário especialmente no século XX, como mapeamento do genoma humano e de outros animais e plantas. Ao constataremos que nós humanos não somos muito diferentes geneticamente em relação aos demais animais, questionamos se podemos ou não manipular nossa estrutura física e melhorar nossa existência.

Por muito tempo a medicina se preocupou com tratamentos e cuidados paliativos que produziram uma melhora localizada e pontual das moléstias que assolavam os seres humanos. Contudo, no século XX a palavra eugenia assumiu um caráter de seleção artificial programática de indivíduos. Isso aconteceu, sobretudo, depois da publicação de Charles Darwin intitulada “*A Origem das Espécies*”. Na esteira dos avanços científicos, antropólogos e cientistas mapearam a estrutura física e genética, num esforço que praticamente nos leva a um caminho irreversível.

De acordo com Dworkin, a eugenia não é nenhuma novidade, o que é novo é o modo como ela opera em nosso tempo. Considerando que sempre selecionamos os melhores indivíduos ou os mais aptos para realizar determinadas tarefas ou para

⁶² Aquilo que Kant incluía no “reino da necessidade” transformou-se, com a visão teórico-evolucionista, num “reino do acaso”. A técnica genética está deslocando a fronteira entre essa base natural indisponível e o “reino da liberdade”. A distinção entre essa “ampliação da contingência”, relativa à natureza interna, e as ampliações semelhantes da nossa margem de opção está na circunstância de a primeira “modificar a estrutura geral da nossa experiência moral” (HABERMAS, 2001, p. 52 apud FELDHAUS, 2011).

reproduzir, o homem jamais foi humano, ele se faz humano⁶³. O papel da ciência nesse cenário seria, segundo ele, aprimorar características e condições que produzem o indivíduo mais feliz, mais realizado e com menos dor. Por ser antropólogo de formação, Dworkin rejeita a posição habermasiana de controle da eugenia positiva, porque Habermas está inclinado a uma posição transcendental, ou seja, o controle da vida não depende unicamente do homem. Dworkin entende que a existência está circunscrita ao âmbito da imanência, e, portanto, a ciência saberá como lidar com o desenvolvimento e o avanço nos experimentos. Logo a ciência seria capaz de regular a conduta dos humanos sem que haja a necessidade de uma regulação externa. Isto porque o conceito de ser humano é uma construção histórica e antropológica, além de estar distante da esfera da prática individual.

Supondo que, como disse Dworkin, a eugenia sempre esteve presente na história da humanidade, agora os indivíduos têm condições de conhecimento suficiente, como tiveram em outras épocas, para decidir sobre reprodução assistida, diagnóstico pré-natal, melhoramento genético, eutanásia, e indivíduos geneticamente programados. No século XXI o homem estaria pronto para desenvolver indivíduos mais capazes às atividades, mais resistentes às moléstias, com expectativas de vida mais prolongadas. Estes estariam mais bem dotados de capacidade criativa, capazes de forjar a era da singularidade.

Para a ciência não há nenhum problema como desenvolvimento tecnológico e a possibilidade de intervenção recriadora dos indivíduos. Como podemos perceber, Dworkin advoga em prol da eugenia positiva e entende que Habermas está preso a um eticismo que não permite que se olhe além da fronteira da regulação. Logo, o caminho da eugenia liberal, trilhado por muitos cientistas, seria um caminho viável.

⁶³Segundo Dworkin, se partirmos do pressuposto antropológico devemos considerar que a essência do humano é ter nenhuma essência (VANDENBERGHE, 2010, p. 219). De acordo com Vandenberghe, o pós-humanismo representa um exemplo da proposta tecno-antropológica elencada por Sloterdijk em 1999.

2.8.2. Alguns esclarecimentos sobre a polêmica entre Habermas e Dworkin

No ano de 2006, o filósofo brasileiro José Nicolau Heck⁶⁴ escreveu um texto comparando as posições filosóficas acerca da eugenia de Habermas e Dworkin. Como já foi mencionado anteriormente, Habermas defende uma eugenia negativa, na qual não podemos dispor livremente da natureza humana. Isso significa que

a invenção e a disseminação de testes e intervenções biomédicas para avaliar riscos e evitar a gestação de fetos com síndrome de down ou de outros desvios físicos e retardos mentais, amplia as fronteiras da eugenia e traz de volta o espectro nazista da purificação da raça ariana (HECK 2006, p. 44).

De acordo com essa constatação feita por Heck, Habermas manifesta a profunda preocupação com a escolha genética e a escolha dos genes dos indivíduos. Habermas⁶⁵ entende que a ciência não pode se autorregular porque o conceito de liberdade habermasiano se funda na definição de liberdade apresentada por Kant, isto é, para sermos livres, nós não podemos ser condicionados à contingência. Isso implica na regulamentação a priori das atividades em torno da manipulação genética e da reprodução assistida. Heck esclarece que a posição de Habermas é um tanto problemática, pois engessa o desenvolvimento científico em algumas áreas, especialmente a reprodução humana.

Mas, a preocupação de Habermas com a natureza humana não deve ser considerada como ingênua, porque ela contém em si a posição kantiana acerca da estrutura que constitui a essência do homem, ou seja, o homem é sempre um fim em si mesmo, e nunca um meio. “O filósofo alemão passa ao largo das diferentes acepções de natureza humana, privilegia uma concepção ética de natureza e reduz o domínio fenótipo à carga genética do ser humano.” (HECK, 2006, p. 45).

Heck recorre a Kersting para discutir com Habermas a definição de natureza humana. Kersting entende que “um direito ao crescimento natural, a inviolabilidade, as características naturais, à identidade não planejada, à imperfeição” (HABERMAS, 2004, p. 87) é fundamental, pois o homem não é igual a Deus. Ele é imperfeito e

⁶⁴ Heck contrapõe as posições de Habermas, Kersting e Dworkin, e apresenta distinção entre a eugenia negativa que é uma intervenção para tratamento e a eugenia positiva que é a manipulação de genes para reconstruir seres e recolocar órgãos. (HECK, 2006).

⁶⁵ Habermas stellt dann die Frage, wie sich die transzendente Grundeinsicht in die normative Verfassung und den gesetzgebenden Charakter des menschlichen Geistes gegen die empirischen Evidenzen der geschichtlichen Vielfalt soziokultureller Lebensformen verteidigen lässt (ALBERT, 2009).

constituído de natureza material falha. Intervir nesta natureza humana, segundo Habermas, apoiado em Kersting, seria uma *peccata contra natura*. Deste modo, a dialética habermasiana apresenta uma visão diferente da natureza, daquela apresentada por Dworkin, pois o primeiro entende a natureza humana como substância inviolável, e, portanto, indisponível para manipulação de estruturas genéticas. Já o segundo afirma que o homem se constrói como humano e sua natureza sempre foi moldada de acordo com as características culturais nas diferentes épocas.

Heck tece críticas a Habermas porque este impõe um peso moral à conduta científica, sendo que esta, em si mesmo não possui tal atributo. Habermas⁶⁶ supera as dificuldades iniciais da ética do discurso e sobrepõe aqueles que, como Dworkin, entendem que o embrião é um amontoado de células, mas não resolve completamente a contestação de Dworkin quando este afirma que,

[...] brincar de Deus é de fato brincar com fogo. Mas é isso que nós mortais temos feito desde Prometeu. Nós brincamos com fogo e assumimos as consequências porque a alternativa é covardia perante o desconhecido (HECK, 2006, p.53).

Isto significa que o diagnóstico genético pré-reprodutivo e a seleção dos indivíduos alargam a definição de natureza humana forçosamente, proporcionando a diminuição da liberdade dos indivíduos e aumentando a liberdade dos que produzem novos seres, aumentando o controle das gerações futuras. Habermas usa o argumento do agir comunicativo para tentar lidar com a contingência da moral⁶⁷ em jogo, a frente aos avanços tecnológicos e genéticos, mas como outrora dissera Kant, toda vez que a moral estiver sujeita à contingência, ela está também correndo sério risco, e é por isso que a posição de Dworkin possui uma envergadura prática utilitarista⁶⁸ que lhe garante subsistência.

⁶⁶ Es liegt nahe, die bioethische Debatte über mögliche Folgen des technischen Eingriffs in das menschliche Genom im Licht der Dialektik der Aufklärung zu betrachten; denn darin geht es auch um Grenzen einer praktischen Verfügbarmachung der subjektiven Natur (HABERMAS, 2005, p. 207).

⁶⁷ A contingência da moral, segundo Kant, retira toda possibilidade de uma moralidade e impede uma ação moral justa e livre. Logo, o que sustenta a moral é a possibilidade de escolha racional ou, como dissera Platão, a capacidade de autocontrole racional. Porém, a contenda entre determinismo moral e liberdade moral está posta a séculos e não há uma solução à vista. (SKORUPSKI apud BUNNIN/Tsui-JAMES, 2002, p. 219-220).

⁶⁸ Entendemos como uma aproximação do utilitarismo quando este autor tentar contrariar Kant ao defender a pesquisa desvinculada de controle externo. (N. A.).

2.8.3. O conflito entre Habermas e Sloterdijk. Discussão sobre as regras em torno do Parque Humano.

As polêmicas a cerca do projeto eugênico da contemporaneidade, especialmente no final do século XX e início do século XXI, assumiram um caráter iminente ofensivo a partir de 1999 quando Peter Sloterdijk fez uma conferência no mosteiro de Elmau, questionando a domesticação do ser humano e desvelando as práticas dos cientistas sobre o aprimoramento genético do ser humano. Sloterdijk⁶⁹ levanta algumas questões que podem ser resumidas em três fundamentais: 1. O que domesticará o ser humano, se o humanismo fracassou? 2. O que tornará o homem menos cruel, uma vez que seus esforços para auto-domesticar-se o levaram ao controle de tudo o que existe? 3. O que domesticará o homem depois de tantos esforços para educar o gênero humano ser incerto o que ele aprende e para que ele aprende?⁷⁰ Ao levantar estas questões, Sloterdijk procura fazer uma crítica aos meios tradicionais de domesticação do homem, e apresentar os caminhos pelos quais os indivíduos selecionados pela eugenia, seriam capazes de trilhar através da antropotécnica. Esta progressiva tecnização da vida, da sexualidade, do desejo, da sociabilidade, nos levaria a uma nova sociedade? E para completar, esta vida mais longa valerá a pena ser vivida?

Ao levantar a questão acerca da viabilidade de uma vida antropotécnica, e, sobretudo, a qualidade desta, Sloterdijk acredita que o projeto eugênico da ciência contemporânea produz indivíduos infinitamente mais capazes e dotados de qualidades melhores do que os humanos atuais, porém, não deixa de ser a mesma proposta do platonismo quando coloca a necessidade de escolher indivíduos para determinadas funções. Para Sloterdijk, o projeto eugênico procura superar o fracasso do humanismo clássico, escolhendo e selecionando os genes dos indivíduos mais aptos.

Deste modo, o que Platão outrora fizera através de suas palavras, colocadas na boca de Sócrates, para levar ao homem uma sociedade humanista, agora, a eugenia pretende fazer com a manipulação da matéria, elaborando indivíduos que

⁶⁹ Ver texto do autor sob o título Regras para o parque humano, especialmente a última parte na qual discute a eugenia.

⁷⁰ Sloterdijk entende que perdemos a razão para um conhecimento que nos leve a domesticação. Logo, não sabemos mais como devemos conhecer a realidade, visto que somos frutos de um humanismo fracassado.

não necessitem da domesticação. Isto levaria o homem a superar o humanismo, porém, este projeto nada mais é do que produzir uma elite dominante que controle a vontade dos seus escravos⁷¹.

Uma sociedade eugênica pode produzir resultados infinitamente melhores do que a nossa, em vários âmbitos, contudo, conforme aponta Habermas, uma vida sem consciência, predeterminada, não é uma autêntica vida humana. Portanto, a eugenia coloca em cheque a própria definição de ser humano que temos hoje, visto que, o homem eugênico nem sequer poderia ser chamado de homem, pois os seus atributos são melhores e suas habilidades são maiores, a ponto de destruir toda e qualquer noção de humano que nós conhecemos. Viver, segundo Habermas, uma vida sem uma autocompreensão de si, sem saber quem somos e porque agimos nos tornaria iguais a máquinas e retiraria dos indivíduos tudo aquilo que lhes sustenta, em uma palavra, a consciência⁷².

O debate suscitado entre os defensores da eugenia, os que querem esclarecer a posição eugênica, e os críticos, assumiu tamanha magnitude nos últimos quinze anos que deixou de ser um problema iminentemente científico para se tornar uma questão filosófica, não só da filosofia da ciência, mas também da ética, da antropologia e da ontologia, porque estamos diante de um projeto que quer melhorar o homem inicialmente e depois superá-lo, produzindo indivíduos bem escolhidos, ou os melhores. No cenário filosófico alemão, Sloterdijk e Habermas polarizam a discussão com duas posições completamente diversas. O primeiro apontando o que a ciência está fazendo, e dando detalhe do projeto eugênico, no qual o homem é construtor do próprio homem, e mostrando como o argumento utilitarista tem força e que a discussão ética está posta de lado⁷³.

Já o segundo, entende que o homem será violado em sua condição primordial, caso esse projeto venha se efetivar, a saber, a natureza humana (HABERMAS, 2004). Segundo ele, o homem está perdendo a capacidade de autocompreender-se, à medida que se coloca como um ser previamente

⁷¹ Este tipo de eugenia produz uma supressão da volição e, por conseguinte, não há liberdade no sentido aqui utilizado do conceito que depende da autocompreensão do ser humano.

⁷² Consciência é entendida como resultado da reflexão que se impõe responsabilidades e limites (JONAS, 2006).

⁷³ O debate ético, conforme aponta Habermas em consciência moral e agir comunicativo cedeu espaço para a discussão utilitarista que é muito mais direta ao homem do nosso tempo.

manipulado. Neste sentido, deixamos o ser de lado e nos tornamos coisas, e, por conseguinte, coisas não têm natureza consciente e muito menos liberdade.

2.9. Eugenia e religião

2.9.1. Aspecto soterológico da eugenia liberal.

Desde que a humanidade existe sobre a terra, um dos anseios mais presentes é a salvação. Para explicar como nós chegar à salvação, as religiões propõem variados caminhos e ritos. Isto significa que o anseio do homem pela salvação pode receber o auxílio de determinada doutrina religiosa. É comum, entre os adeptos de religiões, a ocorrência do fenômeno chamado de certeza da salvação, ou seja, as pessoas que escolhem determinada denominação religiosa para orientar sua vida acreditam piamente que serão salvas no final dos tempos.

Este anseio humano pela salvação não se remete somente a questões religiosas, mas também a questão da sobrevivência, prolongamento da vida, problemas cotidianos, e avanços no âmbito do conhecimento. Ao admitirmos isso, podemos entender melhor como o argumento eugênico – escolhas dos melhores – pode se tornar uma tentativa de salvação. Se admitirmos também que o homem em todos os períodos da história quis melhorar sua condição de vida e se salvar das intempéries do clima e dos outros humanos, poderemos chegar a seguinte hipótese: a eugenia proposta pela ciência é um tipo de religião? Ou ainda: Podemos ser infinitamente melhores através da técnica genética e nos tornarmos super-humanos?

Ora, essa hipótese está embasada em duas ideias fundamentais. Primeiro o homem busca a eternidade constantemente e não aceita a morte como finitude, por isso, procura superá-la e se tornar Deus. Segundo, do mesmo modo que o homem no mito do paraíso desobedece à vontade de Deus, em nosso tempo, os humanos querem construir seres perfeitos, utilizando a liberdade que outrora lhes fora concedida por causa da desobediência.

Embora esse dois pontos sejam fortes e sustentam a crença da ciência na libertação do homem da prisão da contingência, eles enfrentam severas dificuldades

porque se propõem a substituir a religião criando uma série de novas formas de crenças fundadas no conhecimento científico atual. Mesmo que a eugenia assuma que Deus não existe, ela continua presa à contingência, a qual impede que sua proposta salvífica chegue à perfeição, pois no reino da matéria, como dizia Heráclito⁷⁴: “tudo está em constante movimento”, o devir da matéria impede que postulemos uma salvação através da matéria, pois nem sabemos ao certo o que ela é, apenas o modo de seu funcionamento. Por isso, a Soteriologia proposta pela eugenia ignora a história do conhecimento da humanidade e crer na acumulação do conhecimento para propor o mito positivo de um homem perfeito, sem dor e sofrimento.

A proposta salvífica da eugenia liberal encontra uma dificuldade substancial, a saber: a estrutura biológica do ser humano como nós conhecemos hoje, limita as suas potencialidades, pois há uma imperfeição inerente à própria natureza deste. O homem que não possui imperfeições, não necessita de nada além dele, contudo, crer na autossuficiência que humana leva à loucura da razão, conforme apontou Erasmo de Rotterdam⁷⁵.

Precisamos lembrar aqui o ensinamento do filósofo grego Aristóteles, pois uma sociedade humana melhor não se fará com o excesso da razão e nem com a sua falta, mas sim com o equilíbrio⁷⁶, à medida certa entre razão e emoção. Ora, se o projeto da eugenia é fazer um homem completamente perfeito, estaríamos incorrendo na falácia de que a razão resolve todos os problemas, e se optarmos por seguir os caminhos das emoções rejeitando todo e qualquer avanço científico, neste caso estaríamos incorrendo em outra dificuldade ou engano: pensar que a razão não serve para nada.

Para Habermas, o homem deve primeiro se dar conta da vulnerabilidade da sua vida para depois entender que a razão e os sentimentos formam uma teia completa de relações para que nós nos consideremos humanos. “A intervenção

⁷⁴ O conceito de devir deve ser mencionado porque ele explica bem o movimento da matéria e remonta a um problema antigo na filosofia que permanece aberto: como conhecer se tudo esta em constante *devir* *δεσμι*? (Heráclito, Fragmentos)

⁷⁵ Ver texto de Erasmo de Rotterdam, O Elogio da Loucura.

⁷⁶ A justa medida para Aristóteles é dominar o excesso *hybris* e evitar a falta. A justa medida não é um ponto matemático entre duas retas, mas é uma virtude moral que pressupõe o esforço do intelecto humano para chegarmos a uma virtude prática. Na *ética Nicômaco* de Aristóteles, podemos perceber esta definição claramente.

biotécnica substitui o tratamento clínico, interrompe essa correspondência com outros seres vivos”⁷⁷ (HABERMAS, 2004, p. 65). Isso implica na violação do princípio biológico natural, pois manipula seres vivos, ou seja, a questão da salvação do homem pela eugenia nos parece, conforme Habermas, uma crença na factibilidade de um mundo perfeito e sem dor.

A proposta da eugenia de criar um mundo perfeito ignora a nossa imperfeição e a possibilidade de aceitá-la. Quando nós acreditamos na possibilidade de enfrentar o mundo em que vivemos e aceitamos o sofrimento e a limitação que ele nos impõe, estamos assumindo nossa posição na natureza, conforme entendiam os estoicos⁷⁸, mas quando queremos mudar a nossa caracterização de espécie estamos entendendo que somos capazes de fabricar novos humanos ou pós-humanos⁷⁹. Os seres eugênicos não são ficção científica no mundo atual porque nos temos conhecimento e recursos para transformar a espécie e fabricar novos seres. A capacidade de fabricação de seres melhores do que nos implica na superação da barreira da natureza porque manipula a estrutura genética e retira o determinismo implícito e a avaliação aleatória contida na natureza para colocar no seu lugar a

⁷⁷ “No caso da matéria morta, o produtor é o único a agir na relação com o material passivo. No caso de organismos, a atividade deparada com a atividade: a técnica biológica colabora com a automaticidade de um material ativo, com um sistema biológico que funciona naturalmente, ao qual deve-se incorporar o novo elemento determinante. O ato técnico tem a forma de intervenção, não de construção” (HABERMAS, 2004, p. 66). Ver Jonas, H. no seu texto “Last und einer Menschenclonieren” que está no livro sob o título “Technik, Medizin und Eugenik, Frankfurt am Main, 1985. p. 165.

⁷⁸ Segundo Zenão de Citio (333 a. C.), fundador da escola estoica, na qual o homem deve adequar-se à natureza pois, desta forma ele estará mais próximo da felicidade. A escola estoica não prega a resignação, mas a adequação da razão ou logos ao cosmo.

⁷⁹ **Em seu novo livro, Nosso Futuro Pós-humano, o filósofo social Francis Fukuyama faz uma advertência ao mundo: o avanço da tecnologia tem sido mais rápido que nossa capacidade de discutir a criação de instituições nacionais e internacionais que lidem com os frutos desse progresso.** O desenvolvimento da biotecnologia deve fazer maravilhas pela humanidade no futuro, mas também pode provocar problemas políticos sem precedentes se não houver controle. É claro que sempre haverá indivíduos, organizações e governos dispostos a ignorar quaisquer leis que venham a ser criadas. Mas isso não deve servir como desculpa para deixar a discussão de lado. Sempre se falou muito no problema social que haveria se, no futuro, os pais pudessem escolher as características físicas de seus filhos, como cor dos olhos, tipo de cabelo, cor da pele etc. Agora imagine o que aconteceria se descobrirmos genes que determinem também a inteligência, a capacidade de liderança, o comportamento sexual, o talento para isso ou aquilo, a propensão ao crime e aos vícios. Não há problema em descobrir tais coisas. O perigo é possibilitar que tais genes sejam manipulados conforme o interesse das pessoas, empresas e nações. Em alguns países, a simples combinação de ultrassonografias baratas e fácil acesso ao aborto fez com que a população masculina se tornasse muito maior que a feminina, devido à vontade dos pais de ter filhos homens. As consequências da manipulação genética seriam muito mais profundas, além de imprevisíveis. Ninguém sabe se algum dia a engenharia genética estará ao alcance de todos. Mas isso é, definitivamente, algo a se pensar. Nos anos 30 do século passado, quando todas essas questões não passavam de ficção científica, o nazismo ascendeu e ameaçou exterminar categorias inteiras de pessoas” (FUKUYAMA, 2003).

noção de previsibilidade. Isso, segundo Hans Jonas, retoma um velho problema que pode ser colocado nos seguintes termos: a técnica passa a dominar o homem quando o natural seria o inverso.

No entender de Habermas, recorrendo a Jonas,

[...] com as intervenções da genética humana, a dominação da natureza transforma-se num ato de auto dominação, que altera nossa autocompreensão ética da espécie - e que poderia afetar condições necessárias para uma conduta de vida autônoma e uma compreensão universalista da moral (HABERMAS, 2004, p. 66-67).

Essa percepção é uma das inquietações de Habermas e também de Jonas quando este questiona “mas, de quem é esse poder – e sobre quem ou o quê?”. Ora, Para Jonas, o contrafluxo do poder atual seria a servidão dos vivos aos mortos que os projetaram. Em outras palavras, é uma dialética autodestrutiva, pois conforme apontara Horkheimer e Adorno,

[...] uma dialética autodestrutiva do esclarecimento, é fruto do deslocamento da genética para manipulação segundo a qual a dominação da natureza faz com que a espécie volte a ficar à mercê da natureza. (ADORNO; HORKHEIMER, 1947: p. 54).

A diferença é que agora os seres eugênicos produzidos são um novo tipo de natureza que possui um novo tipo de variável, a previsibilidade que tolhe a liberdade.

2.10. O debate entre Habermas e Ratzinger sobre fé e razão.

O debate entre Habermas e Ratzinger remete as disputas medievais acerca da religião e do papel desta no mundo contemporâneo. Embora o debate se refira a religião a questão da moral encontra-se no fundamento do problema da regulação das ações.

Se Habermas entende que existe uma determinada capacidade da modernidade de se desdobrar em acontecimentos que nem sempre a razão entende, e que somente a dialógica⁸⁰ pode responder de maneira adequada à diversidade moral existente na contemporaneidade, o papa Bento XVI entende que existe uma dualidade:

⁸⁰ Dialógica significa o processo no qual a razão comunicativa opera e permite uma relação com os demais interlocutores. (HABERMAS, 2003).

Por um lado, temos a formação de uma sociedade mundial em que as diversas potências políticas, econômicas e culturais passam a depender cada vez mais uma da outra, tendo contato mútuo e permeando-se cada vez mais nos diversos âmbitos. Por outro lado, temos o desenvolvimento das possibilidades do ser humano, do poder de criar e destruir que, superando tudo o que até hoje era habitual, levanta a questão do controle jurídico e moral do poder. Impõe-se, por isso, com urgência a pergunta como as culturas em contato entre si podem encontrar bases éticas que levem sua convivência ao caminho correto, de modo que seja possível construir uma forma comum de responsabilidade jurídica para submeter o poder ao controle e à ordem. (RATZINGER, 2007, p. 61-62).

Na dialógica, entendida como capacidade de entendimento pela linguagem de noções diferentes de moral e de religião, é que é possível se superar um outro problema substancial da contemporaneidade, ou seja, saber em que medida o bem é resultante do avanço da ciência moderna. Segundo Ratzinger

Na verdade, deve acrescentar-se aos dois fatores citados um terceiro: no processo de um encontro e permeação das culturas, desfizeram-se em grande parte as certezas éticas que antes serviram de suporte; continua sem resposta a questão fundamental: o que é o bem propriamente dito, sobretudo no contexto dado atualmente? E por que esse bem deve ser praticado, mesmo que seja em prejuízo próprio? A mim me parece óbvio que a ciência como tal não é capaz de produzir um etos, ou seja, uma consciência ética renovada não surgirá como fruto de debates científicos. (RATZINGER, 2007, p. 63).

Se o atual Papa Emérito Bento XVI estiver correto no que tange à insuficiência de resultados no debate dos cientistas na busca de uma ética, não estaria novamente à noção ocidental de razão correndo perigo? No entender do Papa restou apenas a responsabilidade de se fazer uma crítica consistente aos avanços da técnica. Para tanto a Dialógica é um instrumento importante porque iguala os diferentes participantes do debate na mediação da linguagem, produzindo um símbolo que serve de canal de comunicação conforme entende Paul Ricoeur em sua obra principal chamada “A metáfora viva”. O que restou à Filosofia no entender de Bento XVI é a responsabilidade pelo ser humano.

Assim, sobrou apenas a responsabilidade da ciência pelo ser humano enquanto ser humano e, sobretudo, a responsabilidade da filosofia de acompanhar de forma crítica as ciências singulares, denunciando conclusões precipitadas e certezas aparentes sobre o que é o ser humano, de onde vem e para que existe, ou, em outras palavras, eliminando o elemento não-científico dos resultados científicos com os quais não raramente se confunde, para manter aberto o olhar sobre o todo, sobre as demais dimensões da realidade humana, da qual as ciências só podem mostrar aspectos parciais. (RATZINGER, 2007, p. 63).

Neste sentido é que a crença é importante, porque por intermédio dela é que se pode ter uma visão da totalidade do homem; por isso, por caminhos diferentes Habermas e Ratzinger acabam convergindo no final, pois ambos entendem que é necessário que haja uma reserva mínima de valor moral que garanta e leve em conta a existência de um transcendente. Nesta perspectiva o Direito e o Estado moderno assumem características extremamente importantes porque “a liberdade sem direito é anarquia que destrói a liberdade.” (RATZINGER, 2007, p. 65).

Quando Habermas propõe o uso adequado da dialógica para tentar mediar os debates entre fé e saber e evitar excessos, Ratzinger fala de um exagero que deve ser contido em ambas as partes, ou seja, na Fé e na Razão.

Tínhamos visto que existem patologias na religião que são extremamente perigosas e que exigem que se use a luz divina da razão como uma espécie de órgão de controle que a religião deve usar constantemente para sua purificação e reordenação, ideia que, aliás, já era defendida pelos padres da igreja. Mas, nossas reflexões mostraram que existem também patologias da razão (fato do qual a humanidade em geral não tem a mesma consciência). Existe a *hybris* da razão, que não é menos perigosa; por causa de sua eficiência potencial, é até mais ameaçadora, pois produz a bomba atômica e enxerga o ser humano como um mero produto. Por isso se faz necessário que a razão também seja levada a reconhecer seus limites e a aprender com as grandes tradições religiosas da humanidade. Quando ela passa a se emancipar completamente, deixando de lado a disposição de aprender e de se correlacionar, ela se torna destruidora (RATZINGER, 2007, p. 88).

Por outro lado, o texto de Habermas sobre *Glauben und Wissen* mostra também que a religião que outrora foi definida como superada reaparece com força esmagadora devido à comoção gerada pelos ataques de 11 de setembro de 2001 às torres gêmeas em Nova York. Por isso a fé tem algo a dizer dentro deste cenário moderno e existiria uma correlação entre fé e saber.

O que importa é uma “libertação da obcecação histórica de que a fé já não teria nada a dizer ao ser humano atual pelo simples fato de ela contradizer a ideia humanista da razão, do iluminismo e da liberdade”. Nesse sentido, eu falaria da necessidade de uma correlacionalidade entre razão e fé, entre razão e religião. Ambas são chamadas a se purificarem e curarem mutuamente, e é necessário que reconheçam o fato de que uma precisa da outra. (RATZINGER, 2007, p.89).

Esta co-relacionalidade impediria a *hybris*⁸¹ tanto da fé quanto da razão, permitindo assim não repetir os erros que geraram a revolta dos muçulmanos que atacaram as torres gêmeas em 2001.

⁸¹ Hybris (...) Entendida no sentido grego de excesso, passar da medida. (ver Aristóteles, *Ética a Nicômaco*)

Essa regra fundamental deve ser concretizada na prática do contexto cultural do presente. Não há dúvida de que a fé cristã e a racionalidade secular do ocidente são os parceiros principais dessa correlacionalidade. Isso pode e deve ser dito sem falso eurocentrismo. Ambas determinam a situação do mundo como nenhuma outra das forças culturais. Mas isso não significa que as outras culturas possam ser deixadas de lado como se fossem uma “quantité négligeable”. Essa atitude revelaria uma hybris ocidental que nos custaria caro e pela qual, em parte, já estamos pagando (RATZINGER, 2007, p. 90).

Evitar os excessos pode garantir que as diferentes matrizes religiosas de origem monoteísta possam coabitar pacificamente, ou seja, evitar um dogmatismo universal e impróprio para a diversidade cultural e religiosa de nosso tempo.

É importante incluí-las na tentativa de uma correlação polifônica, na qual elas próprias possam abrir-se à complementaridade essencial de razão e fé, de modo que possa ter início um processo universal de purificação no qual possam ganhar, por fim, um novo brilho aqueles valores e normas que, de alguma forma, são conhecidos ou vislumbrados por todos os homens, para que possa ganhar nova força e eficácia na humanidade aquilo que mantém o mundo unido. (RATZINGER, 2007, p. 90).

É neste ponto que emerge novamente uma tensão entre Habermas e Bento XVI, porque o cristianismo pretende ser justamente uma religião única e universal, enquanto que Habermas, como dissemos anteriormente, entende a sociedade pós metafísica como plural inclusive no âmbito religioso. Por isso, uma eugenia liberal não se sustenta com Habermas e muito menos com Ratzinger⁸².

⁸² Habermas e Ratzinger entendem que a eugenia liberal não se sustenta porque é uma afronta à natureza humana e porque para Habermas o que é violado é a autocompreensão da natureza humana, enquanto que para Ratzinger, o homem procura a sua destruição quando quer refazer a si mesmo.

Capítulo III

3. CONTRADIÇÕES DA EUGENIA LIBERAL

As principais contradições da eugenia liberal podem ser sintetizadas em três. A contradição filosófica do termo liberdade humana que esta ligada a ideia de liberdade da vontade⁸³. Ora se somos seres manipulados em laboratório como podemos ser livres? A liberdade da vontade humana depende da autodeterminação de nossas ações, se esta não é uma possibilidade, se não há opções, como podemos falar de liberdade da eugenia?

A segunda contradição fundamental que aparece é a antropológica⁸⁴. Nela o homem que por natureza pode fazer o que lhe convier em um estado natural de animal. Antes da reflexão filosófica a espécie humana é livre para poder realizar suas capacidades. Ora, o projeto eugênico quer criar uma nova espécie que por natureza já é determinada à priori. Logo, a liberdade antropológica do homem também é eliminada por causa do determinismo⁸⁵ da escolha prévia.

A terceira contradição é a científica que coloca em cheque a legitimidade da própria pesquisa científica. Como podemos prosseguir uma pesquisa que coloca em risco a própria espécie humana? A ciência serve para tentar curar o homem ou para descartá-lo e criar um novo ser? O conhecimento da ciência é de todos ou daqueles que podem pagar?

⁸³ Segundo Agostinho em *o livre arbítrio* a liberdade da vontade significa a decisão ou a escolha do indivíduo sobre sua vontade. Logo, o desejo não pode superar a razão humana. Kant defende a ideia de que somente somos livres da vontade se conseguirmos superar a contingência.

⁸⁴ In der geschichte der phisophie lässt sich durch die unterschiedlichen Positionen hindurch, denen es um die Klärung der Seinsstruktur der Welt, der bestimmung von Erkenntnis, der Begründung von Ethik, den Grundlangen der Sozietät geht, immer auch ein Kern antropologischen Annahmen ausmachen, deshalb entföhrt sich die Differenzierung im implizite und explizite A. Die expliziete A. zeichnet sich dadurch aus, dass die selbstthematisierung auf methodische Weise vollzogen wird (PRECHTL; BURKARD, 1996, p. 28).

⁸⁵ O determinismo filosófico entende que o destino do homem já está traçado previamente, e não há como fugirmos das consequências do destino. Na filosofia da ciência, vários autores recuperaram a ideia de que a ciência pode pela experiência nos levar ao determinismo científico de uma sociedade melhor e saudável. "Os seres humanos em sociedade, não possuem outras leis ou propriedades senão aquelas da natureza do homem individual". (HOLLIS apud BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p.406-407).

Il paradigma che ha reso possibile questa frattura fra tutto ciò che chiamiamo «natura» e tutto ciò a cui tributiamo il titolo di «cultura» si basa su un assunto semplice e diretto, ovvero che l'uomo, come specie, sia da un punto di vista biologico un essere incompleto (op. cit. p. 9)⁸⁶

Esta percepção coloca o ser humano como espécie em risco. Podemos ter um futuro totalmente dependente das escolhas que estamos fazendo em nossa época. Ora a diferença entre natureza e cultura quase desapareceu e tornou possível desconstruir a definição de natureza humana.

Aqueles que se opõem à clonagem humana fazem-no por julgarem que a espécie humana está tomando um caminho bastante perigoso e possivelmente irreversível que pode gerar graves consequências, nem todas previsíveis. Eles advertem que a tecnologia da clonagem é ainda muito incipiente.

A média de sucesso em tais experiências é de apenas 3%⁸⁷. Muitos clones nascem defeituosos e morrem pouco após seu nascimento. Ademais, a duplicação de seres humanos, mesmo que superasse as atuais limitações técnicas, não poderia transpor as questões éticas e morais; e ainda teria que se defrontar com a inevitável questão religiosa: se o homem tem o direito de ser ou brincar de Deus.

Habermas reconhece as dificuldades de se posicionar acerca do avanço da ciência, mas o indivíduo é responsável pelas escolhas.

[...] kann nur eine aktuelle Teilnahme eines jeden Betroffenen der perspektivisch verzerrten Deutung der jeweils eigenen Interessen durch andere vorbeugen [...] ist jeder selbst die letzte Instanz für Beurteilung dessen, was wirklich im eigenen Interesse liegt. [...] muss aber die Beschreibung, unter der jeder seine Interessen wahrnimmt, auch der Kritik durch andere zugänglich bleiben. (HABERMAS, 1983, p. 77).⁸⁸

Contudo, o procedimento de decisão sustentado pela ética do discurso parece esbarrar em seus limites quando o aplicamos à biotécnica, até mesmo em alguns casos da bioética, pois o embrião, o feto e a pessoa em estágio terminal de uma

⁸⁶ “o paradigma que tornou possível esta fratura entre tudo aquilo que chamamos «natureza» e tudo aquilo a que atribuímos o título de «cultura» se baseia num tema simples e direto, vem a ser que o homem, como espécie é, do ponto de vista biológico, um ser incompleto”. (T.A.)

⁸⁷ Ver pesquisas da Universidade de Califórnia, 2010, sobre reprodução assistida ou clonagem.

⁸⁸ Só uma efetiva participação de cada pessoa concernida pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais [...] cada qual é ele próprio a instância última para a avaliação daquilo que é realmente de seu próprio interesse. [...] porém, a descrição segundo a qual cada um percebe seus interesses deve também permanecer acessível à crítica pelos demais(T.A.).

doença degenerativa do cérebro, por exemplo, são incapazes de participar de modo dialógico do discurso prático (HABERMAS, 1983).

Ao tratar da eugenia liberal Habermas critica a monopolização do debate bioético atual a respeito da eugenia liberal no direito à liberdade reprodutiva e na discussão acerca do estatuto do embrião. Centrar o debate nesses dois tópicos não dá lugar, nem mesmo virtualmente, ao principal concernido, a saber, o indivíduo em que o embrião se tornará. Dworkin foca na liberdade reprodutiva e Rawls nos menos favorecidos ao avaliar a eugenia. Com isso não se pretende dizer que Habermas não esteja preocupado com o direito à liberdade reprodutiva e com os menos favorecidos da sociedade, mas para ele, é evidente que a liberdade ética da pessoa geneticamente manipulada pode ser afetada.

A divergência entre Habermas e Dworkin, em parte, é resultado de uma discordância acerca de como melhor proteger as liberdades individuais e sobre as implicações normativas da técnica. Dworkin considera a nova tecnologia como ampliando a liberdade dos indivíduos geneticamente manipulados e, ao mesmo tempo, uma violação dos direitos de reprodução dos pais tentarem limitar a intervenção genética àquela com finalidade corretiva. Para Habermas, é possível presumir o que é o interesse da pessoa geneticamente manipulada, exceto no caso da terapia corretiva ou com finalidade terapêutica, uma vez que nesse caso é plausível supor que ninguém desejaria viver uma vida afetada por uma doença que limitasse significativamente a possibilidade dessa vida ser considerada normal e feliz.

Habermas apela às noções de instrumentalização, otimização, “a decisão de gerar sobre certas condições”, a distinção entre atitude clínica e a atitude do artesão, a decisão “[...] no interesse da criança ainda não nascida, para poupá-la de uma existência sobrecarregada por uma deficiência insuportável e até torturante” (HABERMAS, 2002, p. 297).

Para Habermas, somente a eugenia negativa que ele chama de eugenia “sem objeções” torna possível presumir o ‘consentimento’, uma vez que é a única que adota uma atitude performativa para com a pré-pessoa do embrião a ser manipulado. Uma atitude que considera a (ou pré-) pessoa do embrião como capaz de dizer ‘sim’ ou ‘não’.

Porém, que considerações de justiça⁸⁹ podem ser utilizadas para limitar e impedir que a ladeira escorregadia que vai da eugenia negativa alcance a eugenia positiva? Habermas sustenta que a nova técnica afeta a 'reciprocidade' e a 'simetria' entre as partes sendo, por isso, injusta.

Dworkin, por sua vez, tece algumas considerações sobre a justiça sobre o tipo de política que o Estado deve adotar diante da distribuição dos encargos da previdência social, diante do conflito existente entre o direito à privacidade da informação genética versus interesses de companhias e interesse público. Porém, Dworkin não admite que existam considerações de justiça distributiva quanto a um aumento da margem competitiva dos já privilegiados, por exemplo. A controvérsia da ciência e da sociedade caminha a passos largos. Conseguiremos acompanhar?

A transformação da sociedade ocidental em sociedade secular teve seu ponto culminante na formulação da filosofia iluminista que exaltou a razão⁹⁰ de maneira exagerada.

Os desdobramentos da moderna forma de ver o mundo causaram a retirada da religião do âmbito público relegando-a ao privado. Por isso a salvação se

⁸⁹ Entendemos por justiça a ideia equilíbrio entre a verdade dos fatos e o ideal de uma verdade. A justiça ou a ação justa está sempre em consonância com a lei moral, segundo Kant. Uma boa ação só pode ser verdadeiramente boa se ela for incondicionada ao meio, portanto, não pode haver nenhum conhecimento amplo da realidade suprassensível e devemos agir como se o nosso caso fosse universalizado. Precisamos de um imperativo moral, um motivo para a ação (BELL apud BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 783-798).

⁹⁰ O mundo moderno creu no ideal do esclarecimento. Segundo Kant, *Esclarecimento* (Aufklärung) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro. *Sapere aude!* Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é portanto a divisa do Esclarecimento. A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma parte tão grande dos homens, libertos há muito pela natureza de toda tutela alheia (*naturaliter majorennnes*), comprazem-se em permanecer por toda sua vida menores; e é por isso que é tão fácil a outros instituírem-se seus tutores. É tão cômodo ser menor. Se possuo um livro que possui entendimento por mim, um diretor espiritual que possui consciência em meu lugar, um médico que decida acerca de meu regime, etc., não preciso eu mesmo esforçar-me. Não sou*. O crítico da "Berliner Monatschrift" coloca de início a seguinte observação: "É conveniente que a união conjugal fique sob a sanção da religião?" E o reverendo Sr. Zöllner: "O que é o Esclarecimento? Essa questão é aproximadamente a seguinte: o que é a verdade, é preciso responder a essa questão para que o homem se julgue esclarecido! E ainda não vi ninguém que tenha respondido a isso! "Ousa saber!" Horácio, *Epistulae*, livro 1, carta 2, verso 40.

transferiu do nível público para o particular enfatizando o subjetivismo e o relativismo moral⁹¹.

A salvação no mundo moderno mudou de foco, saiu da esfera religiosa e se inclinou para o lugar secular. É no meio secular que o homem procura a salvação porque o âmbito religioso é restrito a alguns, enquanto que o meio secular é universalmente acessível. É na política que o homem pode resolver seus problemas particulares e existenciais porque Deus está muito longe de suas possibilidades. Este fenômeno é uma das consequências do esclarecimento moderno.

Segundo Leis

Maquiavel estabeleceu uma clara distinção entre a ética e a política, a qual foi progressivamente aceita pela modernidade. Do mesmo modo, John Locke estabeleceu uma distinção entre as coisas do governo e da religião. Dar mais autonomia à esfera política, frente aos assuntos de ética e da religião passaram a ser sólidos princípios dos pensadores que iriam fundar a modernidade. Assim sendo, eles acreditaram ter aberto o caminho para o progresso social e moral da humanidade (LEIS, 2005, p. 4).

Contudo, o desenvolvimento moral não esteve em sincronia com o avanço científico. Portanto, o conhecimento do bem e do mal⁹² não significa necessariamente uma atitude ética equilibrada e coerente.

No entender de Leis

[...] a sociologia adotou uma palavra de conotações mágicas para simbolizar o afastamento da política com relação à religião e à ética: secularização. Mas a própria história deste conceito coloca em evidencia as dificuldades da modernidade para ser realmente criativa. Na sua origem, a secularização era um termo técnico do direito canônico que se referia à passagem de um religioso do estado regular para o estado secular (ou externo à instituição eclesiástica). Desde seus primórdios, portanto, o termo secularização aparece marcado pelo dualismo entre regular e secular e todos seus

⁹¹ O relativismo moral surge na Grécia com Protágoras que com sua máxima “o homem é a medida de todas as coisas” defendeu a ideia de que somos régua para medir nossas ações morais e que elas dependem somente de nós. A linguagem não exprime nem o pensamento e nem o ser, ela só pode dizer a si mesma (Protágoras, 492-422 a.C.) expressa uma recusa à ontologia. A realidade é um devir contraditório e instável. Não existem seres idênticos a si mesmos e substanciais, mas arranjos provisórios e disposições passageiras. Os homens vivem num mundo em que as coisas lhes aparecem em função das suas disposições, sem que se deva supor um critério que permita distinguir as representações falsas das verdadeiras. “De todas as coisas que são úteis (*Chrêmata*) o homem é a medida *metron*”. O *metron* não é um critério divino de conhecimento, é uma avaliação humana. (VERGNIERES apud CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 79).

⁹² No mito da queda do paraíso o homem desobedece a Deus e come da árvore do conhecimento do bem e do mal, e antes que ele coma da árvore da vida, Deus o expulsa do paraíso. Todas as religiões conhecidas se confrontam com a natureza do bem e do mal e recomendam formas de alcançar um bem-estar humano, seja isso pensado como salvação, libertação, perdão, iluminação, tranquilidade ou um estado de nirvana despojado de ego (TAGLIAFERRO apud BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 505).

derivados: céu e terra, contemplativo e ativo, espiritual e mundano, teológico e político, Igreja e Império, bem e mal, etc. (Marramao, 1995). A secularização supõe assim a existência de uma realidade dividida em dois planos e, em última instância, governada por dois poderes. Porém, a partir do século XIX o dualismo inerente à categoria de secularização começa a perder terreno e emerge a ideia de história universal. Todas as oposições de origem cristã começaram a ser dissolvidas em torno da ideia imanente de um único mundo e uma única história. Na visão das correntes dominantes do século XIX a sociedade é vista como tendencialmente perfeita, capaz de realizar na Terra o reino de Deus. Sem que as ciências sociais tomassem conhecimento – já que são filhas do espírito de época do século XIX – a teologia se confunde com a política (LEIS, 2005, p. 4).

Esta confusão gera problemas de ordem fundamental para a teologia e o fundamento desta porque as ciências naturais⁹³ possuem um largo campo de atuação e muito mais credibilidade acadêmica do que a Filosofia e a Teologia.

O que a secularização devia separar em público, aparece agora fundido em “privado”. A ideia do fim da história, comum a kantianos e hegelianos, a liberais, socialistas e fascistas, é a melhor evidência disto. De fato, o desenvolvimento da sociedade moderna é tanto um processo de crescente secularização, como de crescente esquecimento da raiz teológica das suas principais regras. Afastando qualquer dúvida, um discípulo de Weber haverá de revelar o lado oculto da secularização. Na sua “Teologia Política”, Carl Schmitt dirá com todas as letras que os conceitos mais significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados (LEIS, 2005).

⁹³ Mit der Naturwissenschaft ging es weit langsamer zu, bis sie den Heeresweg der Wissenschaft traf, denn es sind nur etwa anderthalb Jahrhunderte, daß der Vorschlag des sinnreichen Baco von Verulam diese Entdeckung teils veranlaßte, teils, da man bereits auf der Spur derselben war, mehr belebte, welche eben sowohl durch eine schnell vorgegangene Revolution der Denkart erklärt werden kann. Ich will hier nur die Naturwissenschaft, so fern sie auf empirische Prinzipien gegründet ist, in Erwägung ziehen. Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch späterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab* ; so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse ; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde (KANT, 1926, p.8)

Escondidas sob nomes e princípios aparentemente despojados de qualquer conotação religiosa, as estratégias secularizantes se impuseram. Um exemplo paradigmático é a ideia de soberania, consumida hoje pelos cidadãos como um produto autenticamente moderno, ausente de qualquer traço religioso. Porém, de acordo com Carl Schmitt, o soberano não é aquele que aparece retoricamente como tal nas constituições modernas, senão aquele que realmente possui o poder para decidir sobre o estado de exceção. A soberania não é uma formula abstrata senão a capacidade de um determinado ator (seja qual for) para suspender a lei positiva quando o achar necessário. Esta prerrogativa funciona da mesma forma que a do poder divino de suspender as leis da natureza (a teologia chama isto de milagre). Um núcleo importante da teologia política moderna é, assim, a conceição da soberania como decisão sobre o estado de exceção. Não importa que o soberano seja um ateu declarado, no negócio político os “milagres” são parte essencial e indispensável. “A rigor, as grandes decisões associadas ao mal no século XX foram tomadas por regimes altamente secularizados, como o nazismo alemão e o comunismo soviético.” (LEIS, 2005, p. 6).

A tomada de decisão política⁹⁴ sobre os fatos sociais leva em si uma transformação da secularização em uma entidade dominante. Por isso, tanto a expansão da democracia e do progresso econômico e tecnológico no mundo, como as guerras e revoluções com suas centenas de milhões de mortos, foram fruto de decisões.

Esta linha de argumentação conduz inevitavelmente a uma pergunta: qual é o fundamento das decisões enquanto tais (isto é, independentemente que possam derivar em prosperidade ou em massacres em alta escala)? E também a uma outra pergunta: como é possível que no século XX a política levou ao matadouro milhões de almas em nome de princípios secularizados, mais ainda assim os intelectuais iluministas, de esquerda ou de direita, continuam achando que a barbárie está associada a sociedades não-secularizadas? A modernidade se apresenta desprovida de crenças em recompensas e castigos após a morte.

⁹⁴ Por política entendemos a arte de debater ideias e problemas na *polis* ou cidade. Podemos identificar duas tradições básicas em política, os tradicionalistas que procuram construir teorias abstratas e adequá-las ao mundo, e os liberais que querem construir uma sociedade justa e pluralista a partir da liberdade (WILLIAMS apud BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 34-35).

Mas a mesma secularização que nega a presença do fator religioso na política abriu o caminho para o surgimento de ideologias políticas feitas no improviso por mentes não menos fundamentalistas que aquelas marcadas pela religiosidade pré-moderna. Desta perspectiva, a herança perversa da modernidade está intimamente associada ao fato da política se basear numa teologia política não assumida. O mal emerge com seu pior rosto quando a política oculta habilmente seu vínculo com a religião. Fazendo assim, a política degrada a religião e vice-versa. Como explica Voegelin (1965), em “A nova ciência do político”, a política moderna pretende abandonar a transcendência em nome da imanência, mas dando a esta o mesmo significado.

Em palavras mais simples, a política moderna pretende ingenuamente construir o Paraíso na Terra! Em “A transparência do mal”, Baudrillard (1991) afirma que o bem consiste em uma dialética entre o bem e o mal. Em contraste, o mal se derivaria da negação dessa dialética, na desunião radical entre bem e mal. Concordando metaforicamente, poderia ser afirmado que o bem consiste numa dialética entre a “Cidade de Deus” e a “Cidade dos Homens” (na terminologia de Santo Agostinho (1983).

Isto é, o bem consistiria numa dialética entre religião e política, enquanto o mal se derivaria da negação dessa dialética. O conflito cego entre o bem e o mal é atenuado (e não aumentado, como acredita o senso comum moderno) quando a política e a religião encontram um lugar tanto no plano transcendente, como imanente⁹⁵. Se a luta entre o bem o mal se realiza apenas no plano imanente, os indivíduos são levados a relativizar seus princípios em épocas de paz, mas a absolutizá-los em épocas de crise.

A política implica tomar decisões, baseadas em juízos de valor, que por sua vez, se não puderem ser referidos a um plano transcendente⁹⁶, levam a um perigoso

⁹⁵ Imanente significa aquilo que é intrínseco a matéria e se limita a ela mesma. (Aristóteles, Metafísica). Sobre a imanência divina, boa parte do debate girou em torno de asserções sobre a impassibilidade (não estar sujeito a paixões) de Deus (TAGLIAFERRO apud BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 508).

⁹⁶ Transcendente segundo Kant é tudo que podemos pensar além do ente. Na religião, falar da relação de transcendência nos leva a um debate considerável. Como um ser individual ou o próprio ser é Deus. Alguns resistem a pensar em Deus como um indivíduo porque por hipótese Deus é *sui generis* e, portanto, não é um indivíduo. A lista de propriedades transcendentais de Deus é composta por atributos como simples sem partes nem atributos distinguíveis (TAGLIAFERRO apud BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 508).

e crescente bipolarismo entre a absolutização e o relativismo. Certamente, o melhor caldo de cultivo do mal em tempos modernos (LEIS, 2005, p.6).

A redenção e a forma de se livrar do mal na modernidade mudaram do meio estrito da igreja para se fundar a na técnica, seja o homem pode se salvar mediante o uso de máquinas que o transformem em algo mais que o humano. Este ser pos humano constrói uma religião ao pensar e praticar a eugenia, que aparece sob outras categorias, sendo imprescindível a teologia mudar o modo de abordar tais questões para poder dar conta da realidade do mundo.

Com efeito, o mal deixou de estar associado unicamente a questão da fé ou da crença, passou a fazer parte e discurso retóricos dos acadêmicos, refere-se com frequência sobre o modo de se redimir dos pecados na esfera civil e publica. Contudo a religião passou a ser subjetiva de tal forma que as categorias desse homem pos-humano não são suficientes para explicar a realidade do homem robotizado tecnologicamente evoluído, mas moralmente fracassado. Mas a pergunta permanece seria e eugenia um bem? De que modo?

3.1. O pós-humanismo é o futuro da eugenia?

Há muito tempo a humanidade quer melhorar seus modos de vida em busca de mais prazer e menos dor. No entanto, agora estamos prestes a superar o limite da raça humana, aproximamo-nos da nova civilização dos humanos eugênicos. Conforme aponta Kurzweil (2007), estamos no limiar de uma nova era, a dos pós-humanos.

Um dos dilemas que emerge é o sentido do corpo e sua percepção, visto que esta entregue a manipulação completa e constante. A reprodução controlada pela eugenia nos leva a suprimir e na maior parte das vezes substituir os prazeres do corpo por compras, ou o sexo por um chocolate.

O corpo sexuado está entregue hoje a uma espécie de destino artificial. Esse destino artificial é a transexualidade. Transexual não no sentido anatômico mas no sentido mais geral do travestido, de jogo de comutação dos signos do sexo, e, por oposição ao jogo anterior da diferença sexual, de *jogo da indiferença sexual*, indiferenciação dos pólos sexuais e indiferença ao sexo como gozo. O sexual tem por objetivo o gozo (é o *leitmotiv* da liberação), o transexual tem por objetivo o artifício, seja ele o de mudar de sexo ou o jogo dos signos vestimentares, morfológicos, gestuais,

característicos dos travestis. Seja como for, operação cirúrgica ou semi-cirúrgica, signo ou órgão, trata-se de próteses, e, hoje, em que o destino do corpo é tornar-se prótese, é lógico que o modelo da sexualidade se torne a transexualidade, e que está se torne em toda a parte o espaço da sedução. Somos todos transexuais. Assim como somos mutantes biológicos em potência, somos transexuais em potência. E não é uma questão de biologia. Somos todos simbolicamente transexuais (BAUDRILLARD, 1990, p. 27-28).

Se este for o destino do corpo do homem o que podemos esperar do humano 2.0 que se aproxima? Seremos transformados em seres artificiais? Aquilo que hoje nós manipulamos irá nos manipular?

Para tentar continuar este debate começemos pela forma que nos tornamos assim hoje, humanos. O homem inventa a técnica e é por ela reinventado. Sem a arte, sem a técnica gestual e mental, sem os artefatos, o humano nos é desconhecido. Isso significa que é essencial a produção da artificialidade, presente desde a formação das primeiras sociedades (KENSKI, 2003). Segundo Aristóteles, o artificial é tudo aquilo que é produzido pelo homem e que não tem por si mesmo a possibilidade de se autoproduzir. O artificial é o próprio fazer humano. Assim, criar o artifício é uma atividade absolutamente natural e a história do humano e a de seus artefatos coincide plenamente (BOURG, 1996). Querer separar o natural do artificial, o homem da técnica, não faz sentido.

Chegaremos em breve a era da singularidade que irá resolver todos estes dilemas sobre o corpo e mente humana, estaremos completamente integrados às máquinas.

Por volta de 2045. Já somos uma mistura de tecnologia biológica e não biológica. Algumas pessoas têm dispositivos eletrônicos implantados no cérebro, por exemplo. A última geração desses aparelhos permite que programas médicos sejam transferidos para um computador dentro do cérebro. Então, se considerarmos que, daqui a 25 anos, essas tecnologias serão mil vezes menores e bilhões de vezes mais poderosas, podemos ter noção do que será possível. E, mesmo que a maioria dos indivíduos não tenha computadores implantados no corpo, essas máquinas já são parte de nós. (KURZWEIL, 2007, p. 1).

Existe um fundamento científico segundo Kurzweil para as próximas descobertas e os próximos avanços chamamo-la de lei do retorno acelerado. Ela, a lei, funciona assim, a cada ciclo a velocidade dos avanços dobra e isso infinitamente. Embora existam pessoas que digam que não querem estes avanços segundo o cientista, quando chegar a hora elas irão aceitar igual ao doente que a princípio não quer tomara remédio.

O poder das ideias de mudar o mundo está se acelerando e poucas pessoas realmente compreendem as implicações disso. Não estamos habituados a raciocinar exponencialmente, embora a mudança exponencial se aplique a tudo que envolve medida de informações. Pense no sequenciamento genético. Quando o projeto do genoma humano foi anunciado, em 1990, os céticos disseram: "Vocês não vão conseguir fazer isso nem em 15 anos". Na metade do processo eles permaneciam irredutíveis, argumentando que só 1% do projeto havia sido concluído. Mas isso mostrava justamente que o cronograma estava sendo seguido corretamente. Quando chegamos a 1%, estávamos a apenas sete multiplicações do final. Em ritmo exponencial, 1% é bastante. (KURZWEIL, 2007, p. 2).

Os defensores do pós humanismo entendem que é uma verdade inegável o fato de estarmos em um caminho progressivo para o conhecimento. E para reforçar estas ideias remetem ao exemplo da invenção da web-internet.

Em meados da década de 80, eu previ o surgimento da web para os anos 90. Na época, essa projeção parecia ridícula, já que todo o orçamento do Departamento de Defesa dos Estados Unidos conseguia conectar somente alguns milhares de cientistas. Mas percebi que esse número iria dobrar a cada ano e foi isso que aconteceu. É impressionante o quanto a velocidade do desenvolvimento da tecnologia da informação é previsível. Mesmo assim, milhões de inovadores vão aparecer com ideias inesperadas. Quem poderia antever as redes sociais ou os blogs? Se, há 10 anos, eu tivesse dito que iríamos criar uma enciclopédia em que qualquer pessoa poderia acrescentar e editar informação, diriam que essa enciclopédia teria muita baboseira e seria absolutamente inútil. É incrível o que pode ser realizado quando reunimos o conhecimento coletivo. (KURZWEIL, 2007, p. 02-03).

Ao reunirmos o conhecimento de muitos anos de ciência podemos fazer um ser completo e melhor do que nos temos hoje. A possibilidade de utilizar - para o Bem ou para o Mal - esse novo tipo de saber fazer é objeto de grandes esperanças, mas também de apreensões crescentes, pois a eugenia "tem a potencialidade de mudar nossas vidas, talvez mais do que qualquer outro avanço científico ou tecnológico".

Em particular, ela, a eugenia, é objeto de preocupação porque apontaria, por um lado, para uma nova ordem bioantropossocial⁹⁷, feita de novas linhagens de humanos, melhor adaptadas às condições de vida futura e, por outro, para a intensificação do projeto de controle e transformação dos sistemas naturais, em sinergia com o processo de "globalização" da economia, da política, da informação e das tecnologias, graças à redução do social e do cultural ao biológico. "Em outros

⁹⁷ A justaposição da palavra significa uma entrada na nova era do pós-humano em que cientista como Kurzweil entende que várias áreas do conhecimento do ser humano serão fundidas e superadas. Explicar esta junção de conceitos.

termos, com a engenharia genética em geral, e a eugénica em particular, abre-se a possibilidade de uma genetização de todos os comportamentos sociais”, e isso (supostamente) em benefício do bem-estar da espécie *homo sapiens sapiens*, mas não necessariamente das pessoas.

A metáfora do espectro do eugenismo pode, portanto, indicar uma nova escatologia "milénares", preocupada com a adaptação dos humanos - que virão a ser - a condições de vida desconhecidas, graças ao mapeamento e à manipulação do DNA do Genoma Humano, considerado genericamente como a "unidade fundamental de todos os membros da família humana" e a "herança comum da humanidade", ou a essência⁹⁸ (ou "natureza") à qual poderia ser reduzida toda a complexidade da condição humana.

Este reducionismo é problemático não somente porque parece desconhecer todas as pesquisas atuais sobre os sistemas complexos, seus níveis hierárquicos distintos e inter-relacionados, mas, sobretudo, porque parece considerar irrelevante o fato de que o próprio genoma "está sujeito a mutações, contém potencialidades que se expressam diferentemente de acordo com a educação, o ambiente, as condições de vida e de saúde", ou seja, que "evolui" em novos contextos criados pela própria ação dos humanos. Isso implica na necessidade de contextualização das discussões acerca do genoma, ou seja, que as representações simbólicas e imaginárias devem ser situadas no contexto evolutivo e complexo tanto da biologia humana *stricto sensu* quanto da sua concepção ampliada, ou antropológica, que inclui as dimensões sociais e culturais, responsáveis pela evolução conjunta do humano e do seu meio.

[...] a experiência tem ensinado que os desenvolvimentos tecnológicos postos em marcha pela ação tecnológica com objetivos de curto prazo tendem a se autonomizar, isto é, a adquirir sua própria dinâmica compulsiva, com um crescimento espontâneo graças ao qual, como dissemos, eles se tornam não só irreversíveis como também autopropulsionados, ultrapassando de muito aquilo que os agentes [fomentadores] quiseram e planejaram. Aquilo que já foi iniciado rouba de nossas mãos as rédeas da ação, e os fatos consumados, criados por aquele início, se acumulam, tornando-se a lei de sua continuação. (JONAS, 2006, p. 78).

⁹⁸ Por essência entendemos o que Aristóteles chama aquilo que faz os seres ser o que são. (ver Aristóteles).

Os resultados das da eugenia liberal podem levar o homem a se destruir como espécie, o transhumanismo e o poshumanismo são os dois resultados mais visíveis hoje porém existem infinitas possibilidades da eugenia produzir seres transformados.

Em primeiro lugar, [o termo serve] para marcar o fim do período de desenvolvimento social conhecido como humanismo, de modo que pós-humano vem a significar 'depois do humanismo'; em segundo lugar, a expressão sinaliza que nossa visão do que constitui o humano está passando por profundas transformações; o que significa sermos humanos hoje não é mais pensado da mesma maneira em que o era anteriormente; em terceiro lugar, 'pós-humano' refere-se a uma convergência geral dos organismos com as tecnologias até o ponto de tornarem-se indistinguíveis. (SANTAELLA, 2008, p. 109-110).

Esta indivisibilidade dos seres produzidos artificialmente das máquinas faz surgir uma nova classe de indivíduos que não possuem mais uma consciência do que realmente são. Estes seres se tornaram pós-humanos porque já superaram a barreira da natureza humana e agora não há mais distinção entre humano e máquina. Os cientistas se tornaram verdadeiros magos do conhecimento e se transformaram em mitos do conhecimento.

O cientista virou um mito. E todo mito é perigoso, porque ele induz o comportamento e inibe o pensamento. (...) Se existe uma elite especializada em pensar de maneira correta (os cientistas), os outros indivíduos são liberados da obrigação de pensar e podem simplesmente fazer o que os cientistas mandam (ALVES, 1993: p. 11).

A história humana parece fadada a se transformar em história pós-humana, uma história que faz a partir da manipulação genética que produziu um resultado de reformulação da espécie. Segundo alguns historiadores, “[...] poderíamos assim emergir do outro lado de uma grande linha divisória entre história humana e pós-humana sem nem mesmo perceber que o divisor de águas fora rompido porque teríamos sido cegos ao que era essa essência” (FUKUYAMA, 2003, p. 111).

A clonagem é no extremo, uma forma torpe e cruel de escravidão genética, onde uma pessoa – o escravizador – arroga-se o direito de determinar a genética de uma outra pessoa – o escravizado – relação esta onde se esvai a simetria que deve existir entre todos os seres humanos em termos morais e sociais. Ambigualmente, essas práticas de interferência podem significar, no campo da prevenção de doenças transmitidas hereditariamente, um enorme alívio para o sofrimento potencial desses futuros seres humanos menos privilegiados geneticamente. Aqui

abre-se uma lacuna ou dilema: ser capaz de detectar tais doenças, de enxergar com detalhes a bagagem genética de alguém, verificar as propensões, não seria o mesmo que manipular e determinar sua consubstanciação como indivíduo autônomo e livre?

A humanidade será capaz – ao longo do tempo e do desenvolvimento dessas práticas técnicas – de estabelecer parâmetros bioéticos entre ambas às ações? O clonado poderá, por exemplo, sentir-se infeliz com sua condição genética e este confronto descontente com a intenção geneticamente fixada por outra pessoa não tem solução segundo Jürgen Habermas (HABERMAS, 2004: p. 86). Segundo Francis Fukuyama: “O propósito original da medicina é, afinal de contas, curar os doentes, não transformar pessoas saudáveis em deuses” (FUKUYAMA, 2003, p. 216).

Essa será uma das grandes perguntas problemáticas do Século XXI e suas tecnociências inovadoras e disruptivas: quais serão os limites e parâmetros que nortearão tais adventos? Outro aspecto significativamente relevante em termos biotécnicos na emergência desses eventos tecnicistas – que nos absteremos de abordar na profundidade desejável – é a possibilidade de prolongarmos indeterminadamente a duração da vida humana, adiando a morte de diversas maneiras com o auxílio das tecnologias.

Capítulo IV

4. A RECONSTRUÇÃO DO SER HUMANO E A EUGENIA

4.1. O novo ser humano e a eugenia liberal

O problema da reconstrução do ser humano é uma das questões que estão diretamente ligadas ao problema da eugenia. Ora entendemos que o homem de nossa época se preocupa mais com refazer sua natureza do que próprio homem do que melhorar sua condição humana. O desenvolvimento tecnológico e científico vem colocar abaixo antigos mitos⁹⁹, e criando novos. Portanto, o que se apresenta como evolução científica é o mito da cientificidade, ou seja, tudo pode ser explicado pelo método da ciência.

Kant, um dos maiores pensadores da modernidade, já nos advertiu da necessidade de estabelecermos limites para o conhecimento humano, mas acabamos optando por ignorar a noção de limite estabelecida por ele.

Dentro da filosofia de Kant, é necessário que algo seja conhecido a priori pela razão para que a ciência seja instaurada. Para isso, ele realiza uma “revolução copernicana”, que consiste na ideia de que é o objeto que gira em torno do sujeito e não o contrário, sendo o homem o ponto central no processo de conhecimento.

Tendo compreendido que a razão não se limita ao campo dos objetos sensíveis, mas que é sempre impelida a ultrapassá-lo na busca de algo incondicionado que complete a série das cadeias formais, Kant propõe uma forma de salvar este direito da razão, sem que no entanto ela caia em erros ou ilusões absurdas.

Ele pretende que esta característica da razão seja salva, exatamente porque é dessa atividade da razão que se chega aos princípios transcendentais, que funcionam como cânon para o funcionamento do intelecto de maneira coerente.

⁹⁹ Entendemos por mitos aqueles meios de explicar a realidade que a ciência contemporânea defende sem a crítica da proposta original da ciência. Os novos mitos que a ciência cria resgata antigos anseios do homem, como: imortalidade, perfeição, poder.

A palavra “dialética” foi cunhada pelos pensadores antigos, tendo assumido vários significados, tanto positivos quanto negativos. Kant, predominantemente, se atém ao aspecto negativo. Como se trata de um termo do qual a filosofia moderna e a filosofia contemporânea, depois de Kant, farão um verdadeiro abuso, é necessário precisar e explicitar algumas coisas a seu respeito.

Kant propõe, que, por mais variado que tenha sido o significado em que os antigos usaram essa denominação de uma ciência ou arte, a dialética nada mais era do que a lógica da aparência. Trata-se de uma arte sofisticada de dar às próprias ilusões voluntárias, as tintas da verdade, imitando o método de pensar fundamentado prescrito pela lógica geral e servindo-se da tópica para colorir todo modo de proceder vazio.

Entretanto, Kant quando usa o termo “dialética transcendental”, embora mantendo a conotação “negativa” que vimos, o faz num sentido próprio e novo, ligado à sua “revolução copernicana” (o objeto é que gira em torno do sujeito e não o contrário), e não simplesmente no sentido sofístico-erístico que é dado na passagem que vimos. Em Kant o homem possui formas ou conceitos puros do intelecto que precedem a experiência, mas que, no entanto, valem só se considerados como condições da experiência real ou, de qualquer modo, possível, mas que por si sós, permanecem vazios. Portanto nós não podemos ir além da experiência possível.

Quando a razão tenta fazê-lo, cai inexoravelmente em uma série de erros e em uma série de ilusões, que não são casuais, mas necessários. Esses erros não são ilusões voluntárias, mas sim ilusões involuntárias e, portanto, ilusões estruturais. Por isso, a dialética funciona como crítica a essas ilusões, como Kant escreve expressamente nesta passagem:

Chama-se dialética transcendental não como uma arte de suscitar dogmaticamente tal experiência, mas como crítica do intelecto e da razão em relação ao seu uso hiperfísico, a fim de desvelar a aparência falaz de sua infundadas presunções e reduzir as suas pretensões de descobertas e ampliação de conhecimentos, que ele se ilude de obter graças aos princípios transcendentais, ao simples julgamento do intelecto puro e à sua preservação das ilusões sofisticadas. (KANT, 1989, p. 295)

Mas não é só isso. Mesmo já tendo sido bem denunciada a ilusão permanece, precisamente porque se trata de uma ilusão natural, da qual podemos nos defender, mas não afastá-la. Uma vez desmascarados, os sofismas erístico-dialéticos e as aparências sofístico-dialéticas são eliminadas e afastadas, mas as ilusões e aparências transcendentais permanecem.

Em conclusão, podemos resumir o pensamento de Kant sobre a dialética transcendental nos seguintes pontos: 1) O pensamento humano, do ponto de vista cognoscitivo, limita-se ao horizonte da experiência. 2) Entretanto, a sua tendência a ir além da experiência, é natural e irrefreável, visto que corresponde a uma precisa necessidade do espírito e a uma exigência que faz parte da própria natureza do homem enquanto homem. 3) Mas, tão logo se aventura fora dos horizontes da experiência possível, o espírito humano cai fatalmente em erro. 4) Essas ilusões e esses erros em que caem o espírito humano quando vai além da experiência tem uma “lógica precisa” (são aqueles tipos de erros que não podem não ser cometidos). 5) A última parte da Crítica da razão pura estuda exatamente quais e quantos são esses erros e as razões pelas quais são cometidos, a fim de disciplinar a razão nos seus excessos. 6) Kant chamou de “dialética” tanto esses erros e essas ilusões da razão quanto o estudo crítico desses erros, como veremos agora.

A dialética transcendental estuda a “razão” e sua estruturas. Em Kant, a razão tem dois significados: a) um significado geral, que é o que indica a faculdade cognoscitiva em geral, e b) um significado específico e técnico, que é o estudado precisamente na dialética, destinado a ter grande relevo, com as devidas modificações, na época do romantismo.

Ao ter de apresentar uma definição desta faculdade racional de conhecer, Kant confessa encontrar-se num certo embaraço, entretanto, mesmo assim, ele se arrisca em fazê-lo. Segundo ele, tanto da razão como do entendimento, há um uso apenas formal, uma vez que a razão abstrai de todo o conteúdo do conhecimento; mas também há um uso real, pois ela própria contém a origem de certos conceitos e princípios que não vai buscar aos sentidos nem ao entendimento. A primeira destas duas faculdades foi definida pelos lógicos como a faculdade de inferir mediatamente (capacidade lógica); a segunda, porém, que é produtora de conceitos (capacidade transcendental), não é ainda conhecida por esta característica. Por se apresentar a

razão dividida em duas capacidades, é preciso que se procure um conceito mais elevado desta fonte de conhecimento, que englobe os dois conceitos, sendo lícito esperar que o conceito lógico nos facultará a chave transcendental e que o quadro das funções dos conceitos do entendimento nos concederá, ao mesmo tempo, a tábua genealógica dos conceitos da razão.

Tendo Kant, definido anteriormente o entendimento como a faculdade das regras; aqui vamos distinguir a razão do entendimento chamando-lhe a faculdade dos princípios. A expressão princípio é ambígua e, vulgarmente, significa apenas um conhecimento, que pode ser usado como princípio, sem, no entanto sê-lo, nem na sua origem nem em si. Kant porém, usará esse termo para designar todo conhecimento deduzido aprioristicamente. Assim, qualquer raciocínio é uma forma de dedução de um conhecimento de um princípio. Com efeito, a premissa maior apresenta sempre um conceito que faz com que tudo o que está subsumido na condição desse conceito seja conhecido, a partir deste, segundo um princípio. Como, porém, todo o conhecimento universal pode servir de premissa maior num raciocínio e o entendimento fornece tais proposições universais a priori, estas podem também denominar-se princípios, tendo em conta o seu uso possível. Esses princípios do entendimento puro, quando considerados em si mesmos, segundo a sua origem, não são nada menos que conhecimentos por conceitos. Eles não seriam possíveis a priori, se não fizéssemos intervir a intuição pura (na matemática) ou as condições de uma experiência possível em geral.

O entendimento não pode, pois proporcionar-nos conhecimentos sintéticos por conceitos e só a esses conhecimentos dou, absolutamente, o nome de princípios, enquanto todas as proposições universais em geral só por comparação se podem denominar princípios.

Há muito que o homem aspira poder encontrar os princípios, em vez da infinita multiplicidade de leis civis que regem a nossa vida, só assim haveria a possibilidade de simplificação da nossa legislação. Até aqui tudo bem, mas pedi que os objetos em si, estejam submetidos a princípios e devam ser determinados por simples conceitos, é pedir, senão algo impossível, pelo menos qualquer coisa de muito paradoxal. Depreende-se daqui que o conhecimento por princípios é algo completamente diferente do simples conhecimento pelo entendimento, que pode

preceder outros conhecimentos sob forma de princípio, mas que sendo sintético, não se funda em si mesmo no simples pensamento, nem contém em si algo de universal segundo conceitos.

Dado que o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Portanto, nunca se dirige imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade a priori, graças a conceitos. Unidade esta, que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento.

Conforme a filosofia de Kant, o intelecto é a faculdade de julgar, e pensar é substancialmente julgar. Por isso, ele chega até a achar que pode deduzir da tábua dos “juízos”. A tábua dos conceitos puros do intelecto ou “categorias”. Já a razão é a faculdade de silogizar. Enquanto o juízo sintético contém sempre um elemento fornecido pela intuição, o silogismo, ao contrário, opera com conceitos e juízos puros, não com intuições, deduzindo imediatamente conclusões particulares a partir de princípios supremos e incondicionados.

No uso lógico da razão faz-se uma distinção entre aquilo que é conhecido imediatamente e o que só o é por inferência, conforme o próprio Kant “conhece-se imediatamente que há três ângulos numa figura limitada por três linhas retas; mas só pelo raciocínio se conclui que estes ângulos são iguais a dois retos.” Pelo fato de precisarmos inferir constantemente, acabamos nos habituando com esta prática, e por fim, já não notamos essa diferença e muitas vezes consideramos percebido imediatamente, o que afinal só concluímos. Nos nossos raciocínios há sempre uma proposição que funciona como princípio e outra, a conclusão, que dela é extraída e, por fim, a dedução, pela qual a verdade da última está sempre ligada à verdade da primeira. Se o juízo inferido já se encontra no primeiro, de tal modo que dele pode ser extraído sem intermédio de uma terceira representação, a inferência é imediata, ou do entendimento. Mas se, além do conhecimento que serve de princípio, é necessário ainda outro juízo para operar a conclusão, a inferência denomina-se inferência da razão ou raciocínio. Como ilustração destas formas de inferência, temos as seguintes proposições: Todos os homens são mortais já contem as

proposições: alguns homens são mortais, alguns mortais são homens, nada do que é imortal é homem; estas proposições são consequências imediatas da primeira. Em contrapartida, a proposição: Todos os sábios são mortais não se encontra no juízo em questão, porque o conceito de sábio não aparece aí, e só mediante um juízo intermediário se pode extrair dele.

Em toda inferência da razão sigo o mesmo esquema: concebo uma regra maior pelo entendimento, subsumo um conhecimento na condição dessa regra menor pela faculdade de julgar, e por fim determino o meu conhecimento pelo predicado da regra conclusão, por conseguinte a priori, pela razão. Há três tipos de inferências da razão ou de raciocínios, tanto como as dos juízos em geral, segundo a maneira como exprimem a relação do conhecimento do entendimento, ou seja, raciocínios categóricos, hipotéticos e disjuntivos. Dado essas três tipos de raciocínios, podemos perceber que a razão, no raciocínio, sempre procura reduzir a grande diversidade dos conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios ou condições gerais e assim alcançar a unidade suprema dos mesmos.

A diversidade das regras e a unidade dos princípios é uma exigência da razão para levar o entendimento ao completo acordo consigo mesmo, tal como o entendimento submete a conceitos o diverso da intuição, ligando-o desse modo. A questão que se apresenta aqui é a seguinte: se a razão em si, isto é, a razão pura, contem a priori princípios e regras sintéticos e em que poderão consistir esses princípios.

O procedimento formal e lógico da razão nos seus raciocínios já nos dá indicação suficiente sobre o fundamento em que deverá assentar o princípio transcendental dessa faculdade no conhecimento sintético mediante a razão pura.

Em primeiro lugar, o raciocínio não se dirige a intuições para as submeter a regras, mas a conceitos e juízos advindos do entendimento. Portanto a razão pura nunca se liga diretamente aos objetos ou à sua intuição, mas apenas mediante o entendimento e seus juízos. Logo a unidade da razão não é unidade da experiência possível, mas é algo diferente, pois esta é unidade apenas do entendimento.

Em segundo lugar, a razão, no seu uso lógico, procura a condição geral do seu juízo (da conclusão) e o raciocínio não é mais que um juízo obtido subsumindo a

sua condição numa regra geral. O princípio próprio da razão em geral, no uso lógico, é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento (condicionado à experiência possível), o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade.

Esta máxima lógica só pode converter em princípio da razão pura, se se admitir que, dado o condicionado, é também dada toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada.

As proposições fundamentais que derivam desse princípio supremo da razão pura serão transcendentais em relação a todos os fenômenos, isto é, nunca se poderá fazer desse princípio qualquer uso empírico adequado. Distinguir-se-á, assim, totalmente de todos os princípios do entendimento, cujo uso é inteiramente imanente, pois tem por único tema possibilidade da experiência.

Os conceitos da razão pura servem para conceber, assim como os do entendimento para entender as percepções. Os primeiros contem o incondicionado, referem-se a algo em que toda a experiência se integra, mas que em si mesmo, não é nunca objeto da experiência.

Assim demos o nome de categorias aos conceitos puro do entendimento, aplicaremos um novo nome aos conceitos da razão pura e designá-lo-emos por ideias transcendentais, designação esta que, em seguida, vamos esclarecer e justificar.

O termo “ideia” no contexto kantiano, muda de significado e de dimensão, dado que Kant queria retomá-lo no sentido platônico originário, com oportunas melhorias, para inseri-lo no quadro da filosofia transcendental. Tanto em Platão como em Kant, ideia pode ser entendida como paradigmas absolutos, como emanções da razão suprema em Kant e como algo acima da própria razão em Platão. Mesmo através de conhecimento indireto, Kant compreende que, melhor do que qualquer outra figura teórica, as ideias expressavam o objeto supremo da transcendência metafísica. E, como, para Kant, a metafísica não é ciência, mas pura exigência da razão, assim as ideias tornam-se os supremos conceitos da razão, no sentido de supremas “formas” ou exigências estruturais da razão.

Portanto, a sensibilidade tem duas formas ou estruturas a priori, que são o “espaço” e o “tempo”; o intelecto tem doze, que são as “categorias”; a razão tem

três que são precisamente as “Ideias”. As ideias para Kant são arquétipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis como as categorias. Eis uma passagem de Kant mais clara e significativa a esse respeito:

Entendo por Ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão, que agora estamos a considerar são, pois, ideias transcendentais. São conceitos da razão pura porque consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento. Por último, são transcendentais e ultrapassam os limites de toda a experiência, na qual, por conseguinte, nunca pode surgir um objeto adequado à ideia transcendental. (KANT, 1989, p. 317).

Compete-nos agora conhecer rigorosamente, o uso transcendental da razão pura, seus princípios e ideias, para poder determinar e avaliar convenientemente a influência da razão pura e o seu valor.

A forma dos juízos, convertida em conceito da síntese das intuições, produziu categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência. Do mesmo modo, podemos esperar que as formas dos raciocínios, quando aplicada à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias, contenha a origem de conceitos particulares a priori, a que podemos dar o nome de conceitos puros da razão ou ideias transcendentais. Estas determinam, segundo princípios, o do entendimento no conjunto total da experiência.

A função da razão na sua atividade de inferência consiste na universalidade do conhecimento por conceitos, e o próprio raciocínio é um juízo determinado a priori em toda a extensão da sua condição. “Assim, o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da totalidade das condições relativamente a um condicionado dado”. No entanto, só o incondicionado possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesmo incondicionada, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado.

Na razão, há tantos conceitos puros quanto as espécies de relações que o entendimento se apresenta mediante as categorias: em primeiro lugar, um incondicionado da síntese categórica num sujeito, em segundo lugar, um incondicionado da síntese hipotética dos membros de uma serie, em terceiro lugar, um incondicionado da síntese disjuntiva das partes num sistema.

Por conseguinte, todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a três classes das quais a primeira contém a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante, a Segunda, a unidade absoluta da série das condições do fenômeno e a terceira, a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral. (KANT, 1989, p. 321)

Segundo Kant, a primeira ideia ou incondicionado da razão é a alma. A psicologia visaria então a encontrar aquele princípio incondicionado, metaempírico e transcendente, um Sujeito absoluto do qual derivariam todos os fenômenos psíquicos internos. Mas a “ilusão transcendental” em que cai a razão, ou seja, os “erros transcendentais” que ela comete tentando construir tal pretensa ciência, constituem “paralogismos” ou “silogismos defeituosos”.

Na psicologia racional, esse paralogismo consiste no fato de que se parte do “Eu penso” e da “Autoconsciência”, ou seja, da unidade sintética da percepção, transformando-se em unidade ontológica substancial. Mas é evidente que a substancia, que é uma categoria, pode se aplicar aos dados da intuição, mas não ao Eu penso, que é pura atividade formal, da qual dependem as próprias categorias. Essa atividade formal nada mais é do que atividade do pensamento, por cujo meio não é dado nenhum objeto e à qual, por isso, não se pode aplicar a categoria de substancia, como aquela que supõe sempre dada intuição; porém, esse sujeito não pode absolutamente ser concreto. O sujeito das categorias, pelo fato de pensá-las, não pode alcançar um conceito de si mesmo como objeto das categorias, porque, para pensá-las, deve pôr como fundamento a sua autoconsciência pura, que, no entanto, deveria ser explicada. Em suma, nos temos consciência de nos mesmos como seres pensantes, mas não conhecemos o substrato numênico do nosso eu.

Nós nos conhecemos somente como fenômenos, espacialmente e temporalmente determinados segundo as categorias, mas se nos escapa aquele “substrato ontológico” que constitui cada um de nós (a alma, ou seja, o eu metafísico). E quando queremos ultrapassar esses limites, caímos necessariamente naqueles erros ou paralogismos que descrevemos.

A Segunda ideia da razão é a do “mundo”, entendido não só como conjunto de fenômenos regulados por leis, mas como totalidade ontológica vista em suas causas numênicas últimas, ou seja, como um “todo metafísico”.

Ora as ilusões transcendentais em que cai a razão a esse respeito e os erros estruturais que comete quando quer passar da consideração fenomênica do mundo à consideração numênica e descobrir a unidade incondicionada de todos os fenômenos dão lugar uma série de “antinomias” cujas “teses” e “antíteses” se anulam reciprocamente. E, no entanto, tanto uma como a outra são defensáveis ao nível da pura razão e, ademais, nenhuma nem a outra podem ser confirmadas ou desmentidas pela experiência.

O termo “antinomia”, literalmente, significa “conflito de leis”. Kant o usa no sentido de “contradição estrutural” e, como tal, insolúvel. Essas antinomias são estruturais e insolúveis, porque, quando a razão ultrapassa os limites da experiência, não pode deixar de pender e oscilar de um oposto a outro. Fora da experiência, os conceitos trabalham no vazio.

A antinomia da razão pura em suas ideias cosmológicas é superada demonstrando que ela é meramente dialética, constituindo o conflito de uma aparência que nasce de se aplicar a ideia da totalidade absoluta, que só tem valor como condição das coisas em si, aos fenômenos, que, ao contrário, só existem na representação e, se constituem uma série, existem somente no regresso sucessivo, não de outra forma.

A terceira ideia da razão é Deus (a ideia de um incondicionado supremo, de um absolutamente incondicionado e condição de todas as coisas). Neste caso, diz Kant, mais do que de uma ideia, trata-se de um “Ideal”, aliás, o Ideal por excelência da razão. Mas segundo o próprio Kant,

[...] ele é também o único ideal verdadeiro de que a razão humana é capaz, já que somente nele é conhecido um conceito em si mesmo universal de uma coisa, completamente determinado por si mesmo e como representação de um indivíduo. (KANT, 1989: p. 323).

Deus é “ideal” porque é modelo de todas as coisas, que, na realidade de cópias, ficam infinitamente distantes dele, como aquilo que é derivado fica longe daquilo que é originário: Deus é o ser do qual dependem todos os seres, é a perfeição absoluta.

Mas essa Ideia ou Ideal que formamos com a razão nos deixa na total ignorância sobre a existência de um ser de tão excepcional proeminência. Daí as

provas ou caminhos para provar a existência de Deus que a metafísica elaborou desde a antiguidade. Segundo Kant, esses caminhos são apenas três.

- 1) A prova ontológica a priori, que parte do puro conceito de Deus como absoluta perfeição para deduzir a sua existência;
- 2) A prova cosmológica, que parte da experiência e infere Deus como causa;
- 3) A prova físico-teológica, que partindo da variedade, da ordem, da finalidade e da beleza do mundo, remonta a Deus, considerado como Ser último e supremo, acima de toda possível perfeição e considerado como causa.

Entretanto, nenhuma destas possíveis provas da existência de Deus é assimilada por Kant, e ele demonstrará a insuficiência de cada uma delas. Segundo Kant, a prova ontológica cai no erro de trocar o predicado lógico pelo real. Não se pode extrair a existência real de tal conceito ou Ideia, porque a proposição que afirma a existência de uma coisa não é analítica, mas sintética. Na prova cosmológica, Kant encontra um verdadeiro viveiro de erros, erros em que se incorre necessariamente, quando se toma esse caminho.

Destaquemos os dois principais: Primeiro, o princípio que leva a inferir do contingente uma sua causa só tem significado no mundo sensível, mas fora dele não tem nenhum sentido, porque o princípio de causa-efeito em que se baseia a experiência só pode dar lugar a uma proposição sintética no âmbito da experiência (a inferência de uma coisa não contingente representa, portanto uma aplicação da categoria fora do seu correto âmbito). Segundo, a prova cosmológica repropõe o argumento ontológico camuflado: com efeito, uma vez que se chega ao Ser necessário como condição do contingente, fica por provar precisamente aquilo de que se tratava, ou seja, a sua existência real. O mesmo raciocínio vale para a prova físico-teológica, dado que ela poderia quando muito demonstrar um arquiteto do mundo, que seria muito limitado pela capacidade da matéria por ele elaborada, mas não um criador do mundo, a cuja ideia tudo se submete. Ademais, essa prova nos remete para a prova cosmológica, que por seu turno, nada mais é do que uma prova ontológica mascarada.

Dado isso, as conclusões são as seguintes: é impossível uma metafísica como ciência, porque a síntese a priori metafísica suporia um intelecto intuitivo, isto é, diferente do intelecto humano. A dialética mostra o erros e as ilusões em que a razão quando pretende fazer metafísica.

Quanto às ideias transcendentais cabe a pergunta: as ideias enquanto tais tem algum valor ou serão elas próprias ilusões transcendentais dialéticas? A isso Kant responde de modo absoluto e categórico que elas não são ilusões. Somente por equívoco elas se tronam “dialética”, ou seja, quando são mal entendidas e confundidas com princípios constitutivos de conhecimentos transcendentais, como ocorreu precisamente na metafísica tradicional.

Nesse caso podemos dizer que as ideias não tem uso constitutivo, como as categorias, mas assumem esse sentido apenas quando usadas como se determinassem objeto dos conhecimento, aí elas produzem “aparências” que são esplendidas, mas enganosas. Segundo Kant, isso não seria uso mas abuso.

Kant queria justificar as próprias ideias, dando uma “dedução transcendental”, do ponto de vista crítico. Segundo ele as ideias tem uso “normativo”, isto é, valem como “esquemas” para ordenar a experiência e para dar-lhe a maior unidade possível e valem como regras para organizar os fenômenos de maneira orgânica: a) “como se” todos os fenômenos relativos ao homem dependessem de princípio único (a alma); b) “como se” todos os fenômenos da natureza dependessem unitariamente de princípios inteligíveis (liberdade) e; c) “como se” a totalidade dependesse da totalidade suprema. (Deus).

As ideias, portanto, valem como princípios heurísticos: elas não ampliam o nosso conhecimento, regulando-o de modo constitutivo. Tal unidade é a unidade do sistema, que se serve para promover e fortalece um intelecto, bem como para estimular a busca ao infinito. Esse, precisamente, é uso positivo da razão e das suas ideias.

Embora Kant tenha dado esse uso positivo, preferimos acreditar no progresso da ciência e em sua capacidade infinita de reconstrução da realidade empírica e não percebemos seus limites.

A crença no progresso e na neutralidade, crença na ciência como panaceia capaz de extinguir todos os males, podemos entender que o homem acredita no mito da reconstrução do ser humano sem ceticismo. Isto é, “[...] a ciência por seu caráter pragmático e reprodutor perante a realidade, não incluindo a tarefa de reflexão crítica sobre o seu próprio pensar, reduz, grandemente, a capacidade ética do ser humano.” (CARVALHO, 2001 apud SILVA, 2001, p. 39).

Hoje a realidade econômica suplantou a educação ética. Vivemos uma época de controle econômico, não no sentido marxista, massa da mega-economia. Esta se apoia não na exploração do capital, mas no controle das liberdades alheias via manipulação genética. Pois,

[...] outrora a riqueza era uma finalidade secundária, mas quanta glória haveria de coroar a descoberta que permitisse banir a doença do organismo humano, tornando o homem invulnerável a todas as mortes (SHELLEY, 2004, p. 43-44).

Superar a morte sempre foi um dos maiores desejos humanos, porém, cada vez ele tenta fazer isso constrói um Frankenstein, um amontoado de partes que pode sair de nosso controle. As possibilidades de intervenção no corpo doente se ampliam, retardando tanto o processo de envelhecimento quanto a própria morte. Em contrapartida, a descrença no transcendental resultou numa “redução da expectativa de vida”. “O que antes podia se referir à eternidade hoje se traduz em 70, 80, 90 anos. Percebemos com isso uma busca por fórmulas capazes de prolongar a vida, a matéria.” (SILVA, 2001, p. 69).

A analogia do composto de partes sair do controle é mais real do que nos pensamos, pois sempre queremos fabricar primeiro e depois organizar nosso invento. Em outras palavras

[...] esta analogia mostra que deve haver uma média de capacidade mental obedecendo a certa constância nos habitantes das ilhas britânicas, e que os desvios dessa média, aqueles mais próximos da genialidade ou aqueles mais próximos da estupidez, devem seguir a lei que governa os desvios de todas as médias verdadeiras. (GALTON apud BIZZO, 1995, p. 40).

Ora, o parque humano responsável pela fabricação dos seres é mais real do que expresso por Shelley (2004), no caso dela o mito possui todo um elemento tradicional do ser humano, já no novo parque humano, o homem constrói um ser inteiramente livre do humano 1.0. Outrora, o homem coletava ossos dos necrotérios e profanava, com os dedos, os recônditos do corpo humano. Numa câmara solitária,

ou antes, numa sela, na parte superior da casa, separada por uma galeria e uma escada de todos os outros aposentos, lá se montara um laboratório da vida humana. O necrotério e o matadouro eram fontes usuais de suprimento. (Mary Shelley). Agora o homem fabrica os ossos e os demais tecidos, o limiar é construir ou não uma consciência.

A esse fenômeno denominamos eugenia. O medo e o tabu fazem fechar nossos olhos às semelhanças daquele regime de horror, nos fazem querer esquecer, quase negar aquilo que hoje pode configurar-se como permanência. Será que as atuais intervenções no corpo não guardam semelhança com aquilo que, outrora, se chamou eugenia?

A literatura moderna nos conta, em alguns de seus clássicos, o descobrir da pele, “mostrando-nos”, através dos corpos de seus personagens, as vísceras e o sangue. Assim é Frankenstein, um monstro que nos revela a fascinação do homem sobre a carne, trazendo o corpo virado e revirado, um amontoado de músculos, ossos e pele conectados por linhas e vitalizados pela eletricidade. Esse “monstro” da literatura expõe o corpo como material biológico: um condensado de células, tecidos e órgãos desordenados, reordenados numa aparência que desperta o asco. “Frankenstein tem um corpo composto por partes humanas, porém sem a ‘perfeição’ do ser humano.” (SILVA; MORENO, 2005, p. 2).

Ora, esta percepção produz uma incerteza sobre a nossa espécie humana “O doutor Darwin e alguns fisiologistas alemães têm dado a entender que o fato sobre o qual se fundamenta esta ficção não é impossível de acontecer” (SHELLEY, 2004)

No Brasil a eugenia fez sucesso nos primeiros decênios do século XX. Nesta época muitos religiosos, intelectuais e professores estavam de acordo com as propôs de Galton e dos eugenistas.

Em 25 de janeiro de 1918 foi criada a Sociedade Eugênica de São Paulo, a primeira organização do tipo na América Latina. Entre seus sócios estavam médicos influentes como Renato Kehl e, entre seus admiradores, figuravam intelectuais (...). As associações entre raça, gênero e nação são explícitas, mas demandam fontes históricas e perspectiva crítica para compreender o que levava pessoas como Lobato a verem na eugenia um antídoto para os males que afligiam a população brasileira (STEPAN, 2005 apud MISKOLCI, 2006, p. 228-235).

O pensador Stepan apresenta uma visão panorâmica sobre a realidade fenomênica da eugenia no mundo especialmente na América. Ainda que seu foco seja a América Latina, Stepan apresenta uma boa introdução à eugenia desde sua emergência na Grã-Bretanha, em fins do século XIX, para então explorar como esse saber claramente comprometido com ideias políticas conservadoras, nacionalistas e racistas se dividiu em dois ramos.

Grã-Bretanha, Alemanha e Estados Unidos formavam o ramo “duro” da eugenia, o qual se baseava na concepção de Mendel sobre a hereditariedade. “Segundo essa concepção, a hereditariedade não sofria influência do meio e, portanto, a preservação da “pureza” de certas “raças” era uma necessidade para evitar o fantasma da degeneração.” (STEPAN, 2005 apud MISKOLCI, 2006, p. 228-235).

O principal argumento é contra os defeitos dos sujeitos, e a necessidade de refazer e controlar a espécie humana para que os indivíduos possam ser saudáveis.

Degeneração era um termo usado pela medicina social até o Holocausto para descrever tudo o que ela considerava um desvio da normalidade de fundo hereditário e sem cura. Suas supostas manifestações iriam desde estigmas físicos como estrabismo, orelhas imperfeitas, crescimento atrofiado até doenças mentais como histeria, pessimismo, apatia, impulsividade e completa falta de senso sobre o certo e o errado. Como observou Sander L. Gilman, o termo degenerado tornou-se o rótulo para o outro como essência da patologia, o fardo de uma condição congênita; logo, sem a menor possibilidade de cura e diante da qual nenhum esforço para a reverter valeria a pena. Deve-se sublinhar que degeneração e degenerado são termos que expressam o poder da eugenia e outros saberes e práticas congêneres, como a sexologia e a criminologia, de discriminarem aqueles que classificavam como inaceitáveis segundo seus padrões hegemônicos de identidade. (STEPAN, 2005 apud MISKOLCI, 2006, p. 228-235).

Segundo Teixeira (1976), o sistema educacional mantido em razoável funcionamento até 1930, consistia de um ensino primário gratuito, mas de oportunidade reduzida, um ensino secundário pago, para servir de estrangulamento a qualquer desejo de ascensão social, e um ensino superior gratuito de caráter extremamente ineficiente. Desta forma, a concepção do Sistema Escolar Brasileiro, entre os anos 20 e 30, era selecionador e não formador. De acordo como estava arquitetado, o Sistema Escolar era organizado e praticado para manter o privilégio das condições sociais e econômicas acima das capacidades e aptidões individuais, já que sua real distinção não era de nível intelectual, mas sim de nível social.

No âmbito da Filosofia, propriamente dito, a sociedade ideal retratada na República de Platão, uma sociedade de castas genéticas, é um exemplo de organização social fundada na constituição natural dos indivíduos. Para Platão, a sociedade deveria ser dividida em três classes: guardiões, produtores e governantes filósofos. A base da classificação das pessoas em cada classe é relativa à maneira como estão ordenados os três elementos na alma, a saber, apetite, espírito e razão.

Platão faz uma correspondência entre os elementos psíquicos do indivíduo e a classe social à qual ele pertence. Da perspectiva platônica, justo é que cada classe social restrinja-se a realizar as atividades para qual a natureza melhor dotou. Esse tipo de sociedade é inaceitável às sociedades democráticas contemporâneas, como é o caso da sociedade brasileira.

Em o admirável mundo novo, Huxley estabelece uma ideia de como o ser humano pode construir um mundo artificial. Podemos observar um pouco nesta parte do texto como homem e maquina se confundem ao produzirem novos embriões...

Sobre um transportador de movimento muito lento, um porta-tubos cheio de tubos de ensaio penetrava numa grande caixa metálica e outro surgia. Ouvia-se um leve rumor de máquinas. Os tubos levavam oito minutos para atravessar a caixa de ponta a ponta, explicou-lhes, ou seja, oito minutos de exposição aos raios X duros, o que é, aproximadamente, o máximo que um ovo pode suportar. Um pequeno número morria; outros, os menos suscetíveis, dividiam-se em dois; a maioria proliferava em quatro brotos; alguns em oito; todos eram reenviados às incubadoras, onde os brotos começavam a desenvolver-se; então, passados dois dias, eram submetidos subitamente ao frio; ao frio e à parada de crescimento. Em dois, em quatro, em oito, os brotos dividiam-se por sua vez; depois, tendo germinado, eram submetidos a uma dose quase mortal de álcool; em consequência, proliferavam de novo, e, tendo germinado, ficavam então a desenvolver-se em paz, brotos de brotos de brotos, toda nova parada seria geralmente fatal. A essa altura, o ovo primitivo tinha fortes probabilidades de se transformar em um número qualquer de embriões, de oito a noventa e seis — “o que é, há de convir, um aperfeiçoamento prodigioso em relação à natureza. Gêmeos idênticos — não, porém, em insignificantes grupos de dois ou três, como nos velhos tempos da reprodução vivípara, quando um ovo se dividia às vezes, acidentalmente, mas sim em dúzias, em vintenas, de uma só vez (HUXLEY, 1980)

Por séculos o conhecimento humano quis se relacionar com a natureza de modo a controlá-la, mas nos últimos três ela simplesmente expandiu de modo extraordinário seu alcance. Este processo teve início com a descoberta do DNA. A Biologia Molecular nasceu em novembro de 1943 com a publicação de um artigo na revista *Genetics*, assinado por Salvadore Luria e Max Delbrück com o título:

'Mutations of bactéria from virus sensitivity to virus resistance' (LURIA; DELBRÜCK, 1943).

Este artigo demonstra que a resistência (hereditária) de uma bactéria particular (*Escherichia coli* tipo B) a um vírus específico (alpha, hoje em dia chamado T1) é uma propriedade adquirida pela bactéria antes de entrar em contato com o vírus. Dito de outra forma: o fenótipo hereditário não resulta da "adaptação" da bactéria pós o contato com o vírus, mas sim de uma mutação genética prévia.

Essa demonstração revelou-se fundamental na história da Biologia¹⁰⁰. É a prova formal que a teoria da evolução das espécies proposta por Darwin é correta na essência, enquanto que Lamarck, e a hereditariedade dos caracteres adquiridos, ficaram definitivamente enterradas.

Este processo abriu caminho definitivo para a manipulação de novas vidas em laboratório e o controle de doenças e anomalias, a humanidade estava pronta para assumir a fabricação de novos seres. E estes novos seres são humanos ou seria outra espécie?

Partindo do princípio de que "[...] a condição humana é moldada não somente pelo lugar do homem no cosmos, mas também pelas condições que definem o ser humano, tanto individualmente, quanto como pessoas em interconexão social" (NEVILLE, 2005, p. 329), dada a íntima conexão que existe entre natureza humana, valores, política etc. (FUKUYAMA, 2003, p. 139), faz sentido se perguntar o que terá acontecido nas duas últimas décadas para provocar tudo isso? Podemos propor limites para a ciência? Será que a ciência tem como destino prover a felicidade dos seres humanos? Não é a própria definição do ser humano que está em causa e sua sobrevivência que está comprometida? Somos incitados a repensar conceitos pessoais, rever e reelaborar a própria noção de natureza humana, com todo vigor, com vistas às futuras gerações que dependem de nosso agir, para terem possibilidade de viver humanamente bem.

¹⁰⁰ A biologia evolutiva possui uma longa história em relação à transmissão genética. Enquanto modelos de evolução biológica, tradicionalmente medem a adaptação em termos de resultados reprodutivos e tratam os genes como um mecanismo de herança modelos evolutivos de mudanças científicas substituem a transmissão genética por ensino e aprendizagem, e pensam na adaptação como uma propensão da ideia a ser difundir. Ideias adaptadas são atrativas, independentemente de saber se elas afetam ou não a sobrevivência biológica e a reprodução (SOBER apud BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 360).

Ora, Platão em seu diálogo Filebo estabeleceu que para termos uma vida boa¹⁰¹ precisamos de uma fórmula equilibrada para viver os prazeres mistos. Agora saber o que estes prazeres são, é um problema que está posto há mais de dois séculos. A genética molecular parece ter encontrado uma saída na eugenia liberal. Contudo, esta saída é um tanto quanto ariscada, pois confunde manipulado e manipulador. Se no Filebo existem três tipos de prazeres, para a eugenia existe apenas uma opção viável, a melhoria genética que irá produzir mais prazer e menos dor. E para tornar a questão mais dura, algum pai ou mãe pode negar o avanço genético a seu filho? Quem não quer uma prole com boa saúde? Estas perguntas possuem uma resposta que parece instintiva, todos queremos, mas como podemos ter certeza de que nossa escolha de hoje não irá trazer sofrimento no futuro?

Estamos no limiar da construção de novos corpos mais aptos ao trabalho e menos suscetíveis a doenças. O corpo começou a deixar de ser pura naturalidade, corpo dado gratuitamente ao ser humano em que pouca coisa se poderia fazer para sua transformação. Pois, o corpo é instrumento de experiências, ou seja, “no corpo inscrevemos nossa experiência social, revelando nosso pertencimento” (KEMP, 2005, p. 5), no corpo dizemos quem somos e a que grupo pertencemos.

O ser humano manifestou no corpo formas culturais e religiosas, inscreveu ritos (pode-se falar da circuncisão judaica) e tatuagens. No corpo manifestaram-se estilos de vida e revoluções como o corpo dominado e disciplinado pelo ritmo de trabalho da revolução industrial. O corpo não poderia mais seguir seu ritmo de vida natural, mas adaptar-se ao horário da fábrica, ser disciplinado, treinado e sempre sadio para garantir o trabalho. O corpo doente ou deixado na sua naturalidade era visto como preguiçoso, incapaz e inútil para a sociedade industrial. Agora o homem intenta retomar uma característica que identificou nos textos sagrados, no intuito de aplica-la à tecnociência, à eugenia.

E realmente esse sonho correspondia a uma certa interpretação dos textos sagrados. Um sonho teológico, um sonho milenarista que prometia ao homem um retorno ao estado paradisíaco de antes da Queda, graças à tecnologia, que poderia ser chamada originalmente de tecnoteologia. [...] A sua fé na tecnologia é, como veremos, uma verdadeira fé. Eles anunciam não o fim do mundo ou da humanidade, mas sim a entrada triunfal da nossa espécie na era da “pós-humanidade”, graças à inteligência artificial (LECOURT, 2005, p 44).

¹⁰¹ Vida boa significa, segundo Platão, uma vida sem excessos que combine os prazeres e leve o homem à prática do bem em favor da polis. (PLATÃO, Filebo, I).

Este novo mundo proposto pela eugenia e pelo pós-humanismo representa uma tentativa de remissão do pecado original pela ciência. Esta tentativa, segundo Bacon (1999), faz-se necessária porque o homem moderno não aceita mais a ideia de que sua vida, seu corpo e sua mente são dados por Deus e ele deve viver estes modos de maneira a aceitar sua condição, agora o homem deve refazer a história da queda do paraíso.

Pelo pecado o homem perdeu a inocência e o domínio das criaturas. Ambas as perdas podem ser reparadas, mesmo que em parte, ainda nesta vida; a primeira com a religião e com a fé, a segunda com as artes e com as ciências. Pois a maldição divina não tornou a criatura irreparavelmente rebelde; mas, em virtude daquele diploma: comerás do pão com o suor de tua fronte, por meio de diversos trabalhos (certamente não pelas disputas ou pelas ociosas cerimônias mágicas), chega, enfim, ao homem, de alguma parte, o pão que é destinado aos usos da vida humana. (BACON, 1999, p.218).

É hora do homem, segundo Bacon¹⁰², refazer esta história a partir do suor de seu rosto e construir pela ciência um novo ser humano capaz de superar sua condição descaída e fracassada, ele deve construir seu próprio paraíso através da eugenia.

4.2. A eugenia salva (?)

A eugenia pode levar o homem à salvação¹⁰³ de três modos: 1) pela engenharia genética; 2) pela fabricação de corpos para reposição de peças; 3) pelo controle digital do cérebro dos pós-humanos. Pois, para Galton, “[...] a ciência que trata de todos os fatores que melhoram as qualidades próprias da raça, incluídas as que se desenvolvem de forma ótima” (GALTON apud OSSET HERNÁNDEZ, 2000, p.119) é justamente a eugenia. E ainda,

[...] essa indicação permite o aborto quando existem riscos fundados de que o embrião ou o feto sejam portadores de graves anomalias genéticas de qualquer natureza ou de outros defeitos físicos ou psíquicos decorrentes da gravidez. Trata-se de causa de exclusão da culpabilidade, pela inexigibilidade de conduta diversa. Demais disso, argumenta-se que não se pode exigir que a mãe dedique sua própria vida a cuidar de alguém portador de graves anomalias. Confere-se, pois preponderância ao interesse

¹⁰² Bacon defendia a ideia de que devíamos reformar o *organum* aristotélico que se apoia em uma ideia ampla de ciência. Devemos utilizar a filosofia para refazer o mundo fundando uma ciência objetiva e clara, isto ele defendeu em sua obra *Novo Organum*.

¹⁰³ Salvação é entendida pelos eugenistas como reconstrução do ser e a redefinição dos limites da perfeição e das aptidões dos seres escolhidos. (T. A.)

materno de preservar a própria saúde ante a vida do nascituro, despojada das garantias mínimas de bem estar (PRADO, 2006, p. 118-119).

Os avanços da investigação genética permitem antecipar em menor ou maior medida a probabilidade de que uma pessoa desenvolva determinada enfermidade. O uso que a sociedade pode fazer da referida informação abre muitas portas, as quais em sua maioria são positivas, como o é a possibilidade de identificação, prevenção e cura de enfermidades hereditárias, porém outras são de caráter negativo, com a possível discriminação pelo seu uso, a chamada discriminação genética.

[...] a generalização dos referidos testes pré-natais inscrever-se-ia no âmbito de uma política eugênica. Os desenvolvimentos ligados ao conhecimento do patrimônio genético do embrião, ou mesmo de um futuro embrião, erigido como figura virtual que eventualmente não deverá ser criado, modificam a visão que se tem sobre a criança por nascer. Essa evolução traduz-se por um enfraquecimento considerável da proteção dada ao embrião, sobre o qual os textos jurídicos recentes, sobretudo internacionais, mostram-se particularmente evasivos, e por uma vontade de fundar em direito o desejo dos pais quanto à qualidade de sua futura prole. A esses interesses de ordem individual, somam-se ainda preocupações, ainda mascaradas de saúde pública. A seleção tende a se tornar, nesse sentido, uma prática normalizada, no qual aspectos benéficos são valorizados, enquanto que seus riscos, tanto em termos de direitos fundamentais e de eugenismo, são esvaziados (MATHIEU, 1994, p. 77).

Este primeiro caminho da salvação pela seleção genética produz uma verdadeira anomalia na definição de ser humano. Pois temos aqueles que foram evitados por serem defeituosos, os que foram selecionados para serem os melhores e aqueles que não aceitam sua condição de seres selecionados. Ao admitir a engenharia genética o homem afronta a si mesmo e ao criador, uma vez que impõe uma nova ordem natural, a da manipulação em escala celular.

Por que é “[...] mais simples e menos custoso eliminar fetos que apresentam imperfeições biológicas, em lugar de elaborar um sistema social e um sistema de educação adaptados a essas crianças.” (KNOPPERS, 1991, p.83).

Logo, salvar estes seres de terem uma vida degenerada é mais nobre do que permitir seu nascimento. Entendemos que isto é uma afronta à própria humanidade. Visto que de acordo com a UNESCO,

Art. 6º Nenhum indivíduo deve ser submetido a discriminação com base em características genéticas, que vise violar ou que tenha como efeito a violação de direitos humanos, de liberdades fundamentais e da dignidade humana. (UNESCO, 2001).

Logo, a salvação é na verdade uma completa perdição do ser humano que cai na famosa idolatria dos textos sagrados, adorar si mesmo como se fosse um Deus. Esta pretensa humanidade é um conceito que se encontra em constante risco e se coloca com muita dificuldade frente os elementos de uma sociedade dissolvida e completamente desprovida de referências que transcendam a realidade empírica da ciência. Esta salvação pela seleção de seres é uma verdadeira tentativa desesperada de realização dos desejos mais profundos, sem levar em conta os limites da matéria.

A segunda possibilidade de salvação através de um parque humano, local que permitiria produzir seres em larga escala destinados à reposição de peças ou órgãos, para ser mais exato representa uma forma de tentar concertar a máquina humana com meios genéticos.

De acordo com Vilaça, Habermas já apontou estes perigos e não é um alarmista, apenas está preocupado com as regras éticas para o parque humano.

Na obra *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?*, que consiste numa reunião de textos e conferências apresentados entre 2000 e 2002, Habermas se posiciona, a meu ver, no lado oposto ao esposado por Sloterdijk. A seleção artificial do humano é completamente descartada por Habermas, pois afrontaria, entre outras coisas, a autocompreensão ética da espécie, a autonomia e a autenticidade dos humanos, o que comprometeria a sua dignidade. Tal interpretação será defendida por meio da análise somente dos argumentos apresentados no segundo texto, já que é nele que Habermas desenvolve com mais acuidade sua posição antagônica (VILAÇA, 2009, p. 218).

Logo, falar de uma salvação via parque humano encontra resistência de diversos modos, mas, sobretudo pela afronta à natureza humana. Contudo, o que precisamos deixar claro é que Habermas e outros filósofos de nossa época não conseguirão deter o avanço da ciência, isso é ingenuidade, eles apenas poderão melhorar o debate e recolocar a filosofia no seu devido lugar, ou seja, no debate sobre o que é o homem e como podemos melhorar nossas relações. Esta hipótese já havia sido elencada no início dos anos 1990 por Sloterdijk da seguinte forma:

Se o desenvolvimento a longo prazo também conduzirá a uma reforma das características da espécie – se uma antropologia futura avançará até um planejamento explícito de características, se o gênero humano poderá levar a cabo uma comutação do fatalismo do nascimento ao nascimento opcional e à seleção pré-natal. (SLOTERDIJK, 2000, p. 47).

Estaremos na era do parque humano ou ainda do pós-humano, em que o homem se faz e se refaz sem a barreira da natureza. Este ser seria uma nova espécie que careceria de novas regras e novas formas de organização. Este autor citado entende que chegamos ao fim da era dos humanos e estamos entrando na era dos pós-humanos.

Com o estabelecimento midiático da cultura de massas no Primeiro Mundo em 1918 (radiodifusão) e depois de 1945 (televisão) e mais ainda pela atual revolução da Internet, a coexistência humana nas sociedades atuais foi retomada a partir de novas bases. Essas bases, como se pode mostrar sem esforço, são decididamente pós-literárias, pós-epistolares e, consequentemente, pós-humanistas. Quem considera demasiado dramático o prefixo “pós” nas formulações acima poderia substituí-lo pelo advérbio “marginalmente” de forma que nossa tese diz: é apenas marginalmente que os meios literários, epistolares e humanistas servem às grandes sociedades modernas para a produção de suas sínteses políticas e culturais (SLOTERDIJK, 2000, p. 14).

Segundo Sloterdijk não é demasiado falarmos de pós-humano porque a época da domesticação pelo humano já acabou, por conseguinte, estamos tentando encontrar a salvação na construção de parque humano que sustente este novo ser.

Já a salvação pela rede ou pela tecnologia digital ainda parece distante, mas caminhamos a passos largos na direção do controle total da informação. Estamos chegando perto de superar a barreira entre artificial e natural no que se refere à realidade digital. Estamos expandindo o tempo e o espaço¹⁰⁴ nas relações com as máquinas inteligentes. A diferença entre realidade virtual e de fato é sutil e por vezes se confunde. Inúmeras religiões já utilizam estes meios para salvar seus fiéis via internet, este tipo de salvação nos ilude de modo a acharmos que não existem dilemas morais envolvidos que são perfeitamente compatíveis com as convicções subjetivas. A própria noção de Deus passou a ser totalmente artificial e sem nenhum sentido material.

Para tentarmos entender um pouco este problema precisamos verificar alguns autores que trabalharam esta questão. A começar por Sbardelotto, segundo ele “As pessoas estão fazendo de forma online grande parte do que fazem offline, mas estão fazendo isso de forma diferente.” (DAWSON; COWAN, 2004 apud SBARDELOTTO, 2011, p. 36).

¹⁰⁴ A posição de Kant sobre espaço e tempo é, portanto, não reducionista, mas não é realista. Ele não afirma que o espaço e o tempo possuem alguma realidade independente da percepção humana. Em vez disso, o espaço e o tempo são formas de intuição humana, em consequência, estruturam toda experiência humana (TILES apud BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p.381).

Na verdade, “há muito pouco no mundo real que não esteja eletronicamente reproduzido online, e há muito pouco online que não tenha fundamento ou referente offline” (DAWSON; COWAN, 2004 apud SBARDELOTTO, 2011, p. 36). Em geral, portanto, as pessoas usam a internet em continuidade com suas vidas offline, ou mesmo ampliando-as. Logo, existiria uma continuidade da experiência empírica na vida particular dos sujeitos e não uma nova realidade como profetizam alguns eugenistas da mídia digital.

Deste modo, a vida cotidiana com as mídias digitais não só é uma experiência de controle e salvação, mas de reconstrução do sentido de Deus¹⁰⁵. A ideia de Deus dependeria não só da seleção digital dos seres, mas de como eles se relacionam com a realidade¹⁰⁶.

Neste sentido, Brasher (2004), aponta para que o sagrado tenha substância¹⁰⁷ e corresponda às necessidades de cada época, todas as gerações articulam ideias do divino que devem ser críveis e significativas ao seu próprio período histórico. Nesse sentido, ao longo da história, os encontros com o sagrado são contados pelas gerações, especialmente as originárias, como eventos da vida cotidiana: Moisés que, em seu pastoreio, encontra uma sarça em fogo; o anjo Gabriel que se manifesta a Maomé no deserto ou a Maria enquanto faz seus afazeres domésticos; Jesus que opera seus milagres em situações corriqueiras da vida do povo, etc., ou seja, hierofanias na vida diária.

Nesse contexto, continua Brasher, o ciberespaço é o componente dominante da paisagem do século XXI. Por isso também há sinais do transcendente dentro de seus domínios. Os fiéis buscam a presença de Deus também na internet. E, como Moisés, as pessoas sobem essa montanha digital porque veem uma chama em seu topo, assim como o patriarca judeu viu a sarça ardente no Monte Horeb.

Por isso, ao falarmos de uma salvação pelo modelo digital de seres já estamos supondo que o caminho da eugenia liberal não possui volta e que estamos

¹⁰⁵ Ideia de Deus como perfeito e único é uma invenção do monoteísmo. Falar daquilo que está além da física é mais simples através de analogias porque não conhecemos a realidade de Deus.

¹⁰⁶ Realidade para os gregos significava algo objetivo na maioria dos filósofos. Os sofistas foram os primeiros juntamente com os céticos a duvidar de qualquer realidade efetiva. Kant entendia que não temos acesso à realidade, apenas aos fenômenos. Os eugenistas querem criar a realidade, e isso coloca em cheque toda e qualquer definição de realidade humana.

¹⁰⁷ Substância significa aquilo que mantém e sustenta a presença do divino. É um sentido teológico (RATZINGER, 2008).

fadados a um controle digital completo com as possibilidades restritas, trata-se de um controle global da liberdade. Logo, a própria liturgia sofre uma manipulação digital, “[...] o mundo irá testemunhar não apenas uma liturgia assistida pela mídia, mas também uma liturgia centrada na mídia.” (GRIMES, 2001, p. 223 apud SBARDELOTTO, 2011, p.42). Teremos uma retroalimentação de seres fictícios e Deus está posto de lado, embora o busquem na internet Ele não está lá. Poder-se-ia questionar:

Se a plena experiência sensorial do ritual é diminuída pela sua redução ao texto, ao som e ao imaginário, agora possível na Rede, o que, em troca, pode ser ganho ao trabalhar dentro dessas limitações e quais são as possibilidades para transcendê-las? (O’LEARY, 2005, p. 43).

O problema parece ser o risco de que a internet encoraje as pessoas a “[...] optar por não participar do tipo de relações de carne e osso que são uma condição indispensável para os sentidos religiosos compartilhados” (DAWSON, 2005, p. 19). Esta vivência artificial limitaria o homem a uma realidade completamente sem vida de corpo e de uma mente manipulada que seria incapaz de ter senso crítico necessário para distinguir o real do artificial.

4.3. Eugenia e ciências da religião

A eugenia aqui elencada por tantas vezes se mostra como uma nova forma de levar o homem a uma pretensa salvação. Esta se dá justamente pela seleção genética que já é feita em laboratório e coloca o homem em uma condição de constante perigo.

No âmbito da sociologia da religião aparecem os mesmos problemas. A religião passou a ser uma expressão particular ao invés de uma forma pública de vivência do sagrado. A sociologia da religião se preocupa com os elementos constitutivos da religião que estão ligados à prática social da religião. A religião possui várias dimensões e uma delas é justamente o aspecto social que envolve ritos e hábitos culturais que se mostram na experiência humana como modos ou hábitos conforme aponta Bourdieu em seu texto *economia das trocas simbólicas*. Para ele a religião é um campo simbólico específico que opera de diferentes modos e permite a intercambialidade de artigos religiosos e ideias religiosas. Esta forma de expressão da dinâmica da religião aparece de diferentes modos nas igrejas, nos

ritos e nos modos de vida dos sujeitos, variando de classe para classe, por isso o mesmo conceito de religião não pode ser aplicado para as diferentes camadas sociais, cada classe consome sua própria forma de religião.

Embora a definição de religião possa ser questionada de diferentes modos temos que entender a necessidade de uma definição provisória ou de trabalho plausível. Nas palavras de Durkheim, gostaria de colocar em evidência a razão fundamental que permite preparar melhor os espíritos a fim de aceitar a explicação que propus da religião. Essa razão diz respeito a uma característica fundamental da religião, mas que não é imediatamente perceptível, precisamente porque é essencial. Aparece progressivamente, na medida em que o estudo avança, e é, sobretudo, na conclusão que a colocamos em evidência.

Esse caráter é o que poderíamos chamar a virtude de toda espécie de religião. Numa primeira abordagem, a religião se nos apresenta como um sistema de representações.

Por isso foi geralmente concebida como uma especulação sobre o sonho ou sobre a morte, sobre a natureza infinita ou sobre o ideal. Parece que todo o problema consiste em procurar como, para além do real, o espírito humano chegou a conceber alguma coisa que ele não pode conhecer pelos mesmos processos que a realidade empírica. Para resolver a questão colocada nestes termos, a palavra ideal é particularmente cômoda, porque tem um duplo sentido. O ideal é, num certo sentido, uma coisa humana; ele se elabora nas nossas consciências. Mas, ao mesmo tempo, ele parece voltar-se para um não sei quê, que supera o dado. Parece, pois que, se conseguirmos explicar como os homens chegaram a pensar outra coisa além daquilo que é, teríamos, ao mesmo tempo, explicado aquilo que há de mais fundamental na mentalidade religiosa. Aí não está, entretanto, o essencial da religião. Esta é, antes de tudo, da ordem da ação (DURKHEIM, 1977)

Neste sentido, a religião é muito mais do um sistema de sentido que se interlaça na solidariedade mecânica das sociedades arcaicas, mas na modernidade assume a definição de solidariedade orgânica, os indivíduos particulares é que conferem legitimidade ou sentido para a religião.

Assim, as forças religiosas só podem ser forças naturais. Por outro lado, como elas têm, manifestamente, a função de agir sobre os espíritos, é preciso que sejam forças morais. É preciso que elas emanem de consciências, pois somente as consciências podem agir sobre as consciências.

Ora, na natureza, no mundo observável, as únicas forças que são superiores àquelas de que dispõe o indivíduo enquanto indivíduo são aquelas que são produzidas pela convescência e a fusão de uma pluralidade de forças individuais numa mesma resultante: são as forças coletivas. As únicas consciências que estão acima da consciência do indivíduo, são as consciências dos grupos. Todavia, a superioridade de que falo não é puramente física: ela é moral. Com efeito, a sociedade é, ao mesmo tempo, autora e depositária de todos esses bens intelectuais cujo conjunto constitui a civilização onde se nutrem as consciências humanas. A sociedade é, pois, a fonte eminente da vida moral na qual se alimenta a vida moral dos indivíduos.

A religião como construtora de um sentido moral único e amplo produz em seu bojo um sentido universal que lhe garante legitimidade histórica e teológica. Além disso, seu aspecto prático como bem ressalta a sociologia da religião de Durkheim permite entender que nós passamos de uma sociedade puramente coletiva e com uma solidariedade mecânica para uma sociedade fragmentada e dividida em inúmeros campos de atuação em que opera a solidariedade orgânica.

Com efeito, o que outrora produzira um modelo de religião fundado na moral coletiva, na chamada modernidade estabelece elementos de uma moral fragmentada pela lógica do mercado e operando com uma moral individual e não coletiva.

Através da sociologia percebemos que a religião é, sobretudo, um produto do homem, uma construção. É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o ser humano é um produto da sociedade (BERGER, 2004, p. 16)

Para entendermos como o homem produz religião e sentido, precisamos descobrir como funcionam os mecanismos sociais e o modo de construção destes.

“A existência humana é um contínuo ‘pôr-se em equilíbrio’ do homem com seu corpo, do homem com seu mundo. É nesse processo que o homem produz o mundo” (BERGER, 2004, p.18). A produção do mundo por sua vez implica na produção de religião. Neste sentido a religião “[...] é a cosmificação feita de maneira sagrada” (BERGER, 2004, p. 38).

A parte historicamente decisiva da religião no processo de legitimação é explicável em termos da capacidade única da religião de “situar” os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência. “[...] A legitimidade religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. [...] os nomoi humanamente construídos ganham um status cósmico.” (BERGER, 1985, p. 48-49).

A palavra “mundo” em *O dosseí sagrado* deve ser entendida fenomenologicamente, ou seja, “omitindo-se a questão do seu estatuto ontológico último” (BERGER, 1985, p.15). Por “mundo dos homens” entende-se uma realidade que, por não vir pronta da natureza como a do mundo biológico dos animais, precisa ser construída pelos homens. Uma realidade peculiar, explicada por Berger nos seguintes termos:

Como os outros mamíferos, o homem está em um mundo que precede o seu aparecimento. Mas à diferença dos outros mamíferos, este mundo não é simplesmente dado, pré-fabricado para ele. O homem precisa fazer um mundo para si. (BERGER, 1985, p.18).

Mais adiante ele afirma que o homem, “Biologicamente privado de um mundo do homem, constrói um mundo humano. Esse mundo, naturalmente, é a cultura” (BERGER, 1985, p. 19). Berger entende a cultura como o produto da atividade e da consciência humana, ou seja, o conjunto de tudo aquilo que constitui o mundo socialmente construído dos homens.

E a religião entra em cena como o meio necessário para a manutenção desse mundo. Não é à toa que Berger inicia seu texto dizendo: “Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento” (BERGER, 1985, p. 15). Embora como pesquisador tenha que ressaltar a dificuldade deste conceito amplo de cultura derivado da sociologia de Berger.

No entanto, a construção artificial exige uma manutenção artificial, visto que o mundo humano não se mantém de modo natural. O mundo socialmente construído pelos homens se apresenta estruturalmente muito menos sólido do que o mundo biológico dos animais: “Todos os mundos socialmente construídos são intrinsecamente precários.” (BERGER, 1985, p. 42). Isso implica na necessidade dos esforços para manter-se o mundo humano em pé.

Essa manutenção se realiza por meio de discursos legitimadores, sendo o discurso da religião o mais eficaz para tal tarefa. Isso se deve ao fato de que a legitimação religiosa fundamenta a ordem social em origens que transcendem a história e o homem. Nas palavras do autor:

[...] a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. Toda legitimação mantém a realidade socialmente definida. A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguida pelas sociedades empíricas. (BERGER 1985, p. 45).

Temos então o princípio das ideologias: os discursos legitimadores ajudam a sustentar os mundos humanos. Todavia, a legitimação por si só não garante a manutenção do mundo – antes de tudo, é preciso que haja condições na estrutura da sociedade para que a legitimação tenha efeito. Berger acredita que a realidade (objetiva e subjetiva) perdurável do mundo construído depende de processos sociais específicos “[...] que permanentemente reconstroem e mantêm os mundos particulares em apreço.” (BERGER, 1985, p. 58).

O mecanismo de rememoração das “respostas legitimadoras” através do ritual religioso é inútil se não houver uma “base” socioestrutural que garanta a validade das legitimações. Esse pré-requisito de qualquer sociedade é o que Berger denomina “estrutura de plausibilidade”. (BERGER, 1985, p. 58).

Não basta que as respostas legitimadoras sejam repetidas indefinidamente. É preciso que a sociedade esteja estruturada de tal forma que essas respostas façam sentido. Afinal, a construção social do mundo se movimenta em direção oposta ao caos, visando um sentido para o universo (ou seja, uma teodicéia).

Quanto melhor a estrutura de plausibilidade da sociedade, mais auto-explicável é o mundo e, conseqüentemente, menos discursos legitimadores são necessários para a sua manutenção. No limite, o que se deseja é uma estrutura de

plausibilidade que seja capaz de resistir não apenas aos “fenômenos anômicos (...) do sofrimento, do mal e, sobretudo, da morte” (BERGER, 1985, p. 65), mas a todo e qualquer tipo de ameaça à integridade da estrutura, como por exemplo, um sentido de mundo alternativo oferecido por uma outra sociedade.

E ainda, no caso de uma situação de pluralidade de sistemas religiosos, Berger faz uma analogia geográfica, comentando que a manutenção desses sistemas “[...] envolve a proteção dos limites territoriais de cada estrutura de plausibilidade (sendo a fronteira militar entre os dois mundos igualmente uma fronteira cognoscitiva), estendê-los se possível e a manter controles eficazes sobre os desviados dentro dos respectivos territórios.” (BERGER, 1985, p. 62). A manutenção de uma estrutura de plausibilidade é de tal importância na realidade socialmente construída, que os esforços da sociedade são não apenas defensivos, mas também ofensivos. Berger ilustra isso com o seguinte exemplo:

[...] a ameaça mútua do Cristianismo e do Islã na Idade Média exigiu que os teólogos de ambos os mundos socioreligiosos produzissem legitimações que defendiam o próprio mundo de cada um contra o mundo contrário (e que, por sinal, incluíam, uma ‘explicação’ do outro mundo nos termos do seu próprio mundo). (BERGER, 1985, p. 60).

Manter íntegra a estrutura de plausibilidade de um mundo socialmente construído (seja ele religioso ou não) é uma questão tão crucial para a sociedade (ou melhor, para os “promotores” institucionais dos mundos) a ponto de justificar, sem nenhuma crise de consciência, as guerras mais violentas contra todas as estruturas adversárias.

Quer seja com conflitos ou posturas liberais a secularização é um processo irreversível dentro da sociedade ocidental visto que cada indivíduo procura sua própria narrativa de sentido, ou seja, sua própria religião, não existe mais o dossel sagrado e universal que outrora mantinha a sociedade coesa e em bloco.

Parece que estamos destinados a experimentar a experiência da fragmentação e particularização da religião e este processo resulta a retomada da velha regra de Protágoras “o homem é a medida de todas as coisas”.

À medida que o homem é régua para tudo ele se transforma simplesmente em um ser que pode se transformar em outro sem nenhum problema moral. Surgem novos homens, queiramos ou não, eles estão aí, e demandam por novos tipos de

religião. Neste aspecto as ciências da religião representam um local apropriado para se debater os reflexos da eugenia nas práticas e nas crenças já estabelecidas e nas futuras.

O estudo da religião requer uma gama de características diversas que englobem os diferentes campos de conhecimento presentes na Academia. Desta maneira, o conhecimento que se funda na diversidade adquire abrangência, podendo, contudo, carecer de profundidade. A Ciência da Religião, inserida na dinâmica da sociedade do século XXI, sofre duplamente a influência dos fenômenos radicais, por um lado, e, por outro, a total liberalização.

A destruição do referencial metafísico tradicional impôs uma maneira de pensar e agir sobre o mundo que se preocupa, sobretudo, com a própria sobrevivência individual. Assim, a teleologia apoiada em um modelo de pensar metafísico não mais se mostra segura. É o triunfo do modelo chamado pós-metafísico que impõe visões de mundo fragmentadas e muitas vezes opostas.

Por outro lado o, estado liberal moderno sofre uma crise profunda de identidade; a sustentabilidade própria do estado contemporâneo se encontra em risco. Segundo Habermas, devemos levantar um questionamento substancial.

Enuncia-se nessas palavras uma dúvida quanto à possibilidade de o Estado constitucional democrático renovar as condições normativas de sua existência a partir de seus próprios recursos; além disso, parece sugerir-se que esse Estado depende de tradições éticas de origem ideológica ou religiosa que sejam obrigatórias dentro da coletividade (HABERMAS, 2007b, p. 235).

Segundo Habermas é importante o interlocutor contemporâneo não cair no erro de falar sobre qualquer assunto. Um dos temas mais quentes da contemporaneidade é o debate em torno do desenvolvimento do saber da técnica. Isto é,

[...] até que ponto devemos nos submeter a uma auto instrumentalização pela técnica genética ou mesmo se devemos perseguir uma auto-otimização. Nos primeiros passos nesse caminho foi desencadeado um conflito de poderes da fé entre os porta-vozes da ciência organizada e o das igrejas (HABERMAS, 2004^a, p. 135).

Isto significa que existe o temor do obscurantismo apoiado no ceticismo da ciência que se finda na retomada de sentimentos arcaicos. Num outro sentido, a contrariedade à fé cientificista no progresso, oriunda de um naturalismo cru que dissolve a moral.

Contudo, os acontecimentos de 11 de setembro de 2001 mostraram que a oposição entre sociedade secular e religião se expressiu de modo diferente. Isto é, de acordo com as fontes jornalísticas a que tivemos acesso, as motivações dos atentados foram eminentemente religiosas, porque, para eles, “[...] os símbolos da sociedade moderna globalizada encarnam o grande satã.” (HABERMAS, 2004, p. 136). Ou seja, a motivação para o ataque é aparentemente religiosa, e nós, que observamos os acontecimentos, nos sentimos profundamente afetados.

No entendimento de Habermas “[...] é como se esse atentado cego tivesse agitado uma corda religiosa no âmago da sociedade secular, em todos os lugares do mundo as sinagogas, as igrejas e as mesquitas ficaram repletas” (HABERMAS, 2004, p. 136).

Mas, isto não é espantoso, visto que a contemporaneidade possui como característica própria este fundamentalismo islâmico, e em outros momentos um fundamentalismo cristão; porém, apesar de o fundamentalismo ser um fenômeno moderno, “[...] o que impressiona de imediato é a não-contemporaneidade dos motivos e dos meios. Ela (a atitude) é o reflexo da diferença temporal entre cultura e sociedade.” (HABERMAS, 2004, p.136). Isto é, os argumentos dos terroristas são anteriores à separação entre Igreja e Estado.

Com efeito, “[...] o que é decisivo é que a mudança de mentalidade, que se exprime politicamente por meio da separação entre Religião e Estado, vê-se claramente bloqueada por sentimentos de humilhação” (HABERMAS, 2004, p. 137). Isto ocorre em diferentes partes do mundo, mesmo na Europa, onde existem sentimentos ambivalentes frente à secularização.

Nesta sociedade secular se manifesta uma busca constante por sentido, pois as visões e tradições das grandes religiões não respondem mais aos anseios da sociedade eugênica que agora se apresenta como uma realidade e não mais como uma mera visão futurista de outrora.

A transformação da sociedade ocidental em sociedade secular teve seu ponto culminante na formulação da filosofia iluminista que exaltou a razão¹⁰⁸ de maneira exagerada.

Os desdobramentos da moderna forma de ver o mundo causaram a retirada da religião do âmbito público relegando-a ao privado. Por isso a salvação se transferiu do nível do nível público para o particular enfatizando o subjetivismo e o relativismo moral.

A salvação no mundo moderno mudou de foco, saiu da esfera religiosa e se inclinou para o lugar secular. É no meio secular que o homem procura a salvação porque o âmbito religioso é restrito a alguns, enquanto que o meio secular é universalmente acessível. É na política que o homem pode resolver seus problemas particulares e existenciais porque Deus está muito longe de suas possibilidades. Este fenômeno é uma das consequências do esclarecimento moderno. Segundo Leis

Maquiavel estabeleceu uma clara distinção entre a ética e a política, a qual foi progressivamente aceita pela modernidade. Do mesmo modo, John Locke estabeleceu uma distinção entre as coisas do governo e da religião. Dar mais autonomia à esfera política, frente aos assuntos de ética e da religião passaram a ser sólidos princípios dos pensadores que iriam fundar a modernidade. Assim sendo, eles acreditaram ter aberto o caminho para o progresso social e moral da humanidade. (LEIS, 2005, p. 04).

Contudo, o desenvolvimento moral não esteve em sincronia com o avanço científico. Portanto, o conhecimento do bem e do mal não significa necessariamente uma atitude ética equilibrada e coerente. No entender de Leis

[...] a sociologia adotou uma palavra de conotações mágicas para simbolizar o afastamento da política com relação à religião e à ética: secularização. Mas a própria história deste conceito coloca em evidência as dificuldades da

¹⁰⁸ O mundo moderno creu no ideal do esclarecimento. Segundo Kant, *Esclarecimento* (Aufklärung) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro. *Sapere aude!* Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é portanto a divisa do Esclarecimento. A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma parte tão grande dos homens, libertos há muito pela natureza de toda tutela alheia (*naturaliter majorennnes*), comprazem-se em permanecer por toda sua vida menores; e é por isso que é tão fácil a outros instituírem-se seus tutores. (KANT, 2005).

modernidade para ser realmente criativa. Na sua origem, a secularização era um termo técnico do direito canônico que se referia à passagem de um religioso do estado regular para o estado secular (ou externo à instituição eclesiástica). Desde seus primórdios, portanto, o termo secularização aparece marcado pelo dualismo entre regular e secular e todos seus derivados: céu e terra, contemplativo e ativo, espiritual e mundano, teológico e político, Igreja e Império, bem e mal, etc. (Marramao, 1995). A secularização supõe assim a existência de uma realidade dividida em dois planos e, em última instância, governada por dois poderes. Porém, a partir do século XIX o dualismo inerente à categoria de secularização começa a perder terreno e emerge a ideia de história universal. Todas as oposições de origem cristã começaram a ser dissolvidas em torno da ideia imanente de um único mundo e uma única história. Na visão das correntes dominantes do século XIX a sociedade é vista como tendencialmente perfeita, capaz de realizar na Terra o reino de Deus. Sem que as ciências sociais tomassem conhecimento – já que são filhas do espírito de época do século XIX – a teologia se confunde com a política. (LEIS, 2005, p. 04).

Esta confusão gera problemas de ordem fundamental para a teologia e o fundamento desta porque as ciências naturais¹⁰⁹ possuem um largo campo de atuação e muito mais credibilidade acadêmica do que a Filosofia e a Teologia.

O que a secularização devia separar em público, aparece agora fundido em “privado”. A ideia do fim da história, comum a kantianos e hegelianos, a liberais, socialistas e fascistas, é a melhor evidência disto. De fato, o desenvolvimento da sociedade moderna é tanto um processo de crescente secularização, como de crescente esquecimento da raiz teológica das suas principais regras. Afastando qualquer dúvida, um discípulo de Weber haverá de revelar o lado oculto da secularização. Na sua “Teologia Política”, Carl Schmitt (2001), dirá com todas as letras que os conceitos mais significativos

¹⁰⁹ Mit der Naturwissenschaft ging es weit langsamer zu, bis sie den Heeresweg der Wissenschaft traf, denn es sind nur etwa anderthalb Jahrhunderte, daß der Vorschlag des sinnreichen Baco von Verulam diese Entdeckung teils veranlaßte, teils, da man bereits auf der Spur derselben war, mehr belebte, welche eben sowohl durch eine schnell vorgegangene Revolution der Denkart erklärt werden kann. Ich will hier nur die Naturwissenschaft, so fern sie auf empirische Prinzipien gegründet ist, in Erwägung ziehen. Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch späterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab*; so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. (KANT, 1926, p. 8)

da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados. Escondidas detrás de nomes e princípios aparentemente despojados de qualquer conotação religiosa, as estratégias secularizantes se impuseram. Um exemplo paradigmático é a ideia de soberania, consumida hoje pelos cidadãos como um produto autenticamente moderno, ausente de qualquer traço religioso. Porém, de acordo com Carl Schmitt, o soberano não é aquele que aparece retoricamente como tal nas constituições modernas, senão aquele que realmente possui o poder para decidir sobre o estado de exceção. A soberania não é uma fórmula abstrata senão a capacidade de um determinado ator (seja qual for) para suspender a lei positiva quando o achar necessário. Esta prerrogativa funciona da mesma forma que a do poder divino de suspender as leis da natureza (a teologia chama isto de milagre). Um núcleo importante da teologia política moderna é, assim, a conceição da soberania como decisão sobre o estado de exceção. Não importa que o soberano seja um ateu declarado, no negócio político os “milagres” são parte essencial e indispensável. A rigor, as grandes decisões associadas ao mal no século XX foram tomadas por regimes altamente secularizados, como o nazismo alemão e o comunismo soviético. (LEIS, 2005, p. 06).

A tomada de decisão política sobre os fatos sociais leva em si uma transformação da secularização em uma entidade dominante. Por isso, tanto a expansão da democracia e do progresso econômico e tecnológico no mundo, como as guerras e revoluções com suas centenas de milhões de mortos, foram fruto de decisões.

Esta linha de argumentação conduz inevitavelmente a uma pergunta: qual é o fundamento das decisões sobre a eugenia enquanto tais (isto é, independentemente que possam derivar em prosperidade ou em massacres em alta escala)? E também a uma outra pergunta: como é possível que no século XX a política levou ao matadouro milhões de almas em nome de princípios secularizados, mais ainda assim os intelectuais iluministas, de esquerda ou de direita, continuam achando que a barbárie está associada a sociedades não-secularizadas?

A modernidade se apresenta desprovida de crenças em recompensas e castigos após a morte. Mas a mesma secularização que nega a presença do fator religioso na política abriu o caminho para o surgimento de ideologias políticas feitas no improviso por mentes não menos fundamentalistas que aquelas marcadas pela religiosidade pré-moderna. Desta perspectiva, a herança perversa da modernidade está intimamente associada ao fato da política se basear numa teologia política não assumida e o fato de não sabermos ao certo como manipulamos os seres.

O mal emerge com seu pior rosto quando a política oculta habilmente seu vínculo com a religião. Fazendo assim, a política degrada a religião e vice-versa. Como explica Voegelin (1965), em “A nova ciência do político”, a política moderna pretende abandonar a transcendência em nome da imanência, mas dando a esta o mesmo significado.

Em palavras mais simples, a política moderna pretende ingenuamente construir o Paraíso na Terra! Em “A transparência do mal”, Baudrillard (1991) afirma que o bem consiste em uma dialética entre o bem e o mal. Em contraste, o mal se derivaria da negação dessa dialética, na desunião radical entre bem e mal. Concordando metaforicamente, poderia ser afirmado que o bem consiste numa dialética entre a “Cidade de Deus” e a “Cidade dos Homens” (na terminologia de Santo Agostinho(1983).

Isto é, o bem consistiria numa dialética entre religião e política, enquanto o mal se derivaria da negação dessa dialética. O conflito cego entre o bem e o mal é atenuado (e não aumentado, como acredita o senso comum moderno) quando apolítica e a religião encontram um lugar tanto no plano transcendente, como imanente. Se a luta entre o bem o mal se realiza apenas no plano imanente, os indivíduos são levados a relativizar seus princípios em épocas de paz, mas a absolutizá-los em épocas de crise. A política implica tomar decisões, baseadas em juízos de valor, que por sua vez, se não puderem ser referidos a um plano transcendente, levam a um perigoso e crescente bipolarismo entre a absolutização e o relativismo. Certamente, o melhor caldo de cultivo do mal em tempos modernos. (LEIS, 2005, p. 6).

A redenção e a forma de se livrar do mal na modernidade deslocaram-se do meio estrito da igreja para se fundar na técnica, ou seja, o homem pode se salvar mediante o uso de máquinas que o transformem em algo mais que o humano. Este ser pós-humano constrói uma religião eugênica, que aparece sob outras categorias, sendo imprescindível à teologia mudar o modo de abordar tais questões.

Com efeito, o mal deixou de estar associado unicamente à questão da fé ou da crença, passou a fazer parte dos discursos retóricos dos acadêmicos, reflete-se com frequência ao modo de se redimir dos pecados na esfera civil e pública através da eugenia que evita enganos e seres defeituosos. Contudo a religião passou a ser subjetiva de tal forma que as categorias desse homem pós-humano não são suficientes para explicar a realidade do homem robotizado tecnologicamente evoluído, mas moralmente fracassado.

4.4. Perspectiva prática da eugenia

A eugenia já é uma realidade em vários lugares e filósofos como Sloterdijk e Habermas se preocupam a mais de uma década com este avanço e com as possíveis regras e consequências para o futuro da humanidade.

Sloterdijk entende que a eugenia está aí, e não há mais como frear a vontade do ser humano de fabricar novos corpos e novos seres. Neste sentido, todo conhecimento humano acerca da estrutura da ciência levará invariavelmente o homem ao limiar de uma nova época. E, para suportar essa nova época, de acordo com Sloterdijk, precisamos de regras para o parque humano, visto que a domesticação tradicional do ser humano fracassou.

O pensamento de Sloterdijk encontra resistência em vários autores, mas o que não podemos negar é a capacidade crescente do homem produzir novos seres mediante seleção genética e controlar seu comportamento e sua liberdade.

Habermas é o principal opositor de Sloterdijk porque sua filosofia intenta evitar o naturalismo, o marxismo e o transcendentalismo. Habermas faz uma crítica consistente acerca da eugenia liberal porque sua filosofia quer realizar uma autorreflexão da própria espécie humana tentando superar a dualidade entre o empírico e o transcendental. Logo ele quer evitar os perigos da abstração e as armadilhas do empirismo. Em outras palavras, Habermas entende que precisamos atingir a noção de *Mündigkeit* que é entendida como a maioridade que é diferente da noção kantiana, embora beba nesta fonte. O conceito de maioridade permite uma união entre a razão e a decisão, ou seja, permite compreender a si mesmo o mundo que está a nossa volta, a questão em debate, até chegar a uma decisão definitiva.

De acordo com Habermas a ciência é admirável uma vez que ela emancipa o ser humano. Logo, ele entende que não podemos ignorar o trabalho da ciência empírica, mas temos que ter cuidado com o naturalismo, o positivismo e o transcendentalismo. Ora, a eugenia quer propor uma radicalidade naturalista que beira a ingenuidade porque não permite uma autocrítica e tão pouco uma crítica externa dos seus procedimentos em consequência.

Para podermos chegar a essa maioridade proposta por Habermas, devemos levar em conta aquilo que nos torna humanos que se expressa através da filosofia

usando a linguagem. Isto porque é na estrutura da linguagem que os interesses dos indivíduos podem ser manifestados. Logo, se a ciência eugênica quer eliminar a competência linguística da filosofia, elimina também a condição primordial do ser humano que é a racionalidade.

Para chegarmos ao argumento mais adequado sobre a regulação dos limites da eugenia, devemos entender, primeiro, que a ação comunicativa se dar não com pré-conceitos, mas, no debate, com indivíduos suficientemente dotados de linguagem apropriados.

Entendemos que Habermas se preocupa com a espécie humana não por ele ser um sujeito covarde, mas por perceber através do seu pensamento filosófico que ele elaborou enfrentando severas críticas, uma ameaça à condição que nos faz humanos, ou seja, a expressão do interesse através da linguagem livre e sem condicionamentos.

Embora possamos achar que sabemos do que se passa a cerca da eugenia, conhecemos muito pouco e sabemos muito pouco sobre os reais experimentos empíricos que estão sendo processados em nossa época para podermos construirmos uma probabilidade acerca das consequências do movimento eugênico que agora aflora, sobretudo nos países da Europa e dos estados unidos da America.

Agora, notamos que a eugenia aparece sob a linguagem de um utilitarismo científico e sob a tutela das comunidades científicas que querem retomar o marketing de uma ciência positiva que fora maculado pelo regime nacional socialista e pela medicina do início do século XX. Essa nova forma de expressão da eugenia vende a ideia de que ela pode ser eficiente, produtiva e limpa.

CONCLUSÃO

A eugenia aparece em nossa época sob uma nova roupagem que pode ser resumida da seguinte forma: queremos indivíduos capazes de sentir, viver, produzir e permanecer indiferentes aos problemas morais e éticos clássicos, pois pela ciência genética chegaremos à perfeição. Esta proposta trabalhada nesta tese aponta para uma promessa próxima da ingenuidade porque quer eliminar todo o mal que existe no mundo.

O que esta por trás desta proposta é, na verdade, o sonho utilitarista de encontrar uma saída para o sofrimento humano na maximização do prazer e na diminuição da dor. Entendemos que a nova vestimenta da eugenia representa um antigo anseio humano expresso na mitologia bíblica e na crença exagerada da ciência, a saber, a redenção ou salvação do homem frente à miséria da sua existência.

A redenção proposta pela eugenia conforme apontamos nesta tese coloca o ser humano como um meio para alcançar o prazer e a perfeição, invertendo a lógica proposta, por exemplo, pelas três grandes religiões monoteístas. Outrora o homem era um fim em si mesmo e importava a sua felicidade e a realização de suas capacidades, conforme a natureza lhe oferecia, agora, sob a ótica da eugenia, o homem é um meio para o melhoramento genético, somos usados para a construção de uma super-raça futura que irá realizar todas as coisas que não fomos capazes de fazer. A grande questão que está por trás dessa inversão, é a vontade do ser humano ser perfeito e eliminar a dor.

Ora, sabemos que é uma promessa que coloca em cheque todos os valores humanos que conhecemos hoje e, além disso, ignora propostas filosóficas de grande relevância no ocidente para afirmar o valor de uma ciência positiva. Considerar o homem como um meio é afrontar a moral kantiana que supõe o homem como um fim. Mostramos que Habermas não critica a tecnologia por achá-la ruim, mas por entender que a ciência precisa de uma regulação externa que a filosofia pode fornecer, pois os pesquisadores, em geral, não conseguem produzir controle ético. A manipulação do patrimônio genético feita por estes pesquisadores pode colocar em risco a autonomia e, segundo Habermas, a autocompreensão da

espécie humana pode desaparecer, logo, a liberdade humana, com o advento da eugenia está em risco. Contudo, Habermas deixa claro que uma coisa são direitos reprodutivos e a questão de como os pais decidirão sobre as futuras vidas, e outra coisa é a engenharia genética em larga escala feita em laboratórios.

No caso dos pais escolherem os seus filhos, está em jogo o argumento liberal clássico fundado em Locke que ignora o efeito horizontal entre indivíduos e privilegia a relação vertical do estado com os cidadãos. O problema central é defender a liberdade dos pais e ignorar a liberdade dos seres fabricados em laboratórios. De acordo com Habermas, ao ignorar a liberdade ética dos seres humanos manipulados, implica em negligenciar o resultado da pessoa que está sendo manipulada.

Outra coisa, de acordo com Habermas, é a reprodução em larga escala, já praticada pelos nazistas que compromete totalmente a natureza humana e evoca um velho argumento fundado no utilitarismo que remete à ideia de que produzir seres perfeitos é melhor do que deixar os seres se reproduzirem livremente. Logo, para Habermas, a liberdade reprodutiva precisa de restrições e sobretudo exige ponderações.

Apontamos um exemplo ao nos referirmos a Dworkin, que é herdeiro da tradição utilitarista, ao defender a ideia de que o embrião somente possui interesses quando é capaz de sentir dor. Este argumento, mostra o quão limitada é a visão naturalista dos seres humanos, porque o que interessa, de fato, não é o embrião e a sua vontade, mas os interesses da futura pessoa que este embrião irá gerar, ou seja, parece que é ingenuidade afirmar que não há nenhum interesse na proteção de um embrião, porque ele se tornará um ser humano, e todos os seres humanos merecem respeito e proteção. E para ser mais incisivo, a vida humana não se resume, como pensa Dworkin, à minimização do sofrimento, seja psíquico ou físico, ela possui outras dimensões que só poderão ser exploradas após o embrião se tornar um ser humano. O exemplo que Habermas aponta para ilustrar como o avanço da ciência pode melhorar a vida dos futuros seres é o dos progenitores cegos. Neste caso, não há problema na intervenção para que o futuro ser humano possa ver.

Procuramos mostrar nesta tese que Habermas fala e advoga a favor da “*Menschenwürde*”, ou seja, a dignidade humana, e é enfático ao defender a “*Unverfügbarkeit*”, ou seja a indisponibilidade do patrimônio genético humano para fins de seleção natural em série. Porque a autoconsciência do ser humano é a definição que mais se aproxima da identidade humana. Logo, podemos no máximo defender uma eugenia negativa que não realiza a desconstrução do humano como propõe a eugenia positiva.

Percebemos que a roupagem da eugenia é fundada sob um tripé que é uma forma de preparar o caminho para a completa instrumentalização da vida humana. O tripé é a engenharia genética, o utilitarismo científico e a promessa de salvação eugênica. O primeiro pilar da eugenia é fruto de um avanço da ciência dos últimos trinta anos. Este ganho de conhecimento permite manipular com grande eficiência os genes envolvidos na reprodução. O segundo pilar é resultado de um anseio primitivo do homem que quer diminuir o sofrimento, aumentar o prazer e para tanto, não mede esforços em realizar experimentos que garantam mais vida, mais prazer, mais felicidade e menos sofrimento. O último pilar começou a ser lapidado nos últimos dez anos com extrema precisão laboratorial, mas, com resultados práticos ainda desconhecidos. O alarme deste avanço que nada propõe de novo em sua tese central, mas que, enquanto método propõe a fabricação de novos seres, foi dado por Sloterdijk em 1999 ao escrever um texto que, nas suas últimas páginas, apontava para uma eugenia em curso.

Depois de Sloterdijk relatar uma possibilidade real e concreta da existência de um parque humano e de Habermas polemizar com ele acerca da necessidade de regras para conduta científica, notamos que o argumento utilitarista da maximização do prazer e da minimização da dor está mais vivo do que poderíamos imaginar. Sua vida é encontrada com maior efervescência no meio científico contemporâneo porque é nele que se potencializam as principais promessas desta proposta outrora filosófica.

Na filosofia, o utilitarismo de Bentham e de Mill representou um modo de pensar que defendia uma vida mais prazerosa com ênfase no conhecimento humano como capacidade de realizar escolhas morais que evitem a dor e que produzam prazer. Agora estes pressupostos filosóficos estão escondidos debaixo de

uma roupa científica que permite a realização de antigos anseios do ser humano sem que tenhamos entraves morais que outrora barraram o desenvolvimento da ciência.

Notamos que é nítida a intenção da crítica à religião tradicional, à família como instituição e aos valores estabelecidos, para que, com novos humanos possamos reescrever esta história com a ingênua ilusão de que pela manipulação utilitarista da eugenia positiva podemos superar a espécie humana. Da proposta de superação do humano apresentada por Nietzsche (1964), caminhamos para seguidores que sequer figuram no cenário intelectual. Merece esclarecimento o fato de Nietzsche propor um super-homem no âmbito da filosofia e não como gurus da ciência, como Ray Kurzweil, Max More e outros que falam em uma pós humanidade material com cérebros produzidos em laboratórios e seres imortais.

Este utilitarismo científico que carece de um fundamento científico filosófico para realizar a crítica possui muitos admiradores entre os quais encontramos cientistas, artistas, mas poucos filósofos, visto que não temos um estatuto epistemológico da eugenia utilitarista que permita uma autocrítica. O principal argumento dos anti-humanistas expresso por Hassan em um texto de 1977 aponta para a seguinte ideia: o humanismo pode estar assistindo ao seu fim, uma vez que notamos a sua transformação em algo que hoje chamamos de pós-humanismo.

Notamos que o utilitarismo científico caminhou na direção de uma salvação por uma tecnologia genética que agora é uma ortodoxia silenciosa e que se reforça por um entusiasmo do mercado que lembra um recomeço. Ora, parece que o argumento utilitarista está se tornando um tipo de milenarismo, uma nova era, um novo tempo, em que o homem se torna um super-homem, ou seja, estamos criando projeções fantasiosas sobre experimentos científicos e esquecendo daquilo que já está sendo feito e que coloca em risco a própria definição do que é ser humano hoje.

A preocupação de Habermas com os limites da ciência é justificada pelo fato da eugenia positiva ser um fato concreto da nossa realidade. Sua intenção, como pesquisador do meio científico, não é barrar a ciência e causar problemas. Na verdade, seu interesse principal é evitar a instrumentalização da vida humana e defender a indisponibilidade do patrimônio genético da humanidade, visto que os grandes laboratórios e as grandes corporações genéticas querem produzir seres em

larga escala para alimentar o mercado de transplante e produzir novos seres que podem ser comercializados sem nenhum entrave moral.

Neste sentido, justifica-se a preocupação de Habermas em estabelecer limites para intervenção genética e limites para a produção de novos seres mediante a manipulação de características genéticas. Esta preocupação procura estabelecer os caminhos de um debate na filosofia da ciência que estruturam uma prática que não está distante dos reais interesses da sociedade e que evita eventuais riscos da atividade científica sem controle.

O que Habermas quer é evitar o naturalismo e evitar o idealismo como caminhos para a filosofia da ciência que produziram resultados já conhecidos na história da humanidade. Estes não foram agradáveis à espécie humana e em alguns momentos puseram em risco a própria, visto que o homem não possui um limite interno para a sua ambição e a liberdade, no sentido filosófico, é sempre dialogada, por isso, é um mito, para a ciência fazer o que ela quiser.

A eugenia, segundo Habermas, representa uma nova forma de resolução de problemas sob os mesmos argumentos. Ora, outrora falar de eugenia era mostrar uma face revoltada contra alguns grupos humanos. Hoje, falar de eugenia é referir-se aos aspectos humanos mais desejados em uma prole. Estamos em uma época em que os indivíduos estão prestes a considerar um crime negar uma melhoria no potencial genético.

As novas formas de expressão da eugenia aparecem sob a ótica de um argumento perspicaz: a ciência moderna e a genética devem ser aplicadas em prol da defesa de todos os futuros seres, ninguém pode não querer avanços para seus filhos.

A nova forma da eugenia relembra antigos argumentos, ou seja, busca da felicidade, mais prazer e menos dor, imortalidade, capacidades ilimitadas e muitas outras. Todo este modo de pensar voltado para o homem resultou em um super-humano, um ser que não vê mais limites e por isso está a beira da destruição, e é para isso que a eugenia sem controle está nos conduzindo.

A busca de um ser perfeito parece esbarrar no limite da imperfeição humana, e por isso retomamos um velho problema, como podemos construir algo perfeito se não somos perfeitos?

Este problema da matéria de que somos compostos não é superado pela eugenia porque ela é apenas uma nova forma de organização da matéria, não é uma nova matéria que se funda sob novos paradigmas. Mas o mercado vende as promessas eugênicas como se fossem novas realidade e novas formas de vivermos em um mundo completamente novo.

BIBLIOGRAFIA

ABRANTES, P. C. et al. **Filosofia da biologia** Porto Alegre: Artmed, 2011.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. 1947. Disponível em: <http://www.nre.seed.pr.gov.br/umuarama/arquivos/File/educ_esp/fil_dialetica_esclarec.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2012.

AGAR, N. Liberal eugenics. In:_____. **Defence of human enhancement**. USA: Blackwell Publishing, 2004.

ALBERT, Hans. Die dualistische Metaphysik von Jürgen Habermas. **RMM, Perspectives in Moral Science**, v. 0, p. 109-120, 2009. Disponível em: <http://www.rmm-journal.de/downloads/008_h_albert.pdf>. Cesso em 15 nov. 2012.

ALBERT, Hans; RATZINGERS, Josef. Rettung des Christentums. **Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens**, Alibri Verlag, Aschaffenburg 2008.

ALVES, R. **Filosofia da ciência**. Belo Horizonte: Brasiliense,1993. (Coleção Primeiros Passos).

ALVES, R. **Variações sobre a vida e a morte**. São Paulo: Paulinas, 1982.

BACON, F. **Nova organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. São Paulo: Nova Cultura, 1999 (Os pensadores).

BAUDRILLARD, Jean. A transparência do mal: ensaios sobre os fenômenos extremos. Campinas: Papirus, 1990.

BERGER, P. **Dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 2004.

BIZZO, N. M. V. Eugenia: quando a biologia faz falta ao cidadão. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 92, p. 38-52, fev. 1995.

BOURG, Dominique. **O homem artifício**: o sentido da técnica. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

BRASHER, Brenda E. **Give me that online religion**. Nova Jersey: Rutgers University Press, 2004.

BUNNIN, N.; TSUI-JAMES, E. P. **Compêndio de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2002.

CAILLE, A.; LAZZERI, C.; SENELLART, M. **História argumentada da filosofia moral e política: a felicidade e o útil**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

DAWSON. The Mediation of religious experience in cyberspace. In: Religion and Cyberspace. Londres: Routledge, 2005. p.15-37.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DWORKIN, R. **Sovereign virtue: the theory and practice of equality**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

FELDHAUS, C. A eugenia liberal e o futuro das espécies. **Revista Filosofia**, n.21, abr. 2008. Disponível em: < <http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/21/artigo77287-1.asp> >. Acesso em: 15 nov. 2012.

FELDHAUS, C. O futuro da natureza humana de Jürgen Habermas: um comentário. **Ethic@**, Florianópolis, v.4, n. 3, p.309-319, dez. 2005.

FUKUYAMA, Francis. **Nosso futuro pós-humano**. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992b.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, J. **Die Zukunft der menschlichen natur: auf dem weg zu einer liberalen eugenik?**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2001.

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

HABERMAS, J. Fundamentos pré-políticos do estado de direito democrático. In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Aparecida: Ideias e Letras, 2007b. p. 21-57.

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

HABERMAS, J. **Zwischen naturalismus und religion**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2005.

HECK, J. N. Eugenia negativa/positiva: o suposto colapso da natureza em J. Habermas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 42-55, mar. 2006.

HUME, D. **História natural da religião**. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 2004.

HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. São Paulo: Abril, 1980.

JONAS, H. **O Princípio da responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto-PUC/RIO, 2006.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KEMP, K. **Corpo modificado, corpo livre?** São Paulo: Paulus, 2005.

KENSKI, V. M. **Novas tecnologias na educação presencial e a distância**. Campinas: Papirus, 2003.

KIERKEGAARD, Soren. O desespero humano. Porto: Livraria Tavares Martins, 1961.

KNOPPERS. **Dignité humaine et patrimoine génétique**. Montreal: Faculty of Law, 1991.

KURZWEIL, Ray. **A Era das máquinas espirituais**. São Paulo: Aleph, 2007.

LECOURT, D. **Humano pós-humano**: a técnica e a vida. São Paulo: Loyola, 2005.

LEIS, Héctor Ricardo. Sobre o bem e o mal às avessas: religião e política no mundo contemporâneo. **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**,

n.74, set. 2005. Disponível em: <<http://ppgich.ufsc.br/files/2009/12/TextoCaderno74.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2012.

LURIA, S. E.; DELBRÜCK, M. Mutations of bacteria from virus sensitivity to virus resistance. **Genetics**. v.28, n.6, p.491-511, Nov. 1943. Disponível em: <>. Acesso em: 23 out. 2012.

MATHIEU, Bertrand. **La vie em question, pour une éthique biomédicale**: rapport au Premier ministre. La Documentation française, 1994.

MILL, Stuart. **Lógicas das ciências morais**. São Paulo: Iluminuras, 1999

MISKOLCI, R. **O Legado de Foucault**. São Paulo: UNESP, 2006.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2001.

NEVILLE, Robert. C. (Org.) **A condição humana**: um tema para religiões comparadas. São Paulo: Paulus, 2005.

NIETZSCHE, F. **Der Antichrist, ecce homo, Dionysios-Dithyramben**. München: Willhelm Goldmann Verlag, 1964.

O'LEARY, Stephen D. Utopian and dystopian possibilities of networked religion in the new millenium. In: HØJSGAARD, Morten T.; Warburg, Margit (Org.). **Religion and Cyberspace**. London: Routledge, 2005. p. 38-49.

OSSET HERNÁNDEZ, Miquel. **Ingeniería genética y derechos humanos**. Barcelona: Icaria, 2000.

PLESSNER, H. **Die Stufen der organischen und der mensch: einleitung in die philosophische antropologie**. Berlin: Walter de Gruyter, 1975.

PRADO, L. R. **Curso de direito penal brasileiro**. 5.ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006. v.2.

PRECHTL, Peter; BURKARD, Franz P. (Org.). **Metzler-philosophie-lexikon: begrieffe und definitionen**. Stuttgart/Weimar/Metzler, 1996.

RATZINGER, J.; HABERMAS, J. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Campinas: Ideias e Letras, 2007.

RAU, Johannes. Der mensch ist jetzt mitspieler der evolution geworden. **Frankfurter Allgemeine Zeitung**, p.59, 19 May 2001.

SANTAELLA, Lucia. **Cultura e artes do pós-humano**: da cultura das mídias à cibercultura. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

SBARDELOTTO, Moisés. **“E o verbo se fez bit”**: uma análise de sites católicos brasileiros como ambiente para a experiência religiosa. 204 p. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo/RS, 2011. Disponível em: <<http://migre.me/99Bxv>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

SHELLEY, M. **Frankenstein, ou o moderno Prometeu**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SILVA, A. M. **Corpo, ciência e mercado**: reflexões acerca da gestação de um novo arquétipo da felicidade. Campinas: Autores Associados; Florianópolis: UFSC, 2001.

SILVA, André Luiz; MORENO, Andréa. Frankenstein e cyborgs: pistas no caminho da ciência indicam o “novo eugenismo”. **Revista Pensar a Pática**, v.8, n.2, 2005. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/fe/article/view/110/1556>>. Acesso em: 15 set. 2012.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

STEPAN, N. L. **A hora da eugenia**: raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. (Coleção História e Saúde).

TEIXEIRA, Anísio. **Educação no Brasil**. 2.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. **Declaração universal sobre o genoma humano e os direitos humanos**. Brasília, DF: UNESCO, 2001. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001229/122990por.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2013.

VANDENBERGHE, F. **Teoria social realista**: um diálogo franco-britânico. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

VILAÇA, M. M. O humano entre natureza e seleção. Dilemas éticos no debate Sloterdijk-Habermas **Cadernos de ética e filosofia política**, v.15, n.2, p. 211-231, 2009.

Voegelin, Eric. **A nova ciência da política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1965.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ABELLÁN, Eduardo Ruiz. Entre el cientificismo y el mito de la eterna juventud. **Cuad. Bioét.**, p.179-92, 2004.

AGAR, N., *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*. London: MIT Press, 2010.

AGAZZI, Evandro. La Tecno-ciência y la identidad del hombre contemporáneo. In: VALENZUELA, Juliana González (Org.). **Filosofía y Ciencias de la Vida**. Mexico DF: FCE/UNAM, 2009. p. 213-38.

ALEKSANDROWICZ, Ana Maria C.; SCHRAMM, R. Origem e destino revisitados: a clonagem entre a profecia e a promessa. **História, Ciência, Saúde – Manguinhos**, v. 14, n. 2, p. 421-422, abr.-jun. 2007.

ALEXANDER, Brian. **Rapture: a raucous tour of cloning, transhumanism, and the new era of immortality**. New York: Basic Books, 2003.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Racionalização e desencantamento: sobre a releitura habermasiana da obra weberiana. In: COSTA JÚNIOR, Josias da; MORAES JUNIOR. Manoel Ribeiro de (Org.). **Religião em diálogo: considerações interdisciplinares sobre religião, cultura e sociedade**. Rio de Janeiro: Horizontal, 2008. v. 1, p. 11-24.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Razões públicas e razões não-públicas: sobre a reviravolta pós-secular habermasiana. In: ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA, 163., 2008, Canela. **Atas do XIII Encontro Nacional de Filosofia**. São Leopoldo: Unisinos, 2008. v. 1. p. 426-427.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

ARENS, Edmund. Alt, aber nicht fromm. Jürgen Habermas und seine neuen Verehrer. **Herder Korrespondenz**. Monatshefte für Gesellschaft und Religion 2/2009. Disponível em: < www.unilu.ch/files/Juergen-Habermas-zum-80.-Geburtstag.pdf> Acesso em: 17 maio 2009.

ARENS, Edmund. **What is religion, and what is religion for? thoughts in light of communicative theology**. set. 2007. Disponível em:< <http://hrcak.src.e.hr/file/40078>>. Acesso em: 16 fev. 2009.

ARISTOTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ATLAN, H.; AUGÉ, M. **Le clonage humain**. Paris: Éditions du seuil, 1999.

AUPERS, Stef. Revenge of the machines: on modernity, (new) technology and animism. Source. **Asian Journal of Social Science**, v. 30, n. 22, p. 199-220, 2002

AUPERS, Stef; HOUTMAN, D. A realidade suga: sobre alienação e cibergnose. **Concilium**, v. 309, p. 83-94, 2005.

AUPERS, Stef; HOUTMAN, D. **Religion beyond god**: relocating the sacred to the self and the digital. Erasmus University, 2009. Disponível em: <Erro! A referência de hiperlink não é válida.. Acesso em: 01 abr. 2010.

AUPERS, Stef; HOUTMAN, Dick; PELS, Peter. "Cyberspace Salvations: Computer Technology, Simulation, and Modern Gnosis". 2003. Disponível em: <Erro! A referência de hiperlink não é válida.. Acesso em: 03 dez 2011.

AUPERS, Stef; HOUTMAN, Dick; PELS, Peter. Cybergnosis: Technology, Religion, and the Secular. In: Hent De Vries, (Org.) **Religion**: beyond a concept. New York: Fordham University Press, 2008. p. 687-703.

BAGGINI, J.; FOSL, P. **As ferramentas dos filósofos**: um compêndio sobre conceitos e métodos filosóficos. São Paulo: Loyola, 2008.

BAILLIE, Harold A.; Timothy K. Case (Orgs). **Is human nature obsolete? genetics, bioengineering, and the future of the human condition**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005.

BOROJEVIC, Radovan. Terapias celulares: promessas e realidades. **Ciência Hoje**, v. 35, n. 206, p. 37-39, 2004.

BOSTROM, Nick; SAVULESCU, Julian. "Human Enhancement Ethics: The State of the Debate". In. SAVULESCU, Julian; BOSTROM, Nick. Human Enhancement. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 211-250.

BRETON, D. L. Adeus ao corpo. In: NOVAES, A. (Org.). O homem-máquina: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

BROOKE, John Hedley. Visions of perfectibility. **Journal of evolution and technology**, v. 14, n. 2, p. 1-12, aug. 2005. disponível em: <<http://jetpress.org/volume14/brooke.pdf>> Acesso em : 20 ago 2013

BRUNKHORST, Hauke. Democracy under pressure: the destiny of the idea of an egalitarian society in the world society. In: **Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences 4**. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2008. p. 176–195.

BRUNKHORST, Hauke. Globalizing solidarity: the destiny of democratic solidarity in the times of global capitalism, global religion, and the global public. **Journal of social philosophy**, v. 38, n. 1, p. 93-112. 2007.

BUCHANAN, A.; BROCK, D. K.; et al. Genética y justicia. Cambridge University Press, 2002.

BURGESS, John P. (Ed.). **In Whose image? faith, science and the new genetics**. Louisville, KY: Geneva Press, 1998.

CAMPBELL, Heidi. Religion and transhumanism: introducing a conversation. **Journal of Evolution and Technology**, v. 14, Aug. 2005. Disponível em:<<http://jetpress.org/volume14/specialissueintro.pdf>> Acesso em: 26 ago. 2013.

CANTO-SPERBER, M. **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

CARRETERO PASÍN, Ángel Enrique. La persistencia del mito y de lo imaginario en la cultura contemporánea. **Política y Sociedad**, v. 43, n. 2, p. 107-126, 2006.

CARVALHO, Mauro Schulz. Pós-humano demasiado pós-humano. intercom – sociedade brasileira de estudos interdisciplinares da comunicação. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 30., 2007, Santos.. **Anais...** Santos. 2007. p. 1-15. Disponível em:< Erro! A referência de hiperlink não é válida.> Acesso em: 24 nov. 2012.

CASANOVAS, Tereza; CHAPUIS Jorge; MATILLA Begoña. Nuevas (?) mitologías, utopías y cientificismo de fin de milenio. Barcelona, 2001. Disponível em: <<http://www.psicoanalisisysociedad.org/Textos/utopias%20de%20fin%20de%20milenio-%20CasanChapMati.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2010.

CHARLESWORTH, Max. Bioethics in a liberal society. Cambridge: University Press, 1993. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 228-235, jan. 2006.

CLARK, Andy. **Natural-born cyborgs: Minds, technologies, and the future of human intelligence**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

COLE-TURNER, Ronald. Technology and eschatology: scientific and religious perspectives on the transformation of human nature. **The Global Spiral**, 22 maio 2008. Disponível em: <<http://www.metanexus.net/Magazine/tabid/68/id/10445/Default.aspx>> Acesso em: 19 out. 2011.

COOKE, Maeve. Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal. **International Journal for Philosophy of Religion**, v. 60, n. 1-3, p. 187-207, dez. 2006.

COONEY, Brian. **PostHumanity: thinking philosophically about the future**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004.

CORDEIRO, José Luis. Religion, science and immortality. In: WAGNER, Cynthia G. (Org.). **Foresight, innovation, and strategy: toward a wiser future**. Bethesda, MD: World Future Society, 2005. p. 63-74.

CORDEIRO, José Luis. **La especie humana no es el fin, sino el comienzo de la evolución**. 2008. Disponível em: <<http://de-marx-a-grey-trans.blogcindario.com/2005/08/index.html>> Acesso em: 23 jun. 2009.

D'ARCAIS, Paolo Flores. Elf thesen zu habermas. **DIE ZEIT**, n.48, nov. 2007. Disponível em: <http://www.filosofia.it/pagine/micromega/11Thesenzu_Habermas.pdf> Acesso em: 23 jul. 2009.

DALL'AGNOLL, Darlei. **Bioética: princípios morais e aplicações**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

DALY, Todd. Life-extension in transhumanist and Christian perspectives: Consonance and Conflict. **Journal of Evolution and Technology**, v. 14, n. 2, p. 57-75, Aug. 2005.

DAMSCHEIN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Org.). Der moralische Status menschlicher Embryonen. Berlin/New York: de Gruyter, 2005. The Embryonic Body and its Dignity. An Argument from Potentiality and Numerical Identity. In: Akten des 25. **Internationalen Wittgenstein-Symposiums**: 11.-17. August 2002. Sonderband. Kirchberg am Wechsel/Österreich.

DE BONI, L. A. (Org.). **Idade Média: ética e política**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

DE GARIS, Hugo. Perspectives on Techno-science and Human Nature. A better life through information Technology? The Techno-Theological Eschatology of Posthuman speculative science. **Zygon**, v. 41/2, p.267-287, June 2006.

DE GARIS, Hugo; HALIORIS, Sam. The Artilect Debate. Why Build Superhuman Machines, and Why Not? In: EPSTEIN, R.; et.al. **Parsing the turing test**. Berlim: Springer Verlag, 2008, p. 487-509.

DEANE-DRUMMOND, C. (Ed.), **Brave new world?** theology, ethics and the human genome. London, T&T Clark, 2003.

DEANE-DRUMMOND, C. **Reordering nature:** theology, society and the new genetics. London: T&T Clark, 2003.

DEANE-DRUMMOND, C.; SZERSZYNSKI, B. (Orgs.) **Re-ordering nature. theology, society and the new genetics**. New York: T&T Clark LTD, 2003.

DEANE-DRUMMOND, Celia; Peter M. SCOTT, (Orgs.) **Future perfect? god, medicine and human identity**. London: T&T Clark/Continuum, 2006.

DELUMEAU, J. **Mil anos de felicidade:** uma história do paraíso. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Os Pensadores.)

DÍAZ-SALAZAR, R. et al. **Formas modernas de religión**. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

DINELLO, Daniel. **Technophobia!**: science fiction visions of posthuman technology. Austin: University of Texas Press, 2005.

DREES, Willem. **Technology, trust, and religion:** roles of religions in controversies on ecology and the modification of life. Leiden: Leiden University Press, 2009.

DYSON, George. **Darwin among the machines:** the evolution of global intelligence. New York: Helix Books, 1998.

EDGAR, B. God, Persons and Machines: Theological Reflections. **Institute for the Study of Christianity in an Age of Science**, Australia, 2004. Disponível em: <[http://www.iscast.org.au/pdf/GodPersonsMachines\[1\].pdf](http://www.iscast.org.au/pdf/GodPersonsMachines[1].pdf)> Acesso em: 03 maio. 2008.

EHRlich, P. R. **Human natures: genes, culture and the human prospect**. Washington: D.C.: Island Press, 2000.

ENGELHARDT, H. T. (Org.). **Bioética global: o colapso do consenso**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2012.

ENGELHARDT, H. T. **Fundamentos da bioética**. São Paulo: Loyola, 1998.

ENGELHARDT, H. T. **The foundations of bioethics**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 1996.

ENGELHARDT, H.T. **Fundamentos da bioética cristã ortodoxa**. São Paulo, Loyola: 2003.

ENSKAT, Rainer. Pro Identitätsargument: Auch menschliche Embryonen sind jederzeit Menschen. In: DAMSCHEN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg). **Der moralische Status menschlicher Embryonen**. Berlin: New York: de Gruyter, 2005, p. 102-127.

ESTRADA, Juan Antonio. **Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión**. Ed. Trotta, 2004.

FELDHAUS, C. **Habermas, eugenia liberal e justiça social**. Florianópolis: NEO/UFSC, 2007.

FELDHAUS, C. Habermas, eugenia liberal e o direito à liberdade reprodutiva. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia v. 18, n. 7/8, p. 543-553, jul./ago. 2008.

FELDHAUS, C. **Habermas, natureza, liberdade e justiça: um exame crítico da posição habermasiana acerca da biotécnica**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

FERRY, L. **O Homem-Deus, ou o sentido da vida**. Lisboa: Edições ASA, 1997.

FERRY, L.; GAUCHET, M. **Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?** Rio de Janeiro: Difel, 2008.

FICHTE, J. G. **Wissenschaftslehre 1804. wahrheit- und vernunftlehre I.-XV. Vortrag**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966.

FOERST, Anne. **God in the machine:** what robots teach us about humanity and god. Dutton: Penguin, 2004.

FOERST, Anne. O corpo de Cristo: robôs encarnados e teologia, In: KELLY, Terence J.; REGAN, Hilary D. (Org.) . **Deus, vida, inteligência e o universo.** São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 67-92.

FREITAG, Bárbara. “Habermas e os limites da natureza humana”. In: Dialogando com Jürgen Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, pp. 221-230.

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

FREITAS, Carlos M. Avaliação de riscos dos transgênicos orientada pelo princípio da precaução. In: VALLE, Sílvio; TELLES, José Luiz (Orgs.). **Bioética:** biorrisco: abordagem transdisciplinar. Rio de Janeiro: Interciência, 2003, p. 113-142.

GADAMER, G. F. **Verdade e método.** Petrópolis: Vozes, 1996.

GALTON, F. Inquiry into human faculty. Londres, 1883 apud OSSET HERNÁNDEZ, Miquel. Ingeniería genética y derechos humanos. Barcelona: Icaria, 2000.

GARRAFA, Volnei & PESSINI, Leo (Org.). **Bioética:** poder e injustiça. São Paulo: Loyola, 2003, p. 435-447.

GAYA, Adroaldo. Será o corpo humano obsoleto? **Sociologias**, Porto Alegre, ano 7, n. 13, p. 324-337, jan.-jun. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/soc/n13/23566.pdf>> Acesso em: 7 abr. 2010

GEHLEN, Arnold. **Moral und hypermoral:** eine pluralistische ethik. 5. Aufl. Wiesbaden, 1996.

GIACOIA Jr., Oswaldo. Um direito próprio da natureza? Notas sobre ética, direito e tecnologia. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 14, n. 4, p. 637-654, 2004.

GIL, Antonio C. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social.** 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GIUMBELLI, E. **O fim da religião:** dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GONZALEZ NORIEGA, Santiago. Lo sagrado en las sociedades secularizadas. Isegoría: **Revista de Filosofía Moral e Política**. n. 8, 1993 , p. 132-150. Disponível em:< <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/300/301>.> Acesso em: 14 jan. 2010

GRESCHAT, Hans-Jürgen, **O que é ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2005.

GROSSI, Miriam; PORTO, Rozeli; TAMANINI, Marlene (Orgs.). **Novas tecnologias reprodutivas conceptivas: questões e desafios**. Brasília: Letras Livres, 2003.

GUILLEBAUD, Jean-Claude. **A Força da Convicção: em que podemos crer?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

HAKER, H. O corpo perfeito: as utopias da biomedicina. **Concilium**. Petrópolis: v.2, n. 295, p. 8-10.

HARRINGTON, A. Habermas and the Post-Secular Society. **European Journal of Social Theory**, v. 10, n. 4, p. 543–560, 2007.

HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes**. Stuttgart: Reclam, 1807

HELFERICH, C. **História da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HESSEN, J. **Teoria do conhecimento**. Tradução CUTER, J. V. G. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBSBAWM, E. J. **A era dos impérios: 1875 – 1914**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

HOERSTER, Norbert. **Ethik des Embryonenschutzes: ein rechtsphilosophischer Essay**. Stuttgart: Reclam, 2004.

HÖFFE, Otfried. **Medizin ohne Ethik?** frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2002.

HÖFFE, Otfried. Rechtspflichten vor Tugendpflichten: das Prinzip der Menschenwürde im Zeitalter der Biomedizin. In: GEYER, Christian. **Biopolitik: die Positionen**. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2001.

HONNEFELDER, Ludger. Pro Kontinuumsargument: die Begründung des moralischen status des menschlichen embryos aus der Kontinuität der Entwicklung des ungeborenen zum geborenen Menschen. In: DAMSCHEN, Gregor;

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. Campinas: UNESP, 2010.

IRWIN, William (Org.). **Matrix. Bem-vindo ao deserto do real**. São Paulo: Ed. Madras, 2003.

JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JAMES, William. **Pragmatismo, cartas conferências e outros escritos**. 3. ed. Tradução Jorge Caetano da Silva; Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1989. Tradução de: Pragmatism.

JONSEN, Albert R. Casuistry as methodology in clinical ethics. **Theoretical Medicine**, v. 12, 295-307, 1991.

JORDAN, G. E. The Invention of Man: A Response to C. S. Lewis's The Abolition of Man. **Journal of Evolution and Technology**, v. 19, n. 1, p. 35-41, set. 2008.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 4.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70.

KANT, I. **Kritik der reinen vernunft**. Leibzig: Druck und Verlag von Philipp Reclam jun., 1781.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 2005. Tradução de : *Kritik Der Reinen Vernunft*. Könnemann: Köln, 1995.

KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. Lisboa: Edições 70, 1990.

KAUFMANN, Matthias. Contra Kontinuumsargument: abgestufte moralische Berücksichtigung trotz stufendloser biologischer Entwicklung. In: DAMSCHEN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg). **Der moralische Status menschlicher Embryonen**. Berlin/New York: de Gruyter, 2003. p. 83-98.

KERSTING, W. Eugenia Liberal. In: _____. **Liberdade e liberalismo**. Tradução Luís Marcos Sander. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

KERSTING, W. Heiligkeit verleiht keine Rechte – Ronald Dworkin politische Philosophie der Abtreibung und Euthanasie. *Gerechtigkeit und Lebenskunst. Philosophische Nebensachen*. Paderborn: Mentis Verlag, 2005, p. 54-60.

KERSTING, W. Der Hüter der Moderne – Jürgen Habermas über die Vergangenheit des Nationalstaates und die Zukunft der Natur. *Gerechtigkeit und Lebenskunst. Philosophische Nebensachen*. Paderborn: Mentis Verlag, 2005, p. 80-98.

KNOEPFFLER, Nikolaus; HANIEL, Anja (Hrsg.) **Menschenwürde und medizinethische Konflikte**. Stuttgart: Hirzel Verlag, 2000.

KUHN, Thomas Samuel. **A estrutura das revoluções científicas**. 3. ed. Tradução Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1992.

KUNZRU, H. Você é um cyborg: um encontro com Donna Haraway. In: SILVA, T. T. (Org.). **Antropologia do cyborg: as vertigens do pós- humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

KÜNG, H. **Projekt Weltethos**. München Zürich: Piper, 1969.

KURZWEIL, Ray. **A Era das Máquinas Espirituais**. São Paulo: Ed. Aleph, 2007.

KURZWEIL, Ray. **A era das máquinas espirituais**. São Paulo: Editora Aleph, 2007.

KURZWEIL, Ray. Ser humano versão 2.0. **Jornal Folha de São Paulo** (Caderno Mais) 23/03/2003. Texto original no site www.kurzweilai.net.

MULGAN, T. Utilitarismo. Petrópolis: Vozes, 2012.

LAFONT, Cristina. Remarks on Habermas's presentation of L'avenir de la nature humaine. **Philosophy and Medicine**, v. 3, n. 1, p. 157-160, 2003.

LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LECOURT, Dominique. **Humano pós-humano: a técnica e a vida**. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

LEE, Raymond L. M. La fin de la religion? réenchantement et déplacement du sacré. **Social Compass**, v. 55, n. 1, p. 66-83, 2008.

LEPARGNEUR, H. **Antropologia do Sofrimento**. Aparecida: Santuário, 1985.

LEPARGNEUR, H. **Consciência, lugar atual da morte, antropologia, medicina e religião**. Aparecida, 1989.

LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Lisboa: Edições 70, 1990.

LUTZ-BACHMANN, Matthias. Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion. **Philosophisches Jahrbuch**, v. 114, n. 1, p. 3-21, 2007.

MACHADO, Carly. Religião na cibercultura: navegando entre novos ícones e antigos comandos. **Religião e Sociedade**, n. 23, n. 2, p. 127-145, 2003.

MANSILLA, H. C. F. Religión y Razón como Factores de Complementación. **Revista de Filosofia**, Maracaíbo, n. 55, n. 1, p. 87-102, 2007.

MANSILLA, H. C. F. Lo rescatable de la religión en el mundo contemporáneo. **Diálogo Filosófico**, v. 20, n. 58, p. 61-78, 2004. Disponível em: <http://www.ciudadredonda.org/admin/upload/files/1cr_t_adjuntos_150.pdf> Acesso em: 15 jun. 2009.

MARDONES, José Maria. **Para compreender as novas formas de religião: a reconfiguração postcristã da religião**. Coimbra: Ed. Gráfica de Coimbra, 1996.

MARDONES, José Maria. **A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião**. São Paulo, Paulinas, 2006.

MCDOWELL, J. Monoteísmo em Debate. **Síntese**. Belo Horizonte. 2004.

MENDIETA, Eduardo. Guerra, paz y Europa: diálogo de Habermas com E. Mendieta. **Guerra, paz e Europa: ensaios sobre religião, teologia e racionalidade**. Madrid: Trotta, 2001.

MERKEL, Reinhard. Contra Speziesargument: Zum normativen Status des Embryos und zum Schutz der Ethik gegen ihre biologische Degradierung. In: DAMSCHEN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg). **Der moralische status menschlicher Embryonen**. Berlin/New York: de Gruyter, 2005, p. 35-58.

MOORE, George E. **Principia ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

NEMOIANU, Virgil .The Church and the Secular Establishment. A Philosophical Dialog between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas. **Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture**, v. 9, n. 2, p.16-42, 2006.

O'LEARY, Stephen D. Utopian and dystopian possibilities of networked religion in the new millenium. In: MORTEN T, Højsgaard; MARGIT, Warburg (Orgs.). **Religion and Cyberspace**. London: Routledge, 2005, p. 38-49.

PEREIRA, Lygia da Veiga. **Clonagem**: fatos & mitos. São Paulo: Moderna, 2002

PESSINI, L., BARCHIFONTAINE, C. P. **Problemas atuais de bioética**. São Paulo: Loyola, 1995.

PINZANI, Alessandro. Fé e saber? sobre alguns mal entendidos relativos a habermas e a religião. In: COLÓQUIO HABERMAS, 5., 2008, Florianópolis . **Anais...** Florianópolis: UFSC, 2008. p. 211-243.

POTTER, V. R. **Bioethics, bridge to the future**. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1971.

RAWLS, J. Justiça como equidade: uma reformulação.. In: KELLY, Erin. **Justiça e direito**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

REICH, Warren. The Word 'Bioethics': Its Birth and the Legacies of Those who Shaped its Meaning. **Kennedy Institute of Ethics Journal** 4, 1994, p. 319-336.

ROTHMAN, David. **Strangers at the bedside**: a history of how law and bioethics transformed medical decision making. New York: Basic Books, 1991.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre homens**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

RÜDIGER, Francisco. Breve história do pós-humanismo: elementos de genealogia e criticismo. **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação**, p. 2-17, abr. 2007. Disponível em: <boston.braslink.com/compos.org.br/ecompos/adm/documentos/ecompos08_abril2007_rudiger.pdf> Acesso em: 12 maio 2008.

SAMAJA, Juan. **A reprodução social e a saúde:** elementos metodológicos sobre a questão das relações entre saúde e condições de vida. Salvador: Casa da Qualidade, 2000.

SÁNCHEZ CAPDEQUÍ , Celso. Las formas de la religión en la sociedad moderna. Papers. **Revista de Sociología**, n. 54, 1998, p. 169-185, 1998. Disponível em:<<http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf>> Acesso em: 22 maio 2009.

SANTOS, Laymert Garcia. Invenção, descoberta e dignidade humana. In: CARNEIRO, E. F. A ética e o debate jurídico sobre o acesso e uso do genoma humano. Limite. Rio de Janeiro, FIOCRUZ, 2000. Disponível em: <<http://www.genthe.org/publicacoes/limite/descoberta.pdf>> Acesso em: 17 set. 2010

SCHOCKENHOFF,Eberhard. Pro speziesargument: zum moralischen und ontologischen Status des Embryos. In: DAMSCHEN, Gregor ; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg). **Der moralische status menschlicher embryonen**. Berlin/New York: de Gruyter, 2003, p. 11-33.

SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg). **Der moralische Status menschlicher Embryonen**. Berlin/New York: de Gruyter, 2005. p. 61-81.

SCHÖNE-SEIFERT, Bettina. Contra Potentialitätsargument: Probleme einer traditionellen Begründung für embryonalen Lebensschutz. In: DAMSCHEN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.) **Der moralische Status menschlicher Embryonen**. Berlin/New York: W. de Gruyter, 2003. p. 169-185.

SCHUMMER, Joachim - Societal and Ethical Implications of Nanotechnology: Meanings, Interest Groups, and Social Dynamics. **Techné: Research in Philosophy and Technology**, v. 8, n. 2, p. 56-87, Winter, 2004. Disponível em:<Erro! A referência de hiperlink não é válida. Acesso em: 20 jun. 2011.

SEGAL, Robert A. (Org.) **The Allure of gnosticism**. Chicago: Open Court, 1995.

SEIDEL, Asher. **Inhuman thoughts:** philosophical explorations of posthumanity. Lanham, MD: Lexington Books, 2008.

SFEZ, Lucien. **A Saúde perfeita:** crítica de uma nova utopia. São Paulo: Unimarco/Loyola 2012.

SHATTUCK, R. **Conhecimento proibido:** de prometeu à pornografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SIBILIA, Paula. **O Homem pós orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SILVA, M. B. **Bioética e a questão da justificação moral**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

SIMMELS, Georg. **Philosophie des geldes**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995.

SMITH, A. **A riqueza das nações**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

SOUZA, Draiton G.; ERDTMANN, Bernardo (Org.). **Ética e genética II**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

SPAEMANN, Robert. Gezeugt, nicht gemacht. Die verbrauchende Embryonenforschung ist ein Anschlag auf die Menschenwürde. In: GEYER, Christian (Hrsg.). **Biopolitik: die positionen**. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2001.

SPAEMANN, Robert. **Personen: versuch über den unterschied zwischen "etwas" und "jemand"**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1998.

SPAEMANN, Robert. Über den Begriff der Menschenwürde. In: SPAEMANN, Robert. Zur ethischen Dimension des Handelns. **Grenzen**. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001. p. 107-122.

STEGMÜLLER, W. **Hauptströmungen der gegenwartsphilosophie: eine kritische einföhrung**. I Band. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1975.

STEIGLEDER, Klaus. **Grundlegung der normativen ethik: der ansatz von alan gewirth**. Freiburg/München: Pieper, 1999.

STOECKER, Ralf. Contra identitätsargument: mein embryon und ich. In: DAMSCHEN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.). **Der moralische status menschlicher Embryonen**. Berlin/New York: de Gruyter, 2005, p. 129-145.

STRONG, C. **Ethics in reproductive and perinatal medicine: a new framework**. New Haven: York University Press, 1997.

SZERSZYNSKI, B. **Nature, technology and the Sacred**. Oxford: Blackwell Pub., 2005.

TAGUIEFF, P. A. **La bioéthique ou le juste milieu** : une quête de sens à l'âge du nihilisme technicien. Paris: Fayard, 2007.

TAGUIEFF, Pierre-André. L'idée de progrès. Une approche historique et philosophique. **Cahier du CEVIPOF**, n. 32, set. 2002. Disponível em: <<http://www.cevipof.msh-paris.fr/publications/cahiers/CahierDuCEVIPOF32.pdf>> Acesso em: 06 maio 2010.

TED, P. **Playing god?: genetic determinism and human freedom**. New York: Routledge, 2003.

TURNER, Victor. **Schism and Continuity in an African Society**. Oxford: Oxford University Press: 1957.

UNNERSTALL, Herwig. **Rechte zukünftiger Generationen**. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GMBH, 1999.

VALLS, Álvaro. **Da ética à bioética**. Rio de Janeiro: Campus: 2004.

VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia II**. São Paulo: Loyola, 2003.

VAZ, H. C. L. In: TOLEDO; MOREIRA. **Ética e direito**. São Paulo: Loyola, 2002.

VENDRAME, Calisto. **Escravidão na bíblia**. São Paulo: Ática, 1981.

WEBER, M. **Wirtschaft und gesellschaft: grundriss der verstehenden soziologie** (WuG) (1922). 5. ed. Tübingen, J.C.B.Mohr. [Trad. Espanhola: (1969)]. Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

WEBER, M. Wissenschaft als Beruf . In: WEBER, M. **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. 4. ed. Tübingen, J.C.B.Mohr. [Trad. inglesa: (1948), "Science as a vocation". In: GERTH, H.H. e MILLS, C. Wright (Org.). From Max Weber: essays in Sociology. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973.

WEBER, M. **História geral da economia**. São Paulo, Mestre Jou [Primeira ed. alemã: (1923), Wirtschaftsgeschichte. Berlin: Duncker & Humblot. 1968.

WEBER, Max. **A Ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 2005.

WIELAND, Wolfgang. Pro potentialitätsargument: moralfähigkeit als grundlage von würde und lebensschutz. In: DAMSCHEN, Gregor ; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.). **Der moralische status menschlicher embryonen**. Berlin/New York: de Gruyter, 2005. p. 149-168.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Abril, 1975

YEFFETH, Glen. **A Pílula vermelha**: questões de ciência, filosofia e religião em matrix. São Paulo: Publifolha, 2003.

ZILLES, U. Situação atual da filosofia da religião. **Revista Eletrônica PUCRS**, Porto Alegre, v. 36, n. 151, p. 239-271, mar. 2006.

ZIOLKOWSKI, Theodore. **Modes of Faith**: secular surrogates for lost religious beliefs. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

ŽIŽEK, Slavoj. **On Belief**. London: Routledge, 2001.