



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

Ismail Fagundes

**AS IMPLICAÇÕES ÉTICAS DO TRANS-HUMANISMO:
UMA ANÁLISE A PARTIR DO MELHORAMENTO HUMANO**

Caxias do Sul

2019

ISMAIL FAGUNDES

**AS IMPLICAÇÕES ÉTICAS DO TRANS-HUMANISMO:
UMA ANÁLISE A PARTIR DO MELHORAMENTO HUMANO**

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção de grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Itamar Soares Veiga

Caxias do Sul

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

F156i Fagundes, Ismail
As implicações éticas do trans-humanismo : uma análise a partir do
melhoramento humano / Ismail Fagundes. – 2019.
119 f. ; 30 cm
Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.
Orientação: Itamar Soares Veiga.
1. Bioética. 2. Pessoas - Aspectos morais e éticos. I. Veiga, Itamar
Soares, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 608.1



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

*“As implicações éticas do transhumanismo: uma análise a partir do
melhoramento humano”*

Ismail Fagundes

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 18 de fevereiro de 2019.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Itamar Soares Veiga (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Matheus de Mesquita Silveira
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Marco Antonio Oliveira de Azevedo
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

CAMPUS-SEDE

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 - Bairro Petrópolis - CEP 95070-560 - Caxias do Sul - RS - Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 - CEP 95020-972 - Caxias do Sul - RS - Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218.2100 - www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul - CNPJ 88 648 761/0001-03 - CGCTE 029/0089530

Mod.130033

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que me acompanharam e auxiliaram das mais diversas formas ao longo do período de estudos que resultaram nesta dissertação.

Agradeço aos meus amigos (os caras que "viajam") que se dispuseram a ler e comentar meus rascunhos durante a elaboração deste trabalho, especialmente as muralhas de texto que eu escrevia em chats nos dias e horários mais aleatórios possíveis. Os questionamentos e observações que fizeram, bem como as discussões que tivemos, contribuíram muito para o resultado desta dissertação.

Agradeço ao meu orientador, professor Itamar Soares Veiga, que me permitiu uma liberdade de pesquisa durante toda a elaboração desta dissertação, bem como sempre esteve disposto a auxiliar na construção deste trabalho e a responder dúvidas que surgiam ao longo deste percurso.

Agradeço também aos demais professores, tanto do programa de mestrado quanto do corpo docente da graduação em filosofia, que contribuíram na minha formação filosófica. Esta dissertação só foi possível devido ao que aprendi e desenvolvi com vocês aqui.

Agradeço aos meus familiares que me motivaram a continuar estudando. Se não fosse pelo seu incentivo talvez eu não teria optado por passar pelo mestrado.

E, por último, agradeço a todos aqueles que, assim como eu, acreditam que a humanidade pode gerar novos e valiosos saberes a partir do compartilhamento livre de conhecimento através da internet. Mesmo sem conhecer ou saber o nome de cada pessoa que disponibiliza textos, vídeos e se propõe a explicar e discutir assuntos filosóficos na internet, agradeço pelo conteúdo gerado. Estudo também para um dia chegar ao nível de alguns destes ilustres anônimos capazes de explicar conceitos filosóficos densos de maneira simples e contribuir com a divulgação da filosofia a todos que a buscam.

Superpopulação, problemas com energia e água, elevação do nível do mar, um ecossistema em desequilíbrio, poluição do ar, e finalmente problemas daqueles que possuem espaços. Atualmente, temos muitos problemas e disputas neste mundo. Contudo, é nisso que eu acredito: a humanidade será capaz de resolver todos seus problemas, e um dia alcançará o mundo das estrelas.

[...]

Mesmo que o mundo das estrelas possa um dia se tornar o lugar comum de vida, ao invés de um objetivo inalcançável pelo que lutamos... Eu rezo para que você nunca esqueça do céu estrelado. Quando vocês estiverem perdidos no escuro e não puderem mais ver as estrelas no céu, por favor lembrem o que viram aqui hoje.

Este é meu pequeno devaneio.

(Yuuichi Suzumoto. Planetarian: The Reverie of a Little Planet, 2004)¹

1 Techo da fala da personagem *Yumemi Hoshino* na visual novel *Planetarian: The Reverie of a Little Planet* de 2004 escrita por Yuuchi Suzumoto, adaptado da versão em inglês lançada em 2014: "Overpopulation, energy issues, water problems, a rising sea level, an ecosystem in imbalance, air pollution, and finally problems of who possesses space... Currently, there are many problems and disputes in this world. However, this is what I believe. Mankind will be able to solve all of its problems, and will one day reach out to the world of stars. [...] Even if the world of the stars should someday become a common living ground rather than an unreachable goal to strive for... I pray that you will never forget the starry sky. When you are lost in the dark and can no longer see the stars in the sky, please remember what you have seen here today. This is... My little reverie."

Resumo

A presente dissertação tem por tema o trans-humanismo e as suas implicações éticas decorrentes do uso de práticas de biomelhoramento humano. Analiso a pertinência moral das técnicas empregadas sob um caráter consequencialista, derivado de uma tradição utilitarista. Para tanto, verifiquei tanto as razões apresentadas pelos defensores do emprego de biomelhoramentos, quanto as defendidas pelos seus opositores - bioconservadores. E proponho uma resposta fundamentada à questão: *com o uso da tecnologia podemos mudar a nós mesmos enquanto espécie, contudo moralmente devemos?* Eu argumento que não há um impeditivo absoluto aos biomelhoramentos; a moralidade de seu uso depende de suas consequências.

Palavras-chave: Ética Aplicada - Bioética - Trans-humanismo - Melhoramento Humano

Abstract

The topic of this dissertation is transhumanism and its ethical implications due to bioenhancement practices. I analyze the moral pertinence of these techniques employed under a consequentialist ethical framework, derived from an utilitarianism tradition. For that, I verified both the reasons proposed by those who defend the use of bioenhancements, and those proposed by their opponents - bioconservatives. And I propose a substantiated answer to the question: *with the use of technology we can change ourselves as species, but morally should we?* I argue that there is no absolute impediment to bioenhancements; the morality of its use depends on its consequences.

Keywords: Applied Ethics - Bioethics - Transhumanism - Human Enhancement

SUMÁRIO

Introdução	10
1 Trans-humanismo: mudando a nós mesmos	12
1.1 Os principais conceitos referentes ao trans-humanismo	12
1.2 Contextualização do trans-humanismo	20
1.3 Trans-humanismo e questões éticas	22
1.3.1 A importância do tema da imortalidade	23
1.3.2 Melhoramento humano no esporte	26
1.3.4 Melhoramento cognitivo	30
1.3.5 Melhoramento moral	32
1.3.6 Outros tipos de melhoramento	36
1.4 Para além da abordagem trans-humanista	38
2 Bioconservadorismo: preservando a nós mesmos	39
2.1 Habermas: A caminho de uma eugenia liberal?	39
2.1.1 Esclarecendo o conceito de eugenia	40
2.1.2 A relação entre alterações e autonomia	43
2.2 Fukuyama: trans-humanismo, a ideia mais perigosa do mundo?	46
2.2.1 A Suposição da Conexão Extrema	52
2.3 Sandel: A desvalorização da vida como uma dádiva?	57
2.4 Esclarecimentos e posições correlatas	73
2.4.1 Ferry: trans-humanismo, um anti-humanismo determinista?	74
2.5 Esclarecimento da metodologia e conclusões parciais	90
3 Os limites éticos do biomelhoramento	95
3.1 Biomelhoramentos e questões de justiça	95
3.2 Status moral	105
3.3 Biomelhoramentos e a primazia de evitar danos	108
3.3.1 Biomelhoramentos em geração de novas vidas	109
3.3.2 Biomelhoramentos e vidas existentes	111
Considerações finais	113
Referências	115

INTRODUÇÃO

Os avanços das biotecnologias permitem que os humanos modifiquem não só o mundo que os cerca mas a si próprios. Com o emprego de tais tecnologias tornou-se possível alterarmos a nós mesmos através do uso de técnicas como a CRISP-CAS9 (edição de genes), ou uso de medicamentos que influem sobre nosso comportamento. Assim o que era dado por imutável, a loteria genética, pode ser guiado pela nossa intencionalidade. Alguns filósofos e pensadores, como Habermas, Fukuyama e Sandel, defendem que não devemos modificar o nosso organismo desta forma, estes são conhecidos como bioconservadores. Por outro lado, existe um tipo de movimento que defende o emprego de tais técnicas buscando melhorar a condição humana, são os chamados trans-humanistas.

Diante disso, o objeto da presente pesquisa é analisar a ética dos procedimentos que visam este melhoramento humano. Disto decorre o seguinte questionamento: com o uso da tecnologia podemos mudar a nós mesmos enquanto espécie, contudo moralmente devemos? Esta é a pergunta que dita o foco de toda a presente dissertação.

O método empregado é o analítico com uma abordagem ética consequencialista. Busco levantar as circunstâncias e as consequências relevantes de cada questão, analisar a proposta trans-humanista e contrapô-la com os argumentos contrários e a partir disto buscar racionalmente uma resposta às questões que surgem. Para tanto analisarei os posicionamentos de filósofos e demais pesquisadores que estudam a temática do trans-humanismo e do melhoramento humano. Inicialmente analisarei o movimento trans-humanista visando clarificar alguns termos empregados pelos pesquisadores da área. Após isto partirei para uma descrição das principais buscas trans-humanistas e as questões éticas suscitadas pelo melhoramento humano. Tendo em vista o cunho filosófico da dissertação não me deterei na história do movimento, tampouco questões técnicas médicas ou de outras áreas que permeiam o tema; contudo as mencionarei quando desempenharem um papel central em argumentações de escopo ético. A perspectiva adotada primará pela análise filosófica dos temas levantados pelo movimento trans-humanista.

A relevância do tema é evidenciada a partir da tentativa do uso de procedimentos de melhoramento humano que já estão em curso em diversas partes do mundo. Algumas instâncias políticas buscam regular ou até mesmo banir o uso de certas tecnologias², enquanto a mídia noticia cada vez mais o emprego destas técnicas, seja sob estas nomenclaturas

² Como pode ser notado no posicionamento de alguns dirigentes da ONU como nesta nota: <https://news.un.org/en/story/2015/10/511732-un-panel-warns-against-designer-babies-and-eugenics-editing-human-dna> .

(melhoramento, aprimoramento, trans-humanismo) ou outras (avanços da tecnologia, busca da imortalidade, engenharia genética).

A estrutura da presente dissertação reflete o método descrito anteriormente. Após a análise do movimento trans-humanista e das suas razões pelas mudanças no organismo, analisaremos os argumentos trazidos por alguns autores tidos por bioconservadores. E, de igual forma, confrontarei os seus argumentos com razões contrárias aos seus posicionamentos. No terceiro, e último, capítulo buscarei analisar a questão da justiça no âmbito social, tendo em vista que as mudanças trazidas pelo melhoramento humano refletem-se em nível maior que a esfera individual, inclusive afetando futuras gerações. E, a partir disto, desenvolver uma resposta sobre quais seriam os limites éticos das práticas de melhoramento humano.

1. TRANS-HUMANISMO: MUDANDO A NÓS MESMOS

A tecnologia que dispomos atualmente permite-nos modificar o nosso próprio organismo a ponto de alterar as nossas funções corpóreas, mas, eticamente³, nós devemos? Antes de analisar propriamente os limites éticos do trans-humanismo, é recomendável explicitar melhor os conceitos centrais do movimento trans-humanista e do melhoramento humano. Inicialmente descreverei de forma breve alguns conceitos-chave e uma breve contextualização do movimento trans-humanista. Após apresentarei alguns dos principais argumentos favoráveis a sua busca e possíveis contra-argumentos com algumas respostas a estes. Clarificando tal contexto tornar-se-ão mais visíveis os limites éticos do trans-humanismo, em especial possibilitará uma melhor análise dos argumentos defendidos pelos autores tidos por bioconservadores (tal ponto será abordado no segundo capítulo).

1.1. Os principais conceitos referentes ao trans-humanismo

O trans-humanismo é um movimento que entende que o desenvolvimento da espécie humana (*Homo sapiens*) não alcançou o seu ápice, mas sim encontra-se em um estágio inicial diante do seu potencial. Dentro deste movimento, encontram-se intelectuais e pesquisadores de diversas áreas como filósofos, médicos, biólogos, profissionais das áreas relacionadas à tecnologia de informação, entre diversos outros. Portanto o trans-humanismo carrega em si uma matriz interdisciplinar levando em consideração tudo o que importa aos humanos, buscando aprimorar a nós mesmos, conforme descrito no site da associação Humanity Plus⁴:

Trans-humanismo pode ser visto como uma extensão do humanismo, de que em parte foi derivado. Humanistas acreditam que os humanos importam, que indivíduos importam. Nós podemos não ser perfeitos, mas nós podemos fazer as coisas melhores através da promoção de pensamentos racionais, liberdade, tolerância, democracia, e preocupação pelos nossos companheiros seres humanos. Assim como nós usamos meios racionais para melhorar a condição humana e o mundo externo, também podemos usar estes meios para aprimorar a nós mesmos, o organismo humano. E fazendo isso, não estamos limitados aos métodos humanistas tradicionais, como a educação e o desenvolvimento cultural. Também podemos usar meios tecnológicos que vão eventualmente permitir que nos movamos além do que alguns possam pensar o que é um "humano"⁵.

3 Usarei ao longo do trabalho os termos "ética" e "moral" como equivalentes, nos mesmos contornos delineados por Singer (1994, p. 9).

4 A associação *Humanity Plus (H+)* fora fundada em 1998 com o nome de *World Transhumanist Association*.

5 Do original: "Transhumanism can be viewed as an extension of humanism, from which it is partially derived. Humanists believe that humans matter, that individuals matter. We might not be perfect, but we can make things better by promoting rational thinking, freedom, tolerance, democracy, and concern for our fellow human beings. Transhumanists agree with this but also emphasize what we have the potential to become. Just as we use rational means to improve the human condition and the external world, we can also use such means to improve ourselves, the human organism. In doing so, we are not limited to traditional

Assim, o trans-humanismo pode ser entendido como um tipo de movimento que defende os propósitos gerais do movimento Humanista aprimorando-o, trazendo ferramentas que a tecnologia nos proporciona. Ao modificarmos o nosso organismo, poderemos adquirir outras características que não estão disponíveis a um humano comum. Assim chegaríamos aos patamares transhumanos, como uma cognição mais aprimorada, capacidade física superior, expectativa de vida muito além da tida por longa para um humano comum, entre outras modificações. Eventualmente isso viria a gerar pós-humanos, uma espécie inteligente derivada dos humanos mas que não seria mais considerada como membro da espécie *Homo sapiens*.

O movimento trans-humanista é amplo, o seu foco centra-se na busca de um patamar pós-humano e sua ferramenta são as tecnologias que alteram e, supostamente, melhorariam (aprimorariam) os humanos, o que é conhecido como melhoramento humano⁶. O melhoramento humano é um tema amplamente discutido na ética aplicada nos últimos anos. Mesmo sem vislumbrar os ideais trans-humanistas, muitas pessoas buscam técnicas de melhoramento humano como ampliação de capacidade física para um esporte competitivo, melhora da memória para estudar para provas de seleção concorridas de grandes universidades ou concursos públicos - bens posicionais -, ou ainda a melhora da qualidade de vida com ampliação do período saudável através da busca pelo retardo do envelhecimento, e ampliação das capacidades cognitivas que auxiliam nas atividades diárias - bens intrínsecos.

A distinção entre bens intrínsecos e bens posicionais é comentada por Singer. Para Singer um bem posicional (*positional good*) depende da comparação de um indivíduo com outro. Assim, alguém buscando um melhoramento para que seu filho seja mais alto que os filhos dos outros pensando em garantir uma vantagem em esportes seria posicional, pois depende de estar em uma posição de vantagem em relação aos demais, tendo em vista que se todos tivessem o mesmo aprimoramento nenhum deles receberia uma vantagem em relação aos outros por tal alteração (SINGER, 2013, p. 282). Enquanto que os bens intrínsecos (*intrinsic good*) são bens que independem da comparação com os demais, como resistência maior ao envelhecimento, não precisa "viver mais tempo que outro" para ser considerado um melhoramento.

Uma característica do melhoramento humano é a dificuldade de caracterização de

humanistic methods, such as education and cultural development. We can also use technological means that will eventually enable us to move beyond what some would think of as 'human'. " Disponível em <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>, acessado em 15/07/18, 16:58.

6 O termo usualmente empregado pelos autores em inglês é *human enhancement*, que por vezes é traduzido por "melhoramento humano" ou "aprimoramento humano". Usarei neste trabalho o primeiro, por padronização, contudo, eventualmente, o segundo poderá ser utilizado por estar presente em citações.

algumas ações nesta terminologia de melhoramentos. Por um lado, conseguimos verificar claramente uma busca por melhoramento quando ocorrem exemplos como os mencionados anteriormente. Contudo, em outros casos a divisão torna-se menos nítida, como na vacinação visando à prevenção de uma possível doença, ou a opção por uma alimentação que torna o organismo mais resistente e com mais energia. Esta é uma das principais discussões entre trans-humanistas e bioconservadores: a distinção entre terapia e melhoramento. Os bioconservadores são contrários ao melhoramento humano e entendem que a medicina tem a função apenas de terapia, enquanto os trans-humanistas⁷ defendem o melhoramento humano visando um aperfeiçoamento. Contudo, existem posições intermediárias, conforme descreve Azevedo:

Os trans-humanistas são os grandes adversários do bioconservadorismo. Mas não é preciso ser um trans-humanista para aceitar melhoramentos humanos. Pode-se também afirmar que saúde e melhoramento são conceitos distintos e que a distinção entre tratamentos e melhoramentos tem significados prático e político sem ser um bioconservador. Os trans-humanistas discordam. Eles pensam que a distinção entre tratamentos e melhoramentos nutre posições bioconservadoras (AZEVEDO, 2014, p. 698).

Mesmo que alguns reconheçam a distinção entre terapia e melhoramento, em algumas situações que já ocorrem ela se torna complexa de ser definida. Em 2018, um grupo de cientistas chineses afirmou ter feito com sucesso uma alteração em nível genético em embriões, e com isso gerou duas bebês resistentes ao vírus HIV⁸. O experimento realizado é éticamente questionável pelos riscos envolvidos, tendo em vista que não conhecemos com maiores detalhes as consequências que tal alteração pode gerar no organismo destes indivíduos⁹. Contudo a questão que busco ressaltar para a discussão no momento é que se os indivíduos de fato tornaram-se resistentes ao vírus HIV, isto seria uma terapia ou um melhoramento? Alguns poderão dizer que se trata de um cuidado de preventivo de saúde, logo terapia. Porém, se essa edição genética passar aos descendentes¹⁰ ainda poderíamos dizer que

7 Alguns autores, como Laurent Alexandre empregam o termo "bioprogressistas" ao referir-se ao defensores de ideias trans-humanistas, como se refere em seu livro "A Morte da Morte" (o qual será citado posteriormente).

8 "World's first gene-edited babies created in China, claims scientist", notícia encontra-se disponível no site <https://www.theguardian.com/science/2018/nov/26/worlds-first-gene-edited-babies-created-in-china-claims-scientist>, acessado em 06/01/19, 18:35.

9 Na mesma notícia anteriormente mencionada consta um parecer do bioeticista Julian Savulescu que corrobora com este entendimento mencionando que "Se for verdade, este experimento é monstruoso", "Os embriões eram saudáveis. Sem doenças conhecidas. A edição genética é experimental e ainda está associada com mutações fora do alvo, capazes de causar problemas genéticos durante a vida tanto cedo quanto tarde, incluindo o desenvolvimento de cancer" (tradução minha).

10 Apesar de meu foco ser nas questões éticas é relevante introduzir esta clarificação de ordem técnica para a discussão: as edições genéticas que passam para os descendentes são as que afetam a linhagem germinal (*germline*), como é o caso de minha suposição, onde a prole pode receber cópia destes genes, por outro lado, as modificações que apenas afetam o indivíduo específico são chamadas de somáticas (*somatic*) e não se

é uma questão de saúde preventiva? Tendo a classificar como um melhoramento, pois adiciona uma capacidade além do que a maioria dos membros da espécie humana teriam. Corroborando com este entendimento, Buchanan distingue a terapia do melhoramento da seguinte forma:

Melhoramentos biomédicos são, em contraste com a terapia, definidos como o tratamento ou prevenção de doenças. Modificar os genes de um embrião humano para prevenir uma doença genética seria terapia, não melhoramento. Modificar um embrião para aprimorar a capacidade normal do sistema imune para lutar contra infecções seria um melhoramento. Se nós pensarmos a doença como uma afastamento do funcionamento normal, e terapia focada em prevenir ou curar doenças, então o contraste entre o melhoramento é claro: melhoramento foca no aumento ou aprimoramento do funcionamento normal. Neste sentido, isso objetiva ir além da terapia (BUCHANAN, 2017, p. 5)¹¹.

Mas, assim como mencionado anteriormente, os pensadores trans-humanistas não se baseiam nesta distinção por, segundo eles, não ser moralmente relevante. Conforme Bostrom e Roache afirmam:

Definir a distinção terapia-melhoramento é um problema apenas para quem mantém que esta distinção possui significância prática ou normativa. [...] Os trans-humanistas sustentam que nós devemos buscar desenvolver e disponibilizar opções de melhoramento humano da mesma forma e pelas mesmas razões que nós tentamos desenvolver e disponibilizar opções para terapias de tratamentos médicos: para proteger e expandir a vida, a saúde, a cognição, o bem-estar emocional, e outros estados ou atributos que os indivíduos possam desejar para melhorar suas vidas (BOSTROM; ROACHE, 2008, p. 3)¹².

Para os trans-humanistas não há uma distinção relevante entre terapia e melhoramento. O que alguns consideram como melhoramentos passa a pertencer ao escopo da medicina, contudo pode ser conceitualmente problemático aceitá-los como idênticos. Parece muito diferente utilizar um tratamento para curar um estado anormal, digamos uma infecção bacteriana, de utilizar uma tecnologia com o fim de aumentar as habilidades de uma pessoa normal, como seria o caso de fazer com que alguém já inteligente alcance um nível de desempenho cognitivo superior ao desempenho do mais inteligente dos seres humanos atuais. Ainda que ambas visem promover o bem-estar do paciente, não optar por tratar uma doença

transmitem aos descendentes.

- 11 Do original: "Biomedical enhancements are contrasted with therapy, defined as the treatment or prevention of diseases. Modifying the genes of a human embryo to prevent a genetic disease would be therapy, not enhancement. Modifying an embryo to improve the normal immune system's capacity for fighting infections would be an enhancement. If we think of disease as an adverse departure from normal functioning, and therapy as aimed at preventing or curing disease, then the contrast with enhancement is clear: Enhancement aims to augment or improve normal functioning. In that sense, it aims to go beyond therapy."
- 12 Do original: "Defining the therapy-enhancement distinction is a problem only for those who maintain that this distinction has practical or normative significance. [...] Transhumanists hold that we should seek to develop and make available human enhancement options in the same way and for the same reasons that we try to develop and make available options for therapeutic medical treatments: in order to protect and expand life, health, cognition, emotional well-being, and other states or attributes that individuals may desire in order to improve their lives."

curável tem implicações muito mais danosas do que não ampliar capacidades mentais de um indivíduo sadio. Mesmo que as técnicas de melhoramento sejam aceitas pela mesma forma e pela mesma razão de tratamentos, aquelas práticas que visam tratar os estados anormais (como doenças, síndromes e transtornos) parecem ter preferência em comparação aos melhoramentos. Em um estudo quanto a possibilidade do melhoramento humano ser aceito como um dos objetivos da medicina, Azevedo argumenta a partir do conceito de saúde, sendo considerado saudável quem:

não apresentar qualquer patologia crônica (ou condição patológica não transitória) que o submeta a um risco maior de morte ou adoecimento (físico ou mental), ou um maior risco de vir a tornar-se incapacitada (física ou mentalmente) do que o risco de morrer, adoecer ou de portar alguma incapacidade atribuído aos indivíduos de sua própria população grupo (ou classe de referência), porém, livres dessa patologia (AZEVEDO, 2015, p. 295).

A partir desta conceituação há uma diferenciação entre terapia e melhoramento, mas sem contornos bioconservadores. Aqueles indivíduos que não estiverem na condição de saudáveis estariam sujeitos a um tratamento, diverso do melhoramento que acrescentaria algo aos indivíduos saudáveis. Neste sentido, Azevedo conclui que não há impedimentos de princípio ao melhoramento humano como um dos objetivos da medicina, mas acrescenta que "se o melhoramento humano for incluído como um objetivo da medicina, ainda assim não faz sentido equipará-lo ao objetivo de promover e proteger a saúde das pessoas" (AZEVEDO, 2015, p. 300). Compartilhando deste entendimento, destaco que há possibilidades de que seja feita a distinção entre terapia e melhoramento.

Para Buchanan, além da distinção entre terapia e melhoramento existe a distinção entre melhoramento e biomelhoramento. A definição de melhoramento seria a seguinte: "uma intervenção - uma ação humana de qualquer tipo - que aprimora alguma capacidade (ou característica) que seres humanos normais tem ordinariamente, ou, mais radicalmente, produz uma nova" (BUCHANAN, 2017, p. 5)¹³. O referido bioeticista cita como exemplos a alfabetização, o ensino das operações matemáticas, além do próprio conhecimento científico, o qual encaixa como sendo melhoramentos cognitivos (p. 9), além de também mencionar as insituições como um tipo de melhoramento (p. 11). De maneira semelhante, Harris também entende como técnicas ou tecnologias de melhoramento outras ferramentas que visavam melhorar a si mesmos ou fazer as coisas de maneira melhor como abrigos, aprender e ensinar, confecção e uso de roupas, atividade de coleta e caça, cooperação, domesticação de animais,

13 Do original: "[An enhancement] is an intervention - a human action of any kind - that improves some capacity (or characteristic) that normal human beings ordinarily have or, more radically, that produces a new one".

agricultura e o uso de línguas (HARRIS, 2007, p. 13). Em contraste, os biomelhoramentos intervêm de maneira bioquímica no organismo humano, como o uso de substâncias químicas (cafeína, metilfenidato) e edição genética. Segundo Buchanan, os melhoramentos não-biomédicos trouxeram diversos benefícios à humanidade não só cognitivos, mas também produziu sociedades mais ricas, com maior padrão de vida (BUCHANAN, 2017, p. 9).

Outra importante distinção nos conceitos que serão utilizados ao longo do presente texto, e que é também amplamente empregada por diversos filósofos (como Singer, Buchanan, entre outros) é entre *humano* e *pessoa*. Apesar deles serem utilizados na linguagem ordinária como sinônimos, filosoficamente possuem diferenças. Enquanto "humano" tende a se referir a membros da espécie *Homo sapiens*, a palavra *pessoa* pode ser utilizada para outros seres. O termo *pessoa* carrega em si um conjunto de características que define o status moral daquele que as detém, entendimento também compartilhado por Harris que argumenta no sentido de que pessoas são "indivíduos do mais alto valor moral ou importância: um valor moral ou importância comparável ao que nós acreditamos sermos titulares" (HARRIS, 2001, p. 100)¹⁴. Mas simplesmente atribuir tal status a quem é da espécie humana é arbitrário e tal tipo de arbitrariedade gerou problemas éticos ao longo da história da humanidade. Harris menciona o que chama de "história sórdida e desonrosa" do passado humano que ocorreu em relação aos casos de grupos que atribuíam um status moral superior aos membros do seu próprio grupo em detrimento aos demais apenas por compartilharem alguma característica, como ocorreu com os gregos antigos em relação aos bárbaros, os brancos em relação aos negros, os nazistas em relação aos judeus, e os homens em relação às mulheres (p. 102). Nestes termos Harris argumenta que pertencer a um grupo natural, étnico, religioso ou outro grupo semelhante, não é em si mesmo uma propriedade moral (ibid.).

Atribuir a identidade entre *Homo sapiens* e *pessoa* é especialmente problemático quando levamos em consideração as possibilidades do melhoramento humano e a busca do trans-humanismo, como nos casos onde podem surgir novas espécies derivadas do *Homo sapiens*. Suponhamos que alguns laboratórios façam alterações padronizadas no genoma de embriões para evitar possíveis doenças futuras dos mais variados tipos (tal como o relato acima relativo à resistência ao vírus HIV), mas devido ao número grande de alterações outros funcionamentos do organismo para além do sistema imunológico são afetadas, de maneira que aqueles indivíduos passam a compartilhar uma espécie em comum diversa da espécie *Homo sapiens*, ainda que sua aparência física seja extremamente semelhante, mas sendo incapazes

¹⁴ Do original: "individuals who have 'the highest' moral value or importance: a moral value or importance comparable to that to which we believe ourselves entitled".

de gerarem descendentes férteis ao tentarem procriar com um humano normal, mas podendo procriarem-se normalmente entre si. Teríamos uma espécie diversa do *Homo sapiens*, e conseqüentemente não seriam consideradas pessoas por aqueles que defendem a identidade entre *Homo sapiens* e pessoa, mesmo que estes indivíduos pós-humanos possam ocupar lugares na sociedade como postos de trabalho, ambientes de estudo como qualquer *Homo sapiens*. Parece problemático adotar o conceito de humano como idêntico ao de pessoa nestas circunstâncias, pois tais indivíduos não seriam considerados pessoas, mas tão somente seriam pessoas os de uma espécie autointitulada como detentores deste predicado excluindo quaisquer outra que tentassem se autointitular como tais.

Não enfrentamos uma conclusão absurda como esta se adotarmos um conceito ampliado de pessoa. O termo "pessoa" (*person*), em parte da filosofia anglo-saxã contemporânea, é empregado como ser senciente, racional e autoconsciente, tal como descrito pelo bioeticista utilitarista Singer que conclui disso que "poderia haver uma pessoa que não fosse membro de nossa espécie. Também poderia haver membros de nossa espécie que não fossem pessoas" (SINGER, 1994, p. 97). Assim como também entendido por filósofos de influência Rawlsiana como os bioeticistas Buchanan, Brock, Daniels e Wikler, que em termos semelhantes dizem que um humano é simplesmente um membro da espécie *Homo sapiens*, enquanto uma pessoa em sentido moral é entendida por indivíduo capaz de agir a partir de razões e ter consciência de si mesmo, podendo incluir seres não humanos como por exemplo extraterrestres, enquanto que pessoas em estado de permanente de inconsciência não seriam pessoas no sentido moral do termo (BUCHANAN et al., 2000, p. 273).

Um experimento mental que pode auxiliar a esclarecer ainda mais a questão é o desenvolvido por Harris nestes termos: será que existem pessoas em outros planetas? Talvez membros da espécie *Homo sapiens* não, mas algum outro tipo de pessoa? O que um extraterrestre teria que ter para que o consideremos como sendo uma pessoa? Ainda que não tenhamos uma exatidão nas respostas podemos imaginar em linhas gerais o que poderia ser entendido como uma pessoa e o que não poderia (HARRIS, 2001, p. 105). Se eventualmente descobrirmos bactérias em um asteróide podemos dizer que são seres vivos, contudo não pessoas, mas, apenas supondo, se fossemos visitados por extraterrestres inteligentes capazes de comunicarem-se conosco diríamos que eles podem ser pessoas. E podemos ir mais além neste experimento mental, será que estes extraterrestres nos reconheceriam como sendo pessoas? Se a definição deles for tal como a descrita anteriormente de ser senciente, racional e autoconsciente a resposta possivelmente seria um sim.

Outros conceitos centrais para uma melhor análise do trans-humanismo e do

melhoramento humano é a distinção entre natural e artificial. Uma primeira ideia que surge é a de que natural é o que há no mundo sem o humano intervir, e artificial é quando humanos modificam o que existia. Na esfera ética em relação ao melhoramento humano alguns podem dizer que é moralmente errado modificarmos nosso organismo pois estaríamos agindo contrários ao que é natural, pressupondo que o que é natural é bom: a falácia de apelo à natureza. Notadamente também é um exemplo que cai na falácia naturalista: o estado de coisas do mundo não define o que é o bem, não há identidade necessária entre natural e bom¹⁵, em outras palavras, não podemos derivar um "dever ser" de um "ser". Além destas falácias outra questão foi levantada por Hume quanto a impossibilidade de fazermos qualquer coisa contrária à natureza, tendo em vista a situação absurda acarretada, como descreve:

É ímpio, diz a velha superstição romana, modificar os rios de seu curso, ou invadir as prerrogativas da natureza. É ímpio, diz a superstição francesa, inocularmos contra a varíola, ou usurpamos dos assuntos da providência ao voluntariamente produzirmos enfermidades ou doenças. É ímpio, diz a superstição europeia moderna, colocar um fim na nossa própria vida, e, deste modo, nos rebelarmos contra nosso Criador; e porque não seria ímpio, eu digo, construir casas, cultivar o solo, ou navegarmos no oceano? Em todas estas ações nós empregamos nossas capacidades da mente e do corpo, para produzir alguma inovação no curso da natureza; e em nenhum deles nós fazemos algo mais. Todos eles são, portanto, igualmente inocentes, ou igualmente criminosos (HUME, 2010, p. 6)¹⁶.

Ou seja, se fosse moralmente errado aos humanos modificar o curso da natureza, quaisquer ações que fizéssemos seriam atos imorais, mas isto é absurdo. Uma interpretação mais caridosa da argumentação de que deveríamos agir de forma não contrária à natureza leva a duas variações prudenciais de uma mesma questão. A primeira delas é a ideia de "brincar de Deus" (playing God) baseada na premissa de que algum deus criou o mundo e portanto ele é perfeito e não devemos alterar sob pena de agirmos contra a vontade divina ou atentar contra uma criação perfeita. A segunda variação é por uma matriz laica em que os seres vivos advém de um longo e complexo processo evolutivo e qualquer alteração intencional no organismo dos seres vivos poderia prejudicar o equilíbrio que foi naturalmente moldado por mutações

15 Tal falácia foi nomeada por Moore em *Principia Ethica* como uma crítica às éticas naturalistas (que derivavam valores morais de propriedades da natureza e identificavam como idênticas), conforme cita: "[...] E é um fato que a Ética visa à descoberta de quais são aquelas outras propriedades pertencentes a todas as coisas que são boas. Mas demasiados filósofos pensaram que quando eles nomearam aquelas outras propriedades eles estavam definindo bom; que aquelas outras propriedades, de fato, não eram simplesmente 'outro', mas absoluta e inteiramente o mesmo que bondade. Esta visão é proposta por mim, para chamar a 'falácia naturalista' e dela me esforcei, agora, de tratar." (MOORE, 1998, p. 108).

16 Do original: "'Tis impious says the old Roman superstition to divert rivers from their course, or invade the prerogatives of nature. 'Tis impious says the French superstition to inoculate for the small-pox, or usurp the business of providence by voluntarily producing distempers and maladies. 'Tis impious says the modern European superstition, to put a period to our own life, and thereby rebel against our Creator; and why not impious, say I, to build houses, cultivate the ground, or fail upon the ocean? In all these actions we employ our powers of mind and body, to produce some innovation in the course of nature; and in none of them do we any more. They are all of them therefore equally innocent, or equally criminal".

aleatórias ao longo de eras. As duas abordagens parecem distintas mas carregam em si a mesma argumentação: "as coisas são como são naturalmente ou por ordenamento divino, não devemos modificar o que temos de forma artificial". Tal entendimento também é compartilhado por Buchanan, conforme comenta: "a admoestação não brinque de ser Deus é as vezes tomada como equivalente a 'não interfira na natureza'." (BUCHANAN, 2017, p. 13)¹⁷. Tendo em vista que convivemos em uma sociedade plural, com pessoas que possuem diversas crenças religiosas distintas (abrangendo também a possibilidade da não crença) a primeira formulação fica com sua abordagem prejudicada, contudo ainda é possível realizar uma análise das questões éticas pela segunda forma, na modalidade laica. Este ponto será retomado no segundo capítulo através das abordagens bioconservadoras (em especial a de Fukuyama que fundamenta-se nela). Até este momento bastam estas clarificações para que seja possível prosseguir com a exposição das questões éticas relacionadas ao trans-humanismo e ao melhoramento humano.

1.2 Contextualização do trans-humanismo

De certa forma a busca pelo melhoramento humano, que coincide em parte com o objetivo trans-humanista, está presente desde o início da humanidade, ou ao menos até onde temos registros históricos. Segundo Bostrom, podemos rastrear buscas pelo que está além da capacidade humana desde 1.700 a.e.c., como a busca de Gilgamesh pela imortalidade (BOSTROM, 2005, p. 1). Essa busca é notada ao longo de diversas civilizações, principalmente pela abordagem religiosa através de uma continuidade da consciência para além da vida. Contudo, como grifado por Benatar, a busca pela imortalidade não está restrita aos teístas e religiosos, pois muitos ateus (e agnósticos) buscam responder à morte com métodos descritos como extensão radical de vida¹⁸, acreditando que com o avanço do conhecimento científico poderíamos compreender melhor o processo do envelhecimento e até pará-lo (BENATAR, 2017, p. 143).

Ao longo da história os humanos buscaram ultrapassar seus limites. Mesmo sem asas buscaram voar e desenvolveram aviões, mesmo sem guelras e nadadeiras buscaram maneiras de explorar o fundo de lagos e mares, assim desenvolveram equipamentos para mergulho. Como argumentei anteriormente através das observações de Buchanan estas técnicas também poderiam ser uma espécie de melhoramento. E algumas buscas ainda habitam o imaginário

17 Do original: "The admonition not to play God is sometimes taken to be equivalent to 'Don't interfere with nature'."

18 O termo normalmente empregado em inglês é "radical life extension".

dos humanos como uma maneira de viver ilimitadamente, viagens entre planetas, ou até ideias que seriam inimagináveis séculos atrás como abordado por Bostrom e Yudkowsky como a possibilidade de realizarmos upload de nossa mente para um computador (BOSTROM; YUDKOWSKY, 2011, p. 14), ou download de livros de filosofia para termos o seu conhecimento sem termos de lê-los. Segundo Ihde, diversas tecnologias tidas por superiores (não possíveis ao nível humano, mas disponíveis a extraterrestres de filmes ou deuses da mitologia) não são apenas frutos da ficção científica contemporânea, pois já faziam parte da imaginação de civilizações antigas como podemos notar nas buscas dos antigos alquimistas, nos contos de fada ou na sua arte, humanos imaginavam poderes de invisibilidade, tapetes voadores (IHDE, 2010, p. 126). Hoje estes sonhos assumem uma forma tecnificada. Alguns poderão dizer que isso corrobora a ideia de que o trans-humanismo não passa de um mito, contudo os impactos da tecnologia e a modificação que ela gera na vida das pessoas é visível, e afeta diversas pessoas, quer elas acreditem nisso ou não.

Para além das ferramentas, os humanos buscaram vencer doenças que entendiam-se como sendo fatais em tempos anteriores. Diagnósticos de doenças que eram tidos como sentenças de morte na antiguidade, hoje torna-se apenas um desconforto pelo tempo e gasto monetário despendido no tratamento. Assim, continuou-se a desenvolver medicamentos mais eficazes, e atualmente vislumbramos equipamentos que substituam nossos órgãos danificados ou comprometidos, com o desenvolvimento de órgãos artificiais¹⁹. Aos poucos deixamos de usar as ferramentas para nos tornarmos um só com estas ferramentas.

Harari, historiador contemporâneo, comenta que a humanidade atualmente passa por um momento onde as principais preocupações do *Homo sapiens* estão deixando de existir. A fome deixou de ser algo fora de nosso controle: passou a ser um problema de distribuição de recursos. As pestes que dizimavam nações inteiras passaram a ser preocupações de controle de endemias e investimentos em saúde, e as guerras que eram usadas como ferramentas de conquista deram espaço para outros métodos geopolíticos de influência, bem como quando ocorrem são guerras localizadas e geram um número de mortes proporcionalmente menores do que as guerras do passado. Então o que farão os humanos sem a preocupação da fome, das pestes e das guerras? O historiador cita que já podemos notar para onde foi o tempo e recursos destinados a esta preocupação: tornaram-se as novas metas da humanidade a busca pela imortalidade, a felicidade e a divindade (HARARI, 2016, p. 30). De certa forma estas metas não são novas, contudo uma maior parte dos recursos que eram despendidos com outras

19 Mais informações sobre o "projeto do rim" (The Kidney Project) da University of California, San Francisco podem ser obtidas em: <https://pharm.ucsf.edu/kidney>.

necessidades urgentes (fome, doenças, guerras) passaram agora a ser empregados principalmente nestes objetivos. Assim como comentado anteriormente, passamos a utilizar as tecnologias como partes de nós mesmos em nossas buscas pelo aprimoramento ou tratamento de doenças do nosso organismo, entendimento corroborado pela análise de conjuntura feita por Harari: "Até agora, aumentar o poder do homem consistiu principalmente em aprimorar suas ferramentas externas. No futuro, pode tratar-se mais de aprimorar o corpo e a mente humanos ou de nos fundirmos diretamente com nossas ferramentas" (p. 51). Contudo o que ele diz que poderá ocorrer no futuro está acontecendo no presente.

1.3 Trans-humanismo e questões éticas

O trans-humanismo recebe duras críticas de diversas fontes quanto ao seu objetivo de modificar o organismo humano: tanto de visões religiosas quanto de posturas seculares, sejam elas científicas ou advindas do senso comum. Buscarei citar algumas questões éticas suscitadas pelo uso de procedimentos de melhoramento humano e realizar mais algumas distinções visando clarificar os conceitos empregados.

Defensores do movimento trans-humanista fundamentam razões para apoiar seu objetivo a partir da busca pelo aumento da qualidade de vida e bem-estar das pessoas. Entre os discursos trans-humanistas não se nota um desejo em desenvolver pós-humanos como um fim em si mesmo, mas sim alcançar um patamar de melhor condição de nosso organismo. Estes visam possibilitar que nossa vida torne-se melhor do que ela é hoje, e, em decorrência disto, é possível que geremos pós-humanos inclusive possibilitando que alcancemos uma melhor qualidade de existência, conforme descrição do termo pós-humano feito pela Associação H+:

Muitos trans-humanistas desejam seguir caminhos de vida que podem, mais cedo ou mais tarde, requerer que transformem-se em pessoas pós-humanas. Eles querem alcançar níveis intelectuais muito além do que qualquer humano assim como os humanos estão acima dos primatas; ser resistentes a doenças e imunes ao envelhecimento; ter juventude e vigor ilimitados; exercer o controle sobre seus próprios desejos, humor, e estados mentais; ser capaz de evitar o cansaço, ódio, ou irritação por pequenas coisas; ter aumento em suas capacidades de prazer, amor, apreciação artística, e serenidade; experienciar novos estados de consciência que atualmente os cérebros humanos não conseguem acessar. Parece provável que o simples fato de ter uma vida indefinidamente longa, sadia e ativa levaria qualquer um para a pós-humanidade se eles quiserem continuarem a acumular memórias, habilidades e inteligência²⁰.

20 Do original: "Many transhumanists wish to follow life paths which would, sooner or later, require growing into posthuman persons: they yearn to reach intellectual heights as far above any current human genius as humans are above other primates; to be resistant to disease and impervious to aging; to have unlimited youth and vigor; to exercise control over their own desires, moods, and mental states; to be able to avoid feeling tired, hateful, or irritated about petty things; to have an increased capacity for pleasure, love, artistic

Assim o caminho para a pós-humanidade decorreria desta busca de aprimorarmos a nossa própria espécie. Dentre as buscas, uma das principais e que é amplamente citada por muitos trans-humanistas, é evitar o envelhecimento, ou postergá-lo.

1.3.1 A importância do tema da imortalidade

A busca pela imortalidade não é o simples aumento do tempo de vida, mas um foco no aumento do bem-estar das pessoas. Ao pensar em viver por tempo indeterminado, alguns poderão supor que se trata do prolongamento dos anos de vida na velhice, porém o foco é evitar o envelhecimento em um determinado ponto, visando com que uma pessoa possa viver por diversas décadas mas mantendo o organismo como se estivesse no auge de sua juventude. Também há uma busca em corrigir os danos gerados pelos processos do envelhecimento nas pessoas que já se encontram em idade que atualmente é considerada avançada. Segundo Harari, o termo é “imortalidade”, pois aqueles que chegarem a este ponto não serão “imortais”, tendo em vista que poderão morrer em alguma guerra ou em um acidente de trânsito (HARARI, 2016, p. 34).

Kurzweil e Grossman tratam do envelhecimento como um problema a ser superado. Os autores argumentam que com os avanços da tecnologia é possível que possamos viver por muito mais tempo e em melhores condições. Os referidos pesquisadores comentam sobre três pontes distintas: a primeira seria um programa de longevidade²¹ que permitira quem o seguisse viver saudável por tempo suficiente para poder acessar a segunda ponte, através de métodos tradicionais e aliado a terapias que já dispomos como suplementos e tratamentos preventivos. A ponte seguinte seria a revolução biotecnológica capaz de deter as doenças e o envelhecimento, compreendendo melhor nosso organismo poderíamos alterá-lo e até mesmo impedir o envelhecimento. Tal ponte levaria à terceira que é a revolução da nanotecnologia e inteligência artificial que nos permitiria reconstruir nosso cérebro e corpo em nível molecular (KURZWEIL; GROSSMAN, 2004, p. 31). Ainda não alcançamos em plenitude a segunda e nem a terceira, contudo, para Kurzweil e Grossman, é uma questão de tempo, e até lá devemos nos manter saudáveis para que sobrevivamos até o dia em que essa terceira ponte

appreciation, and serenity; to experience novel states of consciousness that current human brains cannot access. It seems likely that the simple fact of living an indefinitely long, healthy, active life would take anyone to posthumanity if they went on accumulating memories, skills, and intelligence. " Disponível em <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>, acessado em 02/08/18, 21:34.

21 No livro citado é descrito como “Programa de Longevidade de Terry & Ray” tendo em vista que ambos descrevem os próprios programas que seguem.

seja factível. Neste caminho, Harari relata que até o momento a medicina não prolongou de fato o tempo natural de vida dos humanos, apenas nos salvou da morte prematura (HARARI, 2016, p. 37).

De Grey e Rae, tratam o envelhecimento não como um problema biológico, mas físico, gerado pelo dano constante durante a vida. Para os mencionados pesquisadores, o processo de envelhecimento é semelhante ao uso de uma máquina ao longo do tempo, que vai se desgastando com o seu funcionamento, semelhantemente a uma casa ou um carro:

Não existe uma bomba-relógio – é apenas o acúmulo de dano. O envelhecimento do corpo, tal como o envelhecimento de um carro ou casa, é apenas um problema de manutenção. É claro, nós temos carros centenários e (na Europa de qualquer forma) edificações milenares que continuam funcionando tão bem como quando construídas – apesar do fato delas não terem sido projetadas para durar nem uma fração desse tempo. No mínimo, o precedente de carros e casas nos dão motivos para um otimismo cuidadoso que envelhecer pode ser postergado indefinidamente apenas através de manutenção frequente (DE GREY; RAE, 2007, p. 21)²².

Assim, a questão de superarmos o envelhecimento do organismo passa a ser um problema técnico como os problemas que ocorrem com aparelhos eletrônicos e máquinas. Harari constata que para estes estudiosos (tais como Kurzweil e De Grey), a morte é um problema técnico que pode e deve ser resolvido (HARARI, 2016, p. 31).

De Grey defende firmemente tal postura. Para o gerontologista, o envelhecimento traz diversos danos ao organismo. De Grey comenta que as doenças relacionadas ao envelhecimento não são mero acidente, pois o próprio envelhecimento é um coletivo do início de diversas doenças relacionadas ao envelhecimento (DE GREY; RAE, 2007, p. 18). Diversos tipos de câncer ocorrem devido ao acúmulo de mutações dos cromossomos que compõe nosso organismo (p. 19), bem como nossa saúde enfraquece e as funções de “autorreparo” do organismo diminuem (p. 20).

Um pensamento que vigora no senso comum é o de que os humanos nascem, crescem, têm filhos e morrem, e isso é tido por algo que ocorrerá independentemente das nossas vontades. É tomado como sendo o curso natural de vida, e, sendo natural, entende-se como moralmente correto. Dentro deste pensamento temos uma carga moral no entendimento de "natural", entendendo que o que é natural é necessariamente bom. Ocorre que este não é o caso. Diversas coisas que ocorrem na natureza não são valoradas como boas pelos humanos.

O senso comum entende, normalmente, que problemas de saúde devem ser tratados

²² Do original: “There is no ticking time bomb—just the accumulation of damage. Aging of the body, just like aging of a car or a house, is merely a maintenance problem. And of course, we have hundred-year-old cars and (in Europe anyway!) thousand-year-old buildings still functioning as well as when they were built—despite the fact that they were not designed to last even a fraction of that length of time. At the very least, the precedente of cars and houses gives causa for cautious optimism that aging can be postponed indefinitely by sufficiently thorough and frequent maintenance”.

como doenças, síndromes e deformações que afetam a nossa qualidade de vida. Porém, quando indagados se devemos viver indefinidamente evitando envelhecer, a resposta parece ser mais complexa. Contudo isso aparenta ser contraditório. Alguém pode comentar que isso se deve ao fato de que doenças afetam o funcionamento normal de nosso organismo enquanto o envelhecimento é uma circunstância natural e, portanto, boa. Contudo esse argumento parece não se sustentar.

Inicialmente comparemos diversos eventos tidos por naturais e as ações a partir da do senso comum em cada um dos cenários hipotéticos a seguir: a) Um humano descobre que possui câncer oriundo de causas naturais, porém ele pode ser tratado com remédios e procedimento cirúrgico. Ação indicada pelo senso comum: devemos tratá-lo para que ele não morra e fique saudável. b) Um meteoro está em rota de colisão com a Terra e, caso atinja o planeta, todas as formas de vida serão extintas, porém podemos mudar a trajetória do corpo celeste com o uso de bombas atômicas e salvar o planeta. Ação indicada pelo senso comum: devemos mudar a rota do astro para impedir que a vida seja extinta. c) Um humano envelhece e sua saúde se fragiliza e eventualmente morrerá ao chegar próximo dos 70 anos, porém com o uso de componentes artificiais (biotecnologia) podemos evitar que envelheça fazendo com que viva por 300 anos com qualidade de vida. Ação indicada pelo senso comum: não devemos viver por 300 anos com meios artificiais, mas viver pelos 70 anos naturalmente.

Nos cenários a) e b), observamos efeitos naturais, mas a consequência de nenhum deles é considerada boa pelo senso comum e, nestes casos, parece ser indicado que ajamos para modificar o desfecho da ação da natureza. Porém, no caso c), ocorre também um efeito tido por natural, mas não é indicado pela mesma moralidade irmos além do período de vida tido por normal. A situação é contraditória na medida em que os três casos são eventos que ocorrem independentemente de nossa vontade, mas, enquanto em a) e b) devemos evitar o desfecho, em c) é defendido que não devemos agir contra o evento natural.

Apenas por algo ser natural não significa que deva ser tomado como bom, conforme demonstrado nos argumentos acima. Assim como outros consequentialistas, entendo como bom aquilo que nos traz bem-estar, coisas que valorizamos, o que buscamos, e muitas vezes estas coisas não são diretamente naturais. Muitas pessoas dedicam seu tempo ao lazer com leituras, cinema e artes em geral, mas nada disso é encontrado pronto na natureza. É fruto de intervenções humanas, porém as valorizamos. Nesta perspectiva, o eticista Savulescu faz uma análise sobre o que valorizamos e o que é natural originado pela evolução em um artigo sobre as razões que temos para usarmos medicamentos para melhorarmos as relações conjugais, mas que se encaixa também neste tema:

A evolução não nos criou para que sejamos felizes, mas criou a felicidade para nos mantermos vivos e que nos reproduzamos. Porém, pela perspectiva humana, nossa felicidade e prosperidade, e daqueles que nos são queridos, são a meta principal. [...] Em caso de conflito entre a evolução e os valores humanos, poderíamos perfeitamente ignorar a primeira. Não há um imperativo moral humano de obedecer a evolução. Porém, a evolução construiu o nosso sistema motivacional e as nossas emoções, fazendo insustentáveis os sistemas éticos e sociais que vão em sentido contrário a ela. As nossas adaptações evolutivas se baseiam em um ancestral completamente diferente do atual e algumas adaptações promovem mais a competitividade e a infelicidade do que a felicidade (SAVULESCU, 2012, p. 209)²³.

Por mais que a nossa espécie tenha chegado até aqui devido à evolução natural através do reforço de algumas características em determinados ambientes e o nascimento e a morte de indivíduos com características distintas tenha contribuído para isso, o momento atual é drasticamente diferente. Mesmo que possamos seguir a natureza, talvez ela não seja a melhor alternativa para o bem-estar social, nossa felicidade e nossa autorrealização. Fazemos um bem maior às pessoas no momento que aliviamos a sua dor, seja ela gerada por doenças, a morte de pessoas próximas, ou quaisquer outras fontes, tanto naturais quanto por intencionalidade humana. Evitando as fontes geradoras de dor, contribuimos para uma soma maior do bem-estar geral.

Um contra-argumento que poderá surgir quanto ao aumento radical da extensão de vida advém da injusta distribuição social de recursos. Enquanto alguns poucos possuem recursos para pagar o custo necessário para prolongar a sua vida por centenas de anos, outros ficam sem acesso ao procedimento e viveriam por apenas 90 anos. De certa forma, este argumento ocorre até nos dias de hoje em relação a outros serviços e bens, contudo não discutirei tal questão agora, pois será foco do terceiro capítulo abrangendo também outros melhoramentos e a questão da justiça.

1.3.2 Melhoramento humano no esporte

A área esportiva é uma das diversas aplicações onde a ideia de superar os limites que a natureza nos determinou encontraria a busca pelo melhoramento humano. Atletas costumam buscar resultados cada vez melhores e, com isso, superarem a si mesmos. Não apenas alcançar

23 Do original: “La evolución no nos ha creado para que seamos felices, sino que más bien ha creado la felicidad para mantenernos vivos y que nos reproduzcamos. Pero desde la perspectiva humana, nuestra felicidad y florecimiento, y los de nuestros seres queridos, son la meta principal. [...] En caso de conflicto entre la evolución y los valores humanos, podríamos perfectamente ignorar a la primera. No hay un imperativo moral humano de obedecer a la evolución. Sin embargo, la evolución ha construido nuestro sistema motivacional y nuestras emociones, haciendo insostenibles los sistemas éticos o sociales que van en su contra. Nuestras adaptaciones evolutivas se basan em un entorno ancestral completamente diferente del actual, y algunas adaptaciones promueven la competitividad y la infelicidad más que la felicidad”.

o primeiro lugar ou receber títulos, mas obterem no dia seguinte resultados melhores que os do dia anterior.

A busca pelo melhoramento na área esportiva já ocorre. Atletas executam treinos e dietas cada vez mais elaboradas, contratando nutricionistas e preparadores físicos a par dos métodos mais recentes para obterem, assim, o maior aumento de desempenho possível. E, por vezes, alguns atletas utilizam inclusive substâncias químicas para melhorar o resultado de seu treinamento. Sandel, filósofo bioconservador que será retomado em um capítulo posterior, reconhece que, para boa parte dos trans-humanistas, não há diferenças entre o uso de drogas para aprimorar o desempenho e o método tradicional de dietas, programas de treinamento rigorosos e cirurgias (SANDEL, 2013, p. 43). Apenas as ferramentas mudaram, a busca é a mesma: aumentar o desempenho esportivo.

Alguns poderão dizer que utilizar tecnologias de melhoramento humano está muito além do simples treino e dietas, pois ignora o esforço e a dedicação do atleta e apela ao uso de meios externos para obter um melhor desempenho. Contudo, o treino acompanhado de um especialista ou a elaboração de refeições buscando o melhor desempenho energético também recorre a auxílios externos ao atleta. Aparentemente a questão não está em utilizar de meios externos. Além disso, mesmo usando fármacos para efetuar um melhoramento o atleta precisa passar pelo mesmo que um outro atleta que não utilizou deste biomelhoramento, o resultado não advém do simples uso destas ferramentas bioquímicas, Harris argumenta que mesmo com uso de drogas o atleta que optar por usá-las ainda necessita esforçar-se, não dispensando de um treino duro e de um alto nível de habilidade (HARRIS, 2007, p. 114). Será o problema então quanto a questão de modificar o próprio organismo? Mas dietas ricas ou pobres em certos nutrientes também alteram o funcionamento do organismo, assim como cirurgias que são recorrentes no meio dos atletas de alto rendimento.

Apesar da objeção do uso de medicamentos e engenharia genética parecerem não proceder, vamos supor que de fato exista um problema no uso de substâncias químicas e edição genética buscando exclusivamente o fim do aprimoramento no desempenho esportivo. Supondo que seja moralmente condenável a prática do uso destes fármacos, e que alguns ou todos sejam banidos das competições, os atletas que possuem como fim um aumento do desempenho iriam simplesmente parar de usá-los ou tentar encontrar formas de seu uso passar despercebido? Ao longo dos anos os mecanismos de controle de antidoping buscam evitar o uso de tais substâncias em eventos esportivos, contudo a sua utilização continua ocorrendo²⁴.

²⁴ Nos jogos de inverno de 2018 em Pyeongchang na Coreia do Sul houveram casos de atletas que foram flagrados no exame de doping, o que repercutiu em noticiários: <https://oglobo.globo.com/esportes/russia-tem-segundo-atleta-pego-no-doping-nas-olimpiadas-de-inverno-22425009> acesso em 08/08/18, às 22:33.

É importante frisar: não é por um ato ocorrer que ele deva ser moralmente aceito. Tal como acontecem assassinatos por motivos fúteis mas sua aceitabilidade não decorre disto, o exemplo que acabo de mencionar é diverso da questão que abordo neste tópico onde o uso de uma ferramenta pode ser eventualmente aceito pelos competidores se ambos concordarem com seus termos sem trazer prejuízos aos demais envolvidos.

Muitas vezes os atletas buscam maneiras de não serem pegos utilizando-se de novas drogas ainda não catalogadas. Se o controle sobre a proibição aumenta, isso também pode gerar uma espécie de mercado negro do melhoramento esportivo, conforme cita Savulescu: “Os mercados negros fornecem um produto que, por definição, não está regulamentado, o que significa que tampouco o seu uso está, e a segurança do produto é questionável” (SAVULESCU, 2012, p. 123)²⁵. O referido bioeticista argumenta que mesmo com o banimento de certos produtos, o seu comércio poderá ocorrer de forma ilegal, o que de fato não auxilia no combate à prática e gera outro problema, pois alguns atletas poderão utilizar substâncias que carecem de estudos sobre os seus impactos no organismo e, portanto, inseguras para a sua própria saúde. Neste sentido Savulescu argumenta que uma maneira de superarmos este problema seria justamente permitindo que o melhoramento com o uso de medicamentos ocorra: “O bem-estar dos atletas deve ser a nossa principal preocupação. Se uma droga não expõe o atleta a um risco excessivo, deveríamos permiti-la mesmo que aumente o rendimento” (p. 129)²⁶. Seria isso ir contra o espírito esportivo? Savulescu responde na mesma linha de argumentação “a melhora do rendimento não vai contra o espírito esportivo: ela é o espírito esportivo” (p. 110)²⁷.

Para Savulescu, o espírito esportivo é o aumento de desempenho, a busca de um resultado melhor. O bioeticista argumenta que várias características são valorizadas no esporte, tais como a saúde, a excelência na execução da atividade, a coragem, a dedicação e o compromisso, o trabalho em equipe, entre outras (p. 110). O que envolve o desenvolvimento destas características está além do que a loteria genética nos destinou. Busca-se aprimorar tais traços. Para Savulescu, o ganhador seria alguém com uma combinação de genética, treinamento, capacidades psicológicas (emocionais) e de racionalidade, sendo o resultado da criatividade e das escolhas humanas, não uma mera corrida de cavalos muito cara (p. 112).

Alguns poderão contestar a abordagem de Savulescu, afirmando que o espírito

25 Do original: "Los mercados negros suministran un producto que por definición no está regulado, lo que significa que su uso tampoco lo está y que la seguridad del producto es cuestionable".

26 Do original: "El bienestar de un atleta debe ser nuestra preocupación primaria. Si una droga no expone a un atleta a un riesgo excesivo, deberíamos permitirle incluso si aumenta el rendimiento".

27 Do original: "La mejora del rendimiento no va en contra del espíritu del deporte: es el espíritu del deporte."

esportivo não é a mera busca de aumento do desempenho, mas isso implicaria que não deveríamos utilizar fármacos para melhorar o rendimento dos atletas que assim optarem? Singer entende que, na realidade, existem múltiplos espíritos esportivos, como argumenta:

[...] eu defenderia que o esporte não tem um único *espírito*. As pessoas praticam esportes para socializarem, para fazerem exercício, para se manterem em forma, para ganharem dinheiro, para ficarem famosas, para evitarem o tédio, para encontrarem o amor e pela simples diversão de o fazerem. Podem procurar aumentar o seu desempenho, mas muitas vezes praticam esportes só pelo próprio esporte, pelo sentimento de realização associado (SINGER, 2017, p. 381)²⁸.

Singer visualiza além do esporte de alto rendimento e foca na atividade esportiva praticada por pessoas que não são atletas profissionais. O referido bioeticista comenta que este esporte de alto rendimento é assistido por muitos, mas praticado por poucos, e os que utilizam tais meios de melhoramento muitas vezes arriscam a sua saúde de longa duração por um resultado a curto prazo, e reconhece que a sugestão de Savulescu poderá reduzir o uso de substâncias ilegais, mas não as eliminará (SINGER, 2017, p. 382). Singer compreende que pode haver uma diminuição, mas não resolve por completo a questão, sendo o espírito esportivo um único ou vários espíritos.

Talvez a legalização do uso de substâncias de melhoramento que não afetem negativamente a saúde dos atletas possa reduzir parte do problema, mas não é uma ferramenta que dá por encerrada tal questão. Contudo podemos notar que banir totalmente o uso destes fármacos pode ser muito mais danoso do que permitir alguns deles, os medicamento seguros, abertamente. Inclusive alguns pesquisadores, como Alexandre, chegam a comentar que a noção de doping se tornará obsoleta, pois será inverificável e não gerenciável (ALEXANDRE, 2018, p. 29), em virtude da possibilidade enorme de modificações genéticas possíveis.

Outra objeção que surge quando este tema é abordado é que, independentemente, do espírito esportivo ou da saúde, usar fármacos com o objetivo de aprimorar as capacidades físicas é uma maneira de trapacear, o que torna as competições injustas. Mas se a questão é ser uma disputa justa, entendendo justiça na competição como uma certa igualdade entre os participantes, então apenas por não utilizarmos medicamentos a competição seria justa? Sabemos que os atletas possuem estruturas físicas diferentes uns dos outros, seus treinamentos e dietas acentuam ainda mais tais disparidades. Talvez a competição nunca tenha sido justa

28 Do original: "[...] eu defenderia que o desporto não tem um único *espírito*. As pessoas praticam desportos para socializarem, para fazerem exercício, para se manterem em forma, para ganharem dinheiro, para ficarem famosas, para evitarem o tédio, para encontrarem o amor e pela simples diversão de o fazerem. Podem procurar aumentar o seu desempenho, mas muitas vezes praticam desportos só pelo próprio desporto, pelo sentimento de realização associado."

neste sentido. Corroborando com este argumento, Savulescu cita exemplos reais de tal disparidade nas competições esportivas:

[...] Os negros africanos são melhores em provas de distância curta porque tem um tipo de musculatura e uma estrutura óssea biologicamente superior. O esporte discrimina os que são geneticamente inadequados. O esporte é um campo da elite genética (ou dos fenômenos).

O exemplo mais claro é o do esquiador finlandês Eero Maentyranta. Em 1964 ganhou três medalhas de ouro. Depois descobriu-se que tinha uma mutação genética devido à qual tinha 'naturalmente' 40 ou 50% mais glóbulos vermelhos que a média. Era justo que tivera uma vantagem significativa obtida por acaso? (SAVULESCU, 2012, p. 114)²⁹.

A natureza parece não ser justa. As mutações ocorrem por circunstâncias, até então, alheias à vontade dos humanos, e o ambiente onde aquele indivíduo está inserido ditará se ele se adaptará ou não com a carga genética que possui. Na circunstância de esportes competitivos, certas características mostram-se mais exitosas que outras. Caso alguém argumente em defesa da competição realmente justa, baseada na maior condição de igualdade entre os competidores, poderá defender o uso da melhoria para estas certas características valoradas, buscando aprimorar a capacidade daqueles que não foram beneficiados pela loteria genética. Seria uma espécie de *handicapping*³⁰, assegurando uma vantagem àqueles que estão inicialmente em desvantagem na competição.

Este entendimento aplicado ao esporte também é verificável em outras áreas em que o melhoramento ocorre, como em questões de melhoramento do desempenho mental.

1.3.4 Melhoramento cognitivo

O melhoramento cognitivo abrange uma ampla gama de habilidades mentais. Busca-se aumentar o nível de concentração através de metilfenidato favorecendo atividades de estudos, ou através de vimpocetina para melhorar a capacidade da memória. Fármacos que antes eram utilizados para tratamento de distúrbios e doenças como Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH) e o Mal de Alzheimer, respectivamente, agora começam a ser popularizados como melhoradores de algumas capacidades cerebrais.

29 Do original: "Los negros africanos son mejores en las pruebas de distancia corta porque tienen un tipo de musculatura y una estructura ósea biológicamente superior. El deporte discrimina a los genéticamente inadecuados. El deporte es el campo de la élite genética (o de los fenómenos). El ejemplo más claro es el esquiador finlandés Eero Maentyranta. En 1964 ganó tres medallas de oro. Después se descubrió que tenía una mutación genética debido a la cual tenía 'naturalmente' un 40 o 50 por 100 más de glóbulos rojos que la media. ¿Era justo que tuviera una ventaja significativa obtenida por casualidad?"

30 O termo em inglês *handicap* é usualmente utilizado em jogos competitivos, de uma maneira a compensar um jogador em desvantagem pelo seu oponente estar em um nível maior que o seu. Pode ser exemplificado através de um jogo de xadrez onde o jogador mais experiente realiza abertamente jogadas que sacrificam algumas de suas peças para compensar o seu nível.

Na mídia e internet em geral é notável o número de correspondências em uma simples busca em mecanismos de pesquisa e a propagação da discussão sobre o tema. Alguns questionam sua eficácia e inclusive apresentam preocupações em relação a saúde de quem usa tais substâncias como ferramenta de melhora³¹, enquanto outros comercializam tais substâncias sob a alcunha de suplementos com capacidades de aumentar a memória de curto e longo prazo³². Mas do ponto de vista ético, temos razões para utilizarmos tais medicamentos buscando o aprimoramento cognitivo?

Aqueles que buscam tais melhorias aparentemente apresentam razões, mas que parecem não ser imunes a críticas. Quem utiliza tais ferramentas pode argumentar que visa obter um melhor desempenho no seu estudo preparatório para um concurso público, ou para um vestibular concorrido, mas de outra perspectiva parece ser uma maneira de trapacear em uma competição “justa”. O que retorna a um ponto levantado no subtítulo anterior: essas seleções são de fato justas? Caberia o seu uso para aqueles identificados aquém das condições ideais de estudo utilizando como um *handicap*? As questões parecem ser análogas às encontradas nas competições esportivas, com complicações semelhantes: ao banirmos legalmente ocorre seu uso de forma ilegal, podem haver complicações de saúde para os consumidores que adquirem tais produtos sem acompanhamento especializado, e sem os utilizar mantemos o cenário de competição injusta (talvez mais injusta tendo em vista o uso ilegal por alguns competidores). Novamente, as razões parecem repousar em direção à legalização de certos usos medicamente seguros.

A discussão em torno do uso competitivo retornará em outras questões abordadas nos capítulos seguintes. Por hora concentremo-nos em outra forma de uso: naqueles casos onde o benefício é social e não só do indivíduo melhorado. Suponhamos um grupo de pesquisadores da área de saúde que estuda maneiras de desenvolver uma vacina para uma nova epidemia que surgiu. Enquanto a pesquisa ocorre, milhares de pessoas padecem com a nova doença e diversas acabam morrendo em decorrência dela. Suponhamos, para melhor análise da questão, que existam medicamentos seguros que gerem um efeito temporário de melhoria cognitiva, tanto da memória quanto do raciocínio que certamente ajudariam os pesquisadores na referida elaboração da vacina. Deveriam estes pesquisadores tomar tal medicamento que melhoraria as suas capacidades cognitivas? De um ponto de vista consequencialista temos razões para

31 "Estudo da Unifesp derruba mito de que Ritalina 'turbina' cérebros saudáveis" disponível em: <https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,estudo-da-unifesp-derruba-mito-de-que-ritalina-turbina-cerebros-saudaveis-imp-,974204> acesso em 09/08/18, às 21:40.

32 O site comenta os supostos benefícios do uso de vimpocetina: "memory support", "improve short-and long-term memory". Disponível em: <http://www.rayandterry.com/memveg.html> acesso em 09/08/18, às 21:42.

afirmarmos que sim, pois se a vida de pessoas depende do desenvolvimento de uma vacina, e não há malefícios no uso do referido medicamento aprimorador, então os pesquisadores têm razões para utilizarem tal recurso.

Enquanto nos cenários competitivos o uso de substâncias de melhora cognitiva parece problemático, em certas circunstâncias, quando as aplicamos em ambientes que geram um maior benefício social nítido, o seu uso parece não ser tão fortemente questionado, inclusive passa a ser recomendado sob uma perspectiva instrumental. Assim, é possível identificar que os melhoramentos cognitivos em si não carregam um problema, pois tal peso recai sobre os fins esperados de sua aplicação. Ora, isto é o que parece ocorrer com a maioria das ferramentas que dispomos: um martelo pode ser utilizado para pregar madeiras e construir uma casa para desabrigados, como também pode ser empregado para destruir obras de arte do museu do Louvre.

Aparentemente o melhoramento cognitivo pode tanto ser utilizado para o bem comum quanto para uma vantagem competitiva de um só indivíduo ou um grupo. No momento partiremos da constatação da instrumentalidade da melhora cognitiva e analisaremos a possibilidade de melhoramentos morais.

1.3.5 Melhoramento moral

Se a melhora cognitiva pode gerar uma ferramenta para que um agente atinja os seus fins, ela não é boa nem má em si mesma, pois depende do fim objetivado. Este entendimento é compartilhado também por Savulescu, que entende que a melhora de nossas capacidades é instrumentalmente boa quando e porque nos possibilita a alcançar nossos fins de forma eficaz e confiável (SAVULESCU, 2012, p. 214). Portanto uma maneira que garanta o êxito de nossa ação. Savulescu argumentará que isso é perigoso e que devemos buscar uma melhora moral que acompanhe o desenvolvimento da melhora cognitiva.

Antes de abordar propriamente a questão da melhora moral é importante destacar a linha teórica na qual ela se baseia. Dentro do estudo da ética existe uma ramificação que visa esclarecer como o fenômeno moral ocorre, esta seria a metaética, conforme Dall'Agnol descreve qual seria o dilema fundamental da metaética:

Ele foi formulado nos seguintes termos: ou há fatos morais e propriedades que garantem a natureza cognitiva dos juízos morais, isto é, a sua objetividade e sua verdade; ou não há. Se há, então, a dificuldade é esclarecer o estatuto ontológico de tais propriedades e explicar a sua possibilidade. Se não há, então o problema é compreender por que as pessoas falam, pensam e agem como se tais entidades existissem, e explicar em que medida o pensamento moral não é ameaçado pela sua

eventual inexistência. Formulado dessa maneira, esse problema toca nas principais questões metaéticas, ou seja, em vários problemas filosóficos, epistêmicos, ontológicos, etc.) sobre a natureza da própria Ética enquanto reflexão sobre a moral (DALL'AGNOLL, 2013, P. 10).

A compreensão de como o fenômeno moral ocorre é, atualmente, um tema em aberto na filosofia, inclusive existindo diversas teorias que a descrevem. Contudo, o biomelhoramento moral parte do pressuposto de que o fenômeno moral decorre de processos cerebrais, decorrentes da adaptação evolutiva da espécie humana. Conforme tratado por GREENE (2013, p. 22-23), depois de Darwin, e sua contribuição à teoria da evolução, a moralidade tornou-se um mistério científico: se a seleção natural promove um cruel autointeresse, onde indivíduos que agarram todos os recursos e destroem a competição sobrevivem melhor, reproduzem mais e então povoam o mundo com seus descendentes egoístas, como a moralidade seria possível? Segundo o referido pesquisador existe uma resposta plausível a esta questão: “a moralidade é um conjunto de adaptações psicológicas que permitem indivíduos, que de outra forma seriam egoístas, a colherem os benefícios da cooperação” (ibid.)³³. A abordagem defendida pelos autores que propõem um biomelhoramento moral é derivada do entendimento de que a moralidade está alicerçada em processos orgânicos do cérebro humano, frutos da adaptação seletiva do processo evolutivo ao longo de milhares de anos. Clarificado o arcabouço teórico em que se baseia a possibilidade da melhora moral darei prosseguimento à exposição.

Da mesma forma que podemos imaginar exemplos onde a melhora cognitiva auxilia socialmente agentes capazes de gerar um bem comum (tal como a equipe de pesquisadores da vacina), também podemos supor o emprego para fins que geram um dano enorme social. Um cenário catastrófico pode surgir de um único agente que almeja matar um único desafeto, mesmo que custe a sua própria vida, e, assim, busca uma melhora cognitiva para poder estudar maneiras de desenvolver um supervírus fatal (uma arma biológica) e após obter êxito no desenvolvimento solta-o em um aeroporto movimentado. Em poucas horas, o vírus alastra-se por todos os continentes, gerando uma pandemia que afeta a toda a população humana e, finalmente, gera a morte de seu desafeto em outro local do globo, mas em decorrência disso a humanidade é extinta. O cenário descrito parece inicialmente absurdo, mas com o progresso da tecnologia, facilidade de obtenção dos recursos, não é impossível. Talvez o cenário se torne mais realista se imaginarmos a circunstância de guerras civis ou atentados terroristas. Mesmo conflitos ocorrendo em locais delimitados, facilmente podem afetar todo o planeta. Tal

33 Do original: "Morality is a set of psychological adaptations that allow otherwise selfish individuals to reap the benefits of cooperation".

suposição é ilustrada também por SAVULESCU (2012, p. 224), mas o autor vai mais longe e cita que não apenas os humanos são colocados em risco devido ao emprego da melhora cognitiva, mas todas as formas de vida.

Persson e Savulescu elaboram sobre a possibilidade do Dano Último (PERSSON; SAVULESCU, 2017, p. 78). Os referidos eticistas citam que desde meados do século XX os humanos adquiriram a capacidade de causar o Dano Último. Este Dano Último consistiria em causar um dano a ponto de impossibilitar para sempre a existência de uma vida valiosa³⁴ neste planeta, o que é um argumento cogente diante da destruição causada a partir do uso de bombas atômicas no final da segunda guerra mundial, bem como da possibilidade do uso de armas biológicas e o risco de pandemias globais. A ameaça é tamanha que não apenas poderia encerrar bilhões de vidas no planeta, mas também impedir que novas surjam devido à radiação e ao contágio de doenças infecciosas decorrentes da explosão de uma bomba ou da propagação inicial de uma doença contagiosa³⁵.

Alguns poderão considerar a possibilidade remota, ou até mesmo implausível, mas por menor que seja o risco, temos muito a perder com isso. Se nos importamos com as vidas valiosas como um dos maiores bens, então a extinção delas seria um dos piores maus que poderiam ocorrer. Singer comenta que:

Os riscos podem ser muito pequenos, mas a extinção humana seria, tal como a maioria das pessoas pensa, muito má. Se estivermos interessador em fazer o maior bem ou em evitar o pior mal, então não devemos ignorar pequenos riscos de grandes catástrofes (SINGER, 2016, p. 197).

Ao contrário de uma mera aposta em um cassino onde estamos dispostos a correr o risco de perder uma pequena quantia para ganhar um valor muito maior, aqui a extinção humana tem um pequeno risco de ocorrer, mas a sua consequência é tamanha que tudo o que valoramos poderia se perder. Contudo, com o aprimoramento cognitivo, a chance dela ocorrer é aumentada exponencialmente.

Uma objeção esperada é a de que se o aprimoramento cognitivo é tão perigoso, então a melhor maneira é evitá-lo e não recorrer a outro melhoramento, no caso o moral. Contudo parece não ser plausível tal argumentação, tendo em vista que os humanos já possuem a capacidade para extinguir a espécie humana e destruir o planeta, como citado anteriormente. Portanto mesmo que toda a humanidade decida parar com o desenvolvimento da melhora cognitiva (o que parece implausível), o aprimoramento moral se mostra uma alternativa viável

34 Os autores citados entendem vida valiosa como a “que vale a pena ser vivida” (ibid.).

35 Abordei este ponto originalmente em: FAGUNDES, Ismail. *O melhoramento moral como antropotécnica: um substituto ao humanismo?* In: Nodari, Paulo César; Fernandes, Alexandre Cortez; Dalsotto, Lucas Mateus. (Orgs.). *Conceitos e Problemas Éticos II*. 1ed. Caxias do Sul: EDUCS, 2017, p. 235-249.

para evitarmos o maior mal que nós podemos fazer. Parfit argumenta que a destruição da humanidade pode ser muito pior do que a maioria das pessoas imagina, e para argumentar neste sentido diz para compararmos três possibilidades:

- (1) Paz.
- (2) Uma guerra nuclear que mata 99% da população existente no planeta.
- (3) Uma guerra nuclear que mata 100%.

Parfit argumenta que o cenário (3) é pior que o (2), que, por sua vez, é pior que o (1), o que parece razoável. Contudo comenta que a maior parte das pessoas nota a maior diferença entre os cenários (1) em comparação com os demais, (2) e (3), porém ele discorda disto e cita que a maior diferença está no cenário (3) em comparação com o (1) e o (2) (PARFIT, 1984, p. 453). De fato, no cenário (3) toda a vida é extinta, tudo seria perdido, enquanto que no cenário (2) mesmo que o sofrimento seja enorme, ainda haveria alguma vida no planeta. Estas considerações, juntamente com a abordagem de Singer considerando a extinção como o pior mal, parecem sustentar razões que suportam a ideia de que devemos evitar a extinção global.

Singer comenta que os cientistas contemporâneos que pesquisam vírus estão em situação semelhante à que os físicos nucleares estavam pouco antes da segunda guerra mundial, pois se perguntam se deveriam publicar os resultados de suas pesquisas que poderiam explicitar como construir bombas muito mais letais do que as já conhecidas (SINGER, 2016, p. 208). Corroborando com este entendimento, Persson e Savulescu também comentam do risco que a publicização das informações referentes a estas pesquisas podem gerar e argumentam que parece justificável ocorrer a supressão do direito à liberdade de expressão quanto a estes assuntos (PERSSON; SAVULESCU, 2012, p. 93). Eventualmente, publicar abertamente na internet um estudo sobre a modificação de vírus e bactérias pode ser muito danoso, tendo em vista a possibilidade do desenvolvimento de armas biológicas por alguém que tiver acesso a estas informações e a possibilidade de adquirir o ferramental para conduzir as modificações de posse do conhecimento publicizado.

Diante de tantos riscos, alguns poderiam sugerir a necessidade de uma maior educação moral para as pessoas desde a infância. Contudo este método já vem sendo empregado e não parece ter alcançado os resultados esperados, como comentam Persson e Savulescu:

Nós poderíamos nos tornar moralmente mais motivados, moralmente melhorados, por meio de uma aplicação mais completa dos métodos tradicionais de educação moral. Porém, como já apontado, esses métodos parecem ter tido um sucesso muito modesto durante o último par de milênios. Nós sugerimos, então, que deveríamos investigar se nosso crescente conhecimento de biologia, especialmente genética e neurobiologia, poderia fornecer técnicas suplementares de melhoramento moral, tais

como drogas farmacêuticas ou modificações genéticas (PERSSON; SAVULESCU, 2012, p. 26).

Mas é importante ressaltar que os referidos autores não abandonam totalmente o método tradicional de educação moral, evitando assim cair em um reducionismo biológico, como complementam: “embora seja verdade que nossas disposições morais possuam uma base biológica e, portanto, estão abertas, em princípio, à manipulação por técnicas biomédicas, isso não significa que seja impossível influenciá-las pela educação moral” (ibid. p. 169). Portanto, o biomelhoramento moral seria mais uma ferramenta para utilizarmos visando o nosso progresso moral.

A melhora moral por vias de melhoramento humano, também chamada de biomelhoramento moral, se dá através do emprego de técnicas que modificam o nosso comportamento e forma do cérebro funcionar. Compreendendo melhor a forma que nosso cérebro funciona em relação à moral, podemos modificar certos traços. Com o uso de algumas substâncias químicas podemos aumentar nossa sensibilidade empática, ou melhorar nosso autocontrole. Sendo possível aumentar nosso autocontrole racional poderíamos passar de situações de semi-vício a uma semi-virtude: seríamos capazes de tornar uma pessoa incontinente (que deixa de se guiar pela razão e comete uma falta moral guiada pelos desejos) em um agente continente (que apesar do desejo mal consegue controlar racionalmente seus impulsos) (FAGUNDES, 2017, p. 246). Porém, estas possibilidades não são tidas como soluções para o biomelhoramento moral, mas sim vistas como ferramentas ao nosso dispor, que devem ser estudadas e aprimoradas, englobando também uma pesquisa visando compreender os detalhes de como o fenômeno moral ocorre.

Um contra-argumento recorrente ao biomelhoramento moral é o de que ele estaria prejudicando a autonomia do agente. Inicialmente parece ser uma objeção forte: se valoramos a liberdade, então ao utilizar um medicamento, estaríamos cerceando a autonomia dos indivíduos. Contudo, conforme Tom Douglas argumenta, esta objeção não se sustenta. Douglas comenta que se um sujeito optou conscientemente em modificar o seu comportamento com o uso de um medicamento, sabendo das consequências, ele está exercitando a sua liberdade, afinal isso auxiliaria inclusive a exercitar sua autonomia, diminuindo os impulsos do "eu bruto" e fortalecendo o "eu verdadeiro" (DOUGLAS, 2012, p. 29-30). O indivíduo biomelhorado moralmente, desta forma, não teria uma diminuição de sua liberdade, pelo contrário, seria um aumento de sua autonomia: o próprio seria capaz de decidir racionalmente o que fazer sem ceder aos impulsos das emoções, possibilitando optar pelo

melhor rumo de ação a tomar.

Assim, o biomelhoramento moral é apresentado como uma possibilidade com razões cogentes que podem inclinar muitos a apoiá-lo como mais uma entre as diversas ferramentas ao nosso dispor para garantir um maior benefício moral.

1.3.6 Outros tipos de melhoramento

Além dos melhoramentos abordados existem diversos outros. Dentre estes cabe mencionar mais alguns antes de prosseguirmos na discussão do tema.

Os melhoramentos referentes à saúde para além dos abordados na amortalidade abarcam uma ampla gama de modificações. Recentemente pesquisadores conseguiram tornar porcos imunes a um certo tipo de vírus através da técnica CRISPR/CAS-9 (BURKARD et. al., 2018), o que aponta ser possível gerar animais geneticamente modificados imunes a alguns causadores de doenças. Tal fato pode ser um fomentador de uma busca do emprego da técnica análoga em seres humanos.

Poderíamos utilizar também medicamentos que modifiquem o funcionamento de nosso organismo com vistas a melhorar as relações conjugais que encontram-se com dificuldades como argumenta Savulescu (2012, p. 173-211). Melhorando a forma como o cérebro reage a certos estímulos, focando em ampliar nossos sentimentos de afeto, ou modificando nossa libido, torna-se razoável empregar o uso destas técnicas. É importante ressaltar que a busca não é nova, por vezes as pessoas procuram auxílio qualificado como terapias para casais (p. 184), e até mesmo vemos pessoas utilizando de superstição para melhorar seus relacionamentos tal como consulta em horóscopos ou credices populares, portanto o uso de fármacos para melhorar os relacionamentos traz apenas mais uma ferramenta para uma demanda que já existe.

Outro melhoramento possível seria aprimorar nossa capacidade digestiva, extraindo mais nutrientes dos alimentos ingeridos. Conforme hipótese levantada por Buchanan poderíamos até mesmo melhorar nosso metabolismo e digestão ao ponto de possibilitar aos humanos digerir coisas que anteriormente não poderíamos comer no estado que encontramos na natureza, e ressalta que de certa forma nós já fazemos isso através de métodos tradicionais como cozinhar possibilitando tornar mais digerível certos alimentos (BUCHANAN, 2017, p. 77).

Virtualmente, tudo o que compõe o nosso genoma ou os nossos comportamentos é passível de mudança. Trata-se de questão de tempo até que as técnicas sejam aprimoradas

para modificarmos com exatidão outros aspectos de nossa composição orgânica, tal como cita Alexandre:

A dimensão revolucionária das tecnologias Nano liga-se ao fato de que a vida opera na escala do nanômetro. Os componentes moleculares de nossas células são máquinas nanométricas. Dominar o nanomundo permitirá, portanto, manipular o vivo. Os progressos tecnológicos desfazem rapidamente a fronteira entre a química e a biologia, entre a matéria e a vida. É realmente necessário compreender que, na escala do nanomundo, não há nenhuma diferença entre um modelo químico e uma molécula 'viva'. A fusão da biologia e das nanotecnologias transformará o médico em engenheiro do vivo e lhe dará, década após década, um poder considerável sobre nossa natureza biológica. A reforma do vivo parece sem limites (ALEXANDRE, 2018, p. 7).

Se tudo o que nos compõe está em nosso organismo, então podemos reformularmos como bem entendermos. Ao menos é isso que parte de uma corrente trans-humanista defende³⁶.

1.4 Para além da abordagem trans-humanista

Neste capítulo, busquei analisar alguns melhoramentos específicos visando as razões apresentadas nas diferentes discussões que cercam as tentativas de melhoramento humano, com algumas objeções e respostas a estas. Neste sentido, aprofundamos aspectos referentes à busca da imortalidade, o impacto nos esportes, a melhora cognitiva, a melhora moral e outras possibilidades.

A discussão apenas se inicia, pois existem muitas discordâncias entre os filósofos. Os bioconservadores posicionam-se de maneira contrária ao melhoramento humano e, por consequência, ao trans-humanismo. Sendo assim, buscaremos analisar no próximo capítulo o melhoramento humano e o trans-humanismo por outra ótica a partir dos filósofos Jürgen Habermas, Francis Fukuyama e Michael Sandel.

³⁶ Segundo Luc Ferry podemos classificar o trans-humanismo em duas correntes, nesta citação refiro-me ao "trans-humanismo da singularidade". Comentarei mais sobre esta distinção no capítulo seguinte.

2. BIOCONSERVADORISMO: PRESERVANDO A NÓS MESMOS

A outra posição que passarei a analisar agora, que se coloca oposta ao trans-humanismo e os mecanismos de melhoramento humano, é o bioconservadorismo. Enquanto os defensores das técnicas de biomelhoramento defendem seu uso, ainda que com certa prudência, a posição contrária mais forte advoga pelo não uso de tais ferramentas, mesmo que se mostrarem medicamente seguras. Portanto o questionamento inicial “com o uso da tecnologia podemos mudar a nós mesmos enquanto espécie, contudo moralmente devemos?” tem como resposta, em linhas gerais, para os bioconservadores: “não, nós não devemos”. Contudo, eu elaboro a ideia de que não há uma interdição absoluta em nível moral para os biomelhoramentos, assim analisarei a argumentação de alguns dos principais filósofos bioconservadores para confrontar com minha hipótese inicial.

Notadamente, entre os filósofos tidos por bioconservadores mais citados estão Habermas, Fukuyama e Sandel. Ainda que ambos sejam contrários ao biomelhoramento, cada um destes fundamenta sua argumentação em bases distintas, e procuram a fazer de maneira racional através de uma abordagem laica, inclusive baseando-se em dados empíricos como estudos científicos e relatos fáticos quando cabível. Justifico o foco nestes três em virtude da força de seus argumentos, bem como do reconhecimento destes inclusive pelos defensores do melhoramento humano que dedicam diversos artigos e livros para elaborarem objeções aos seus posicionamentos.

Minha abordagem destes autores seguirá por ordem cronológica das publicações de suas principais obras relativas ao tema. Habermas publicou *O Futuro da Natureza Humana* (*Die Zukunft Der Menschlichen Natur*) originalmente em 2001, Fukuyama o livro *Nosso Futuro Pós-Humano* (*Our Posthuman Future*) em 2002, e Sandel em 2007 o *Contra a Perfeição* (*The Case Against Perfection*). Explicitarei os argumentos centrais de cada obra e, para cada um destes, possíveis contra-argumentações.

Assim, iniciarei a exposição de Habermas quanto o futuro da natureza humana.

2.1 Habermas: A caminho de uma eugenia liberal?

Habermas, em seu supramencionado texto, realiza uma análise das questões éticas a partir das potencialidades que a biotecnologia nos proporciona. Para o autor a principal preocupação é em relação a autocompreensão dos indivíduos que supostamente teriam seu genoma modificado por terceiros. No início de sua abordagem, o filósofo deixa claro seu

posicionamento, como pode ser notada nesta passagem:

Não se trata de uma atitude de crítica cultural aos avanços louváveis do conhecimento científico, mas apenas de saber se a implementação dessas conquistas afeta a nossa autocompreensão como seres que agem de forma responsável e, em caso afirmativo, de que modo isso se dá.

Devemos considerar a possibilidade, categorialmente nova, de intervir no genoma humano como um aumento de liberdade, que *precisa ser* normativamente *regulamentado*, ou como a autopermissão para transformações que dependem de preferências e que não precisam de *nenhuma autolimitação*? Somente quando essa questão fundamental for resolvida em favor da primeira alternativa é que se poderão discutir os limites de uma eugenia negativa e inequivocamente voltada à eliminação de males (HABERMAS, 2016, p. 18).

Para Habermas o caminho a ser seguido é claro: devemos regulamentar buscando exclusivamente fins terapêuticos. Ele considera como eugenia negativa as intervenções com fins exclusivamente voltados à eliminação de doenças e más-formações graves, enquanto que a eugenia positiva acrescentaria algo aos indivíduos, no caso melhoramentos. Mas em que o referido filósofo se baseia para fundamentar esta posição? Inicialmente, Habermas retoma algumas outras técnicas biomédicas como o Diagnóstico Genético Pré-Implantação (DGPI) e as pesquisas com células-tronco, pois estas também envolvem uma suposta instrumentalização do ser humano, assim o autor comenta que “a partir desse ponto, destaca-se a combinação normativa e discreta entre a *intangibilidade da pessoa*, ordenada moralmente e garantida juridicamente, e a *indisponibilidade* do modo natural de sua representação corporal” (HABERMAS, 2016, p. 29). Importante notar que Habermas traz o conceito de pessoa para a discussão, e ela parece conflitante com a conceituação que abordei no capítulo anterior, em breve retomarei este ponto. Segundo Habermas, a instrumentalização abre uma possibilidade para uma eugenia, permitindo tecnicamente que agentes possam optar quem nascerá e quem não, ou quais deverão ser os traços aceitos e quais a serem modificados. Antes de avançar na argumentação de Habermas analisarei o emprego do termo “eugenia” utilizado pelo autor.

2.1.1 Esclarecendo o conceito de eugenia

A ideia de “eugenia” comumente nos remete ao passado recente da história humana, do movimento eugenista ocorrido no final do século XIX e início do século XX com seu ápice e declínio nas ideias nazistas durante a segunda guerra mundial. Contextualizando estes fatos históricos é compreensível a preocupação de Habermas em relação as técnicas de modificação do ser humano. Contudo, ao falarmos de melhoramento humano estamos compactuando com ideias eugenistas do século passado? É forçoso fazer esta ligação direta entre um movimento e

outro.

Wikler juntamente de Buchanan, Brock e Daniels analisam a fundo a questão ética da ideia eugênica do passado visando esclarecer sua relação com o momento presente, realizando uma espécie de “autópsia ética” como descrevem. Para os autores, o movimento eugênico teve diversas manifestações distintas variando de país para país (como na Noruega, Brasil, União Soviética, França), bem como suas práticas focando em questões de eugenia positiva (encorajando os considerados mais aptos a terem filhos) e eugenia negativa (restringindo a fertilidade dos julgados inaptos) (BUCHANAN et. al, 2000, p. 32). Nota-se aqui uma divergência de nomenclaturas empregadas entre Habermas e os outros filósofos mencionados quanto ao emprego dos termos “eugenia positiva” e “eugenia negativa”, contudo tratam-se apenas de questões de terminologia. Wikler e os outros coautores comentam que as posições eugenistas eram diversas chegando a passar por diversas ideologias políticas, tanto de direita como de esquerda, inclusive mencionando geneticistas da época como Hermann Muller que defendia que o talento natural não poderia ser acessado em uma sociedade como a dos Estados Unidos, sendo apenas possível dentro do socialismo identificar os mais aptos e encorajá-los a se reproduzirem (p. 34).

Noto que neste ponto as ideias eugênicas não eram empregadas como ferramentas ideológicas de uma doutrina específica, mas sim como uma técnica comum a diversos outros movimentos. Podemos fazer uma analogia com o uso da informática na atualidade, o seu uso é atrelado a um movimento político específico? Usar computadores é uma ação política de esquerda ou de direita? As ferramentas de tecnologia da informação promovem um fim último atrelado a uma ideologia? Parecem perguntas sem sentido, pois assim as são. Ferramentas neutras podem ser utilizadas para os mais diversos fins, são instrumentos. O ponto fundamental é que ferramentas não devem por si só serem ligadas a movimentos específicos como exclusividade destes. Um relato que pode contribuir com a discussão é o que Singer comenta no apêndice da segunda edição de seu livro *Ética Prática*, onde relata que sua defesa em favor da eutanásia em casos específicos levou a uma censura acadêmica de suas ideias na Alemanha:

É evidente que os alemães ainda lutam para haverem-se com o seu passado, e a Alemanha tem um passado que quase chega a desafiar a compreensão racional. O que se verifica, porém, é um tom especial de fanatismo em alguns dos seguimentos alemães do debate sobre a eutanásia. Esse tom vai além da posição normal ao nazismo; em vez disso, começa a assemelhar-se à própria mentalidade que tornou o nazismo possível. Para observarmos essa atitude na prática, examinemos não a eutanásia, mas uma questão que, para os alemães, está estreitamente ligada a ela e constitui um tabu igualmente arraigado: a questão da eugenia. Como os nazistas praticaram a eugenia, na Alemanha atual tudo o que tenha qualquer ligação com a engenharia genética passa a ter a mancha das associações com o nazismo. Esse

ataque inclui a rejeição do diagnóstico pré-natal, quando este é seguido pelo aborto seletivo de fetos com síndrome de Down, espinha bífida ou outras deficiências, e chega, inclusive, a rejeitar o aconselhamento genético com a finalidade de evitar a concepção de crianças portadoras de distúrbios genéticos. O ataque também levou o parlamento alemão a aprovar, por unanimidade, uma lei que proíbe todas as experiências não-terapêuticas com o embrião humano. O parlamento inglês, pelo contrário, aprovou recentemente uma lei - com maioria nas duas câmaras - que permite as experiências não-terapêuticas com embriões até catorze dias depois da fertilização. Para compreender como é bizarra essa situação, os leitores dos países de língua inglesa devem ter em mente que essa oposição não vem, como aconteceria nos nossos países, de grupos religiosos ou da direita conservadora, mas da esquerda (SINGER, 1994, p. 371-372).

No caso de Singer, por fazer uma defesa de eutanásia foi automaticamente vinculado ao nazismo, o mesmo ocorre com parte das questões vinculadas à modificação genética. O receio é que as técnicas sejam empregues para um movimento (estatal ou não) excludente que propague o extermínio de populações inteiras. As ideias eugênicas do passado eram baseadas em pseudociência, fundamentadas em uma suposta melhora da humanidade de maneira coercitiva e defesa da supremacia de “raças” mais aptas que outras que, para seus defensores, justificava genocídios. Na atualidade compreendemos que todos, ainda, somos da espécie *Homo sapiens*, mas mesmo que não fôssemos isso não tem em si uma carga moral, como havia argumentado no primeiro capítulo: o status moral contido na compreensão de pessoa independe da espécie pois é atrelado a outros atributos, e isso não exclui mas inclui um número maior de seres vivos. Mas no passado as ideias eugênicas pregaram que existiam raças superiores e tal como ocorreu no regime nazista defendiam programas de esterilização e eutanásia aos “inaptos”. Mas assim nota-se que não há nenhuma defesa em comum destes ideais entre a velha eugenia e o trans-humanismo: os fins são radicalmente diversos. A busca do trans-humanismo é em melhorar a condição da espécie humana.

A sombra que circunda o termo eugenia se deu muito mais pelo que foi feito em seu nome do que pela própria ideia ou ferramentas utilizadas. Conforme Wikler, Buchanan, Brock e Daniels os problemas morais relativos à velha eugenia estariam atrelados à questão de Justiça, para os autores a distribuição de encargos e benefícios era evidentemente injusta (BUCHANAN et. al., 2000, p. 52). A velha eugenia defendia que alguns, os “inaptos”, deveriam ter sua liberdade de reprodução (ou até sua vida) limitada, enquanto que os “aptos” eram incentivados a se procriarem, em prol de um suposto benefício social. Assim, uma eugenia que defendesse a promoção de uma justiça social seria moralmente boa? No terceiro capítulo retomarei a discussão em relação ao melhoramento humano e sua relação com a justiça e um maior bem. Clarificada a confusão entre o ideal eugênico e as ferramentas empregadas retomo a análise da argumentação de Habermas.

2.1.2 A relação entre alterações e autonomia

Para Habermas ainda que o Estado não intervenha, pode ocorrer o que ele chama de eugenia liberal. Segundo o filósofo a eugenia liberal não imporá um limite entre as intervenções terapêuticas e de aperfeiçoamento, deixando às preferências individuais dos agentes do mercado (HABERMAS, 2016, p. 27). Assim, os laboratórios venderiam serviços de personalização de bebês, e os pais contratariam os serviços optando pelo que considerarem melhor dentro de suas preferências. Enquanto os pais desejarem que o filho nasça saudável e com isso realizem intervenções terapêuticas seria moralmente permissível para Habermas, tendo em vista que o autor se baseia em uma ética do discurso e portanto todos os agentes concernidos devem assentir com isto assim: “um suposto consenso só pode ser evocado em caso de prevenção de um mal indubitavelmente extremo, que, como é de esperar, é rejeitado por todos” (p. 61). O problema ético surgiria quando os pais desejassem optar por melhoramentos para o filho, conforme o autor comenta:

Eventualmente, o 'efeito horizontal' que uma prática eugênica pode ter é de natureza indireta. Ele não fere o direito de uma pessoa existente, mas, em determinadas circunstâncias, reduz o status de uma futura pessoa. Afirmo tal fato para o caso de a pessoa que passou por um tratamento pré-natal e depois tomou conhecimento do modelo utilizado para alterar suas características ter dificuldades para se compreender como membro autônomo de uma associação de indivíduos livres e iguais, nascido sob igual condição (HABERMAS, 2016, p. 107).

Para Habermas, no momento que os pais modificarem intencionalmente os filhos para obter um determinado resultado o indivíduo teria sua autonomia minada. O filósofo argumenta que alguém que foi modificado geneticamente descobrir anos depois que teve suas características alteradas por um terceiro teria seu status moral prejudicado pois não consideraria-se-ia como autônomo. Enquanto que influências culturais o indivíduo poderia questionar, uma alteração genética seria impossível de ser alterada, conforme o próprio autor cita:

Visto que mesmo uma 'delegação' psiquicamente interessante das crianças só pode ocorrer no âmbito das razões, os indivíduos em crescimento têm, em princípio, uma chance de responder e de se libertar retroativamente. Eles podem equilibrar a assimetria da dependência infantil de modo retrospectivo e se libertar dos processos de socialização que limitam a liberdade por meio de uma renovação crítica da gênese. Até mesmo fixações neuróticas podem ser solucionadas analiticamente pela reelaboração da visão adquirida das coisas. É justamente essa chance que não existe no caso de uma fixação genética, que os pais efetuaram conforme suas preferências pessoais (HABERMAS, 2016, p. 86).

Ocorre que tal determinação genética não existe. Não é possível “programar” alguém

geneticamente para que se torne um jogador de futebol, ou para que siga uma carreira como pianista. Podemos inclusive imaginar uma situação onde notamos que a carga genética normal da espécie define pouco sobre o que será do futuro da pessoa. Imaginemos que seja possível viajar no tempo, e no ano de 1998 temos um bebê órfão que poderá ser adotado por uma família na Rússia ou por uma família no México. Imaginemos que entregamos o bebê para a família na Rússia, 20 anos depois, em 2018, aquele bebê se tornou uma pessoa X devido a cultura que recebeu, alimentos que ingeriu, e relações que nutriu com familiares e amigos. Agora voltemos no tempo e entreguemos o bebê para a família do México adotar, dali 20 anos temos uma pessoa Y que foi criada em uma determinada cultura, se alimentando com uma culinária específica e nutrindo relações com familiares e amigos que conheceu ao longo da vida. Agora comparando a pessoa Y com a X, a carga genética inicial de ambos era a mesma, mas as experiências de vida em contextos sociais distintos faz com que 20 anos depois tornem-se pessoas radicalmente distintas, ainda que visualmente possam ser parecidas. Se fosse possível um deles mandar uma carta ao outro, talvez não identificariam que eram o mesmo bebê em 1998. Nesta suposição é possível notar como o contexto social influencia a vida de alguém muito mais do que somente sua genética. Mas também podemos visualizar isso na vida real através de gêmeos univitelinos que possuem o mesmo genoma, isso, obviamente, não implica que eles sejam pessoas idênticas.

Diversos autores apontam que a objeção de Habermas quanto à perda de autonomia do indivíduo modificado geneticamente não se segue. Bostrom e Roache argumentam que a preocupação de Habermas acerca da autonomia está mal focalizada, pois uma criança que teve alguma modificação genética não é menos autônoma do que uma com qualquer outro genoma fruto de sua concepção (BOSTROM; ROACHE, 2013, p. 21). Pinzani argumenta que não temos razões para pensar que um indivíduo que foi modificado geneticamente seria menos autônomo, tampouco isso garantiria uma vida de sucesso ao que foi melhorado, conforme faz uma analogia com um jogo de cartas: “Se comparássemos a vida a uma partida de cartas, manipular 'positivamente' os genes de alguém significaria pôr-lhe nas mãos cartas melhores do que as que ele tinha inicialmente, mas não garantir-lhe a vitória” (PINZANI, 2005, p. 368). De fato, diante do conhecimento contemporâneo que temos sobre genética a afirmação de Habermas fica bastante enfraquecida. Outros autores são mais incisivos em sua crítica, ao mencionar que a posição de Habermas está errada:

Mas Habermas erra ao sustentar que as intervenções biotecnológicas com vistas ao melhoramento genético são problemáticas sob o ponto de vista moral porque restringem a autonomia dos futuros seres humanos, pois as novas pessoas estariam sendo programadas nos seus planos de vida. Esse argumento parte de um pressuposto, aparentemente, falso: de que a engenharia genética tem o poder de

determinar a escolha dos futuros seres humanos. Habermas simplesmente negligencia os aspectos fenótipos na constituição da identidade pessoal dos indivíduos (DALL'AGNOL, 2004, p.109).

Assim a tese central da proposta de Habermas vê-se parcialmente embasada em um equívoco. Mas prossigamos, imaginemos que a questão não seja relativa à autonomia, mas ao consenso relativo às modificações. Como destacado anteriormente, Habermas argumenta que um mal indubitavelmente extremo geraria um consenso de que a modificação deveria ser feita, mas e quanto a uma melhora na expectativa de vida, também não seria indubitavelmente aceita? Vamos supor que seja desenvolvida uma maneira de impedir diversos efeitos do envelhecimento garantindo uma média geral de mais 10 anos na expectativa de vida dos humanos a partir de uma modificação genética pré-natal, não haveria consenso que isso seria bom? Alguém poderia contra-argumentar no sentido de que os humanos vivem naturalmente tempo o suficiente e não deveríamos aumentar para além disso (este argumento recairia nas falácias anteriormente descritas no primeiro capítulo, mas por caridade ao argumento ignoremos aqui). Uma resposta seria que tendo mais anos de vida pode-se optar por não vivê-los (através do suicídio por exemplo), mas o oposto não é possível, se alguém tem uma expectativa de vida menor é mais difícil acrescentar mais tempo de vida. Aqui temos um ponto que pode valer também para outros melhoramentos: caso acrescentarem capacidades que podem ser reduzidas posteriormente pelo próprio indivíduo melhorado o efeito é menos problemático do que alterações que afetem a vida inteira da pessoa e que seriam incapazes de diminuir.

Como argumentado no primeiro capítulo, um dos objetivos do trans-humanismo é a busca do bem-estar dos humanos, assim há uma proximidade (para alguns até uma identidade) entre terapia e melhoramento. Os fins objetivados com uma alteração com vias à terapia também podem coincidir com os fins buscados por um melhoramento. Nesta linha, Ferry, que se posiciona oposto a um trans-humanismo mais radical (o da singularidade) mas reconhece parcialmente sua argumentação, comenta que não poderia existir no plano moral uma distinção entre um mal patológico e um mal não patológico, conforme argumenta:

O trans-humanismo não pretende somente melhorar o ser humano no plano intelectual e moral, mas acima de tudo pretende nos livrar dos sofrimentos ligados à idade, à doença, à velhice e à morte. Admitindo até que não queiramos ser mais fortes nem mais inteligentes - algo pouco plausível, mas eventualmente aceitável -, quem deseja verdadeiramente envelhecer e morrer? Alguns acabam se resignando, e outros, cansados da vida, são tomados pela tentação de pôr fim nela, mas, além dessa última possibilidade, a do suicídio que sempre permanecerá aberta, há de se convir que não é o caso da maior parte das pessoas. Nessas condições, a distinção que Habermas faz entre um consenso sobre a prevenção de males patológicos, quadro em que modificações genéticas permaneceriam legítimas porque terapêuticas, e a prevenção de males não patológicos (o envelhecimento em

particular, e por que não um dia a morte) não faz sentido no plano moral (FERRY, 2018, p. 66).

Mas vamos supor além, ignorando a questão do determinismo genético que não se segue, e da distinção entre mal patológico e não patológico que não traz diferenciação moral, alguém poderia, sinceramente, responsabilizar seus pais porque foi melhorado? Digamos que um embrião foi modificado de maneira a se tornar uma pessoa mais inteligente, com uma memória melhor, com diversas alterações que o tornem imune a diversos vírus, incapaz de ficar em estado depressivo, mais resistente a vários tipos de câncer e com uma expectativa de vida maior, anos depois esta pessoa reclamaria com seus pais destas características? Parece pouco plausível. Com entendimento semelhante Persson e Savulescu argumentam sobre este ponto quanto ao melhoramento moral: "É muito improvável que os indivíduos moralmente melhorados lamentem mais tarde em sua vida o fato de terem passado pelo tratamento, já que, de outra forma, poderiam ter se tornado criminosos que teriam sido punidos e condenados pela sociedade" (PERSSON; SAVULESCU, 2018, p. 165). De fato, parece estranho alguém utilizar um mecanismo de biomelhoramento moral e depois se arrepender de ter agido de maneira virtuosa.

Mesmo que a posição de Habermas seja suscetível a diversas objeções alguns pontos levantados pelo filósofo devem ser levados em conta para a presente discussão. O autor comenta que esta possibilidade de alterações genéticas pode desencadear uma eugenia liberal ditada por preferências de mercado, e de fato isso pode ser problemático se isso trazer um dano àqueles que foram geneticamente modificados e à sociedade. Assim parece que a ideia de regulação das práticas é importante, contudo não banindo qualquer melhoramento e só permitindo os fins estritamente terapêuticos. O assunto da regulação das práticas será retomado posteriormente. Agora passarei a analisar o posicionamento de Fukuyama.

2.2 Fukuyama: trans-humanismo, a ideia mais perigosa do mundo?

Talvez a frase mais emblemática dita acerca do trans-humanismo seja a atribuída a Fukuyama que definiu o trans-humanismo como a ideia mais perigosa do mundo³⁷. Mas, o

37 Em setembro/outubro de 2004 a revista norte-americana "Foreign Policy" fez uma edição especial intitulada "The World's Most Dangerous Ideas" em que entrevistou diversos intelectuais e fez a pergunta "qual seria a ideia, que se acatada, poderia trazer a maior ameaça ao bem-estar da humanidade?", e a resposta de Fukuyama foi, em tradução livre: "o trans-humanismo. É um estranho movimento de libertação, cujos cruzados que objetivam muito além do que os defensores dos direitos civis, feministas, ou defensores dos direitos dos homossexuais, este movimento quer, nada menos que, liberar a raça humana de suas restrições biológicas". A transcrição parcial do trecho pode ser lida em um artigo de Nick Bostrom disponível em <https://nickbostrom.com/papers/dangerous.html>.

que Fukuyama vê de tão aterrador no trans-humanismo? Justamente a sua própria proposta: modificar o ser humano.

Em seu livro, Fukuyama começa sua abordagem ilustrando através de dois clássicos da literatura: *1984*³⁸ de Orwell e *Admirável Mundo Novo*³⁹ de Huxley. O autor cita que enquanto as “previsões” políticas da primeira obra estavam equivocadas, o cenário da segunda obra nos alerta sobre os perigos da desumanização trazidos pelo uso da tecnologia. O filósofo resume brevemente o contexto do mundo do livro de Huxley:

Nesse mundo, doença e conflito social foram abolidos, não há depressão, loucura, solidão ou sofrimento emocional, o sexo é bom e prontamente disponível. Há até um ministério governamental para assegurar que o intervalo entre o surgimento de um desejo e sua satisfação seja mantido num mínimo. Ninguém mais leva a religião a sério, ninguém é introspectivo ou tem desejos não correspondidos, a família biológica foi abolida, ninguém lê Shakespeare. Mas ninguém (exceto John, o Selvagem, o protagonista do livro) sente falta dessas coisas, tampouco, já que todos são felizes e saudáveis (FUKUYAMA, 2003, p. 19).

A primeira vista, para alguns, pode parecer a descrição de uma utopia, não de uma distopia. Mas Fukuyama logo em seguida destaca que no mundo envolto à biotecnologia de *Admirável Mundo Novo* aqueles “humanos” deixaram de fazer tudo o que associamos tradicionalmente à nossa espécie: não lutam ou aspiram, nem amam ou sentem dor, tampouco necessitam fazer escolhas morais difíceis (ibid.). Para Fukuyama, os personagens do referido livro deixaram de ser humanos, pois: “seu mundo tornou-se antinatural, no mais profundo sentido imaginável, porque a natureza humana foi alterada” (ibid.).

Como abordei no primeiro capítulo, para um trans-humanista não há problemas em deixar de ser humano se isso for melhor para nós, eventualmente chegaríamos a um patamar pós-humano utilizando biomelhoramentos, contudo Fukuyama discorda. O filósofo expressa textualmente sua posição e objetivo do livro:

O objetivo deste livro é demonstrar que Huxley estava certo, que a ameaça mais relevante suscitada pela biotecnologia contemporânea é a possibilidade de ela vir a alterar a natureza humana e, desse modo, transferir-nos para um estágio ‘pós-humano’ da história. Isso é importante, vou sustentar, porque a natureza humana existe, é um conceito significativo e forneceu uma continuidade estável à nossa experiência como espécie. Ela é, juntamente com a religião, o que define nossos valores mais básicos. A natureza humana molda e limita os tipos possíveis de regime político, de modo que uma tecnologia poderosa o bastante para remodelar o que somos terá possivelmente consequências malignas para a democracia liberal e a

38 *1984*: livro de ficção escrito por George Orwell, publicado em 1949. Trata de uma história que se passa em uma distopia onde uma nação autoritária censurava a população e tinha total domínio sobre todas as informações que circulavam naquele país. O contexto do livro sugere uma crítica ao modelo socialista, em particular ao Stalinismo.

39 *Admirável Mundo Novo (Brave New World)*: livro de ficção escrito por Aldous Huxley, publicado em 1932. O enredo ocorre em um mundo futurista regido pelo “fordismo” baseando-se na produção e consumo homogêneos. No cenário daquele mundo os humanos são criados em castas específicas através do uso de biotecnologias, sendo determinados antes do nascimento qual função ocuparão na sociedade com vistas a uma maior eficiência.

natureza da própria política (FUKUYAMA, 2003, p. 20-21).

Resumidamente: Fukuyama defende que há uma natureza humana e esta deve ser preservada. No primeiro capítulo, já havia argumentado que o discurso que se utiliza da natureza, seja como apelo ou como base para ditar os valores morais quanto ao que devemos fazer, recai na falácia naturalista. Logo, se esta argumentação encaixa-se nestas falácias (e sustento que sim), então esta posição de Fukuyama fica comprometida. Ocorre que o próprio autor está ciente disto e tenta argumentar contra a falácia naturalista, ponto que passarei a analisar.

Fukuyama argumenta que a capacidade moral humana está intrinsecamente ligada à natureza humana. Assim, o autor retorna a Hume e argumenta que de fato não se pode derivar um “deve” de um “é” de uma maneira logicamente à priori. Contudo, comenta que Hume acreditava que o “deve” e o “é” eram conectados por conceitos como os de “querer, necessitar, desejar, prazer, felicidade, saúde” (FUKUYAMA, 2003, p. 125). Assim, a explicação de Fukuyama é a de que ao desejarmos algo agiremos com vistas a alcançar este fim. E, para ilustrar seu ponto, comenta um exemplo que atribui à MacIntyre onde demonstraria que o “deve” é derivado do “é”: “Se enfio uma faca em Smith, vão me mandar para a prisão; mas não quero ir para a prisão; portanto não deveria ter (era melhor que não tivesse) enfiado uma faca nele” (ibid.). E, para Fukuyama, a ponte entre o “é” e o “deve” está atrelado aos valores que os humanos possuem, e estes são fruto de suas emoções como nojo, raiva, culpa, anseio, desejo, alegria ou sentimentos sociais mais complexos como reconhecimento, desejo de status, orgulho ou vergonha (p. 126), e, assim, assume um tipo de posição emotivista, contudo ingênua. Fukuyama deriva os “deveres” morais dos “seres” das emoções. O autor se fundamenta inicialmente em uma premissa evolucionista, afirmando que os valores humanos não são constructos arbitrários mas serviram para tornar a ação coletiva possível. Se o autor permanecesse apenas no âmbito descritivo não teríamos maiores discordâncias, contudo ele deriva da natureza humana valores morais.

Fukuyama utiliza uma base emotivista adicionada a uma espécie de imperativo hipotético para definir a moralidade. Para o autor, no momento que desejamos um fim X, valorizamos X, e assim ele gera um valor moral. O filósofo comenta que a falácia naturalista é falaciosa e sustenta que os valores morais derivam sim da natureza humana, baseando-se em suas características da espécie. Assim Fukuyama define natureza humana nos seguintes termos: “é a soma do comportamento e das características que são típicos da espécie humana, originando-se de fatos genéticos em vez de ambientais” (p. 139). O próprio autor esclarece

que não se trata de um determinismo biológico rígido, mas de uma certa margem de variações recorrentes à espécie, a qual ilustra graficamente com um gráfico de distribuição normal/gaussiana⁴⁰. Contudo ressalta que não pode ser identificado em uma só característica o que torna os humanos dignos do status moral e dos direitos humanos. Não é só pela linguagem, nem apenas a racionalidade, tampouco sociabilidade, emoções, ou consciência, é um fator indefinido que diferencia os humanos dos outros animais. Conforme o filósofo descreve “o que a exigência de igualdade de reconhecimento implica é que quando despimos uma pessoa de todas as suas características contingentes e acidentais resta sob isso uma qualidade humana essencial que é merecedora de certo nível mínimo de respeito - chamemo-la Fator X” (p. 158). Excluindo todas as circunstâncias acidentais que cada humano possui em suas individualidades só nos restaria o Fator X que nos garante o status moral de humanos que outras espécies não possuiriam.

Mas de onde vem este misterioso Fator X? Fukuyama descreve que a resposta para os cristãos é fácil: Deus nos criou à sua imagem e semelhança. Mas e para os adeptos de religiões não cristãs, ateus e agnósticos que também teriam este Fator X, como o fundamentariam? O referido filósofo recorre novamente à história da filosofia e busca em Kant uma proposta secular: o Fator X seria fundado na capacidade humana de escolha moral, seu livre-arbítrio. Mas Fukuyama reconhece a dificuldade de haver consenso nesta argumentação: “o próprio Kant não apresenta prova alguma da existência do livre-arbítrio; afirma que ela é simplesmente um postulado necessário da razão prática pura sobre a natureza da moralidade - um argumento que um cientista empírico calejado dificilmente aceitaria” (p. 160). O autor passa por diversas alternativas e pelos mais variados filósofos, mas ao final conclui que o Fator X não é uma coisa apenas, mas uma complexidade. E, após uma extensa análise, afirma que tal complexidade estaria atrelada à natureza humana, como descreve:

Esta prolongada discussão da dignidade humana pretende responder à seguinte pergunta: que é que queremos proteger contra quaisquer avanços futuros na biotecnologia? A resposta é: queremos proteger a extensão de nossas naturezas complexas, evoluídas, contra tentativas de modificação por parte do próprio homem. Não queremos perturbar nem a unidade nem a continuidade da natureza humana, e por essa via os direitos humanos que nela se fundam (FUKUYAMA, 2003, p. 180).

Este é o ponto central da argumentação de Fukuyama. O trans-humanismo e as técnicas de melhoramento humano colocariam em risco esta complexa natureza humana que nos torna humanos dotados de status moral e dignidade. Assim, para Fukuyama, quaisquer

⁴⁰ O exemplo que o autor cita é o da distribuição da altura humana entre cada indivíduo. Se formos representar em um gráfico onde o eixo X é o número de humanos em determinada altura, e o eixo Y cada altura encontrada, chegaríamos a uma variação comum à espécie: ainda que existam humanos mais baixos e outros mais altos, a maior proporção ficaria centralizada neste gráfico.

alterações no nosso genoma que visam melhorá-lo, ou pelo uso de medicamentos que altere a natureza de nosso organismo, ameaçariam esta complexidade.

A primeira vista parece uma defesa robusta da tese bioconservadora, mas a argumentação de Fukuyama carrega consigo alguns problemas. O primeiro ponto a ser destacado, que já mencionei anteriormente, é que não é possível derivar um “dever ser” de um “ser”, é a falácia naturalista. Fukuyama tenta se desvincilhar da falácia, mas continua incidindo nela. O desejo não gera um dever moral, no máximo poderá, através do uso da razão, elaborar um imperativo hipotético, que não carrega necessariamente uma carga moral. Um autor que também critica este ponto da defesa de Fukuyama é Ferry, conforme descreve de maneira incisiva:

Digamos francamente: essa argumentação não se sustenta nem por três segundos. Querer enraizar a moralidade no ser, na natureza, é e sempre permanecerá um projeto vão, pouco convincente para quem dedica seu tempo a refletir com certo rigor. Obviamente, se não quero morrer, tenho interesse em parar de fumar, mas não há nessa proposta nenhuma consideração moral. Evidentemente, permanecemos no âmbito de um imperativo claramente hipotético, isto é, condicionados pela forma ‘se... então’ que nada tem de prescritivo ou normativo. Sim, certamente, se eu quiser preservar minha saúde, *então* devo abandonar o cigarro... mas e se eu não quiser? Se eu pouco me importar? Se eu preferir, como se diz, queimar a vela pelas duas extremidades, o que se pode opor no plano moral, pelo menos se eu não levar ninguém comigo em minha queda? Nada em absoluto (FERRY, 2018, p. 47-48).

O estado de coisas no mundo por si só não gera motivações necessárias para um agir moral. Notar que Y ocorre não implica que “Y é moralmente certo” ou “Y é moralmente errado”, tampouco “devemos fazer Y” ou “não devemos fazer Y”. Não me aprofundarei além disto quanto a este assunto, tendo em vista que adentraria na temática da metaética, a qual escapa do escopo da presente dissertação. Retornarei às questões de ética aplicada.

Outro ponto que podemos destacar na defesa de Fukuyama é a ideia de que nosso status moral está ligado ao “Fator X”, e ao modificarmos nosso organismo perderíamos tal status que advém desta “essência”. Parece difícil sustentar esta premissa, tendo em vista que o uso de melhoramentos perpassou a humanidade desde sua origem, e os biomelhoramentos que já utilizamos (como vacinas e fármacos que melhoram desempenhos específicos) não modificaram o status moral de quem os utilizou. Será que aumentar a expectativa de vida de alguém por mais 20 anos além do esperado para a espécie eliminará a complexidade deste suposto “Fator X”? Difícilmente. Uma pessoa continuaria sendo pessoa, apenas com circunstâncias acidentais diferentes (no caso vivendo por mais tempo). Bostrom contra-argumenta a proposta de Fukuyama em termos semelhantes ao afirmar que:

Excluir pessoas do círculo moral apenas por elas possuírem uma 'essência' diferente do 'restante de nós' é como excluir as pessoas baseando-se em seu gênero ou na cor de sua pele. O progresso moral nos últimos dois milênios consistiu, em grande parte,

em gradualmente aprender a ultrapassar nossa tendência de fazer discriminações morais em bases tão irrelevantes. Nós devemos carregar essa lição aprendida à duras penas em nossa mente quando nós nos aproximamos da perspectiva de pessoas tecnologicamente modificadas. As democracias liberais falam de 'igualdade humana', não em um sentido literal que todos os humanos são iguais em suas diversas capacidades, mas que todos são iguais perante a lei. Não há razão para que humanos com capacidades alteradas ou aumentadas não devam, assim, serem iguais perante a lei, nem a existência de pessoas assim irá afetar séculos de refinamento legal, político e moral (BOSTROM, 2004)⁴¹.

Esta passagem destacada por Bostrom ressalta que, ao contrário do que muitos pensam, as pessoas melhoradas podem se tornar estigmatizadas socialmente. Assim como ocorre discriminação com pessoas que não seguem o padrão de determinados grupos majoritários na sociedade, o mesmo pode acontecer com pessoas que passaram por melhoramento humano. É comum haver a preocupação no sentido oposto de que “as pessoas melhoradas ocuparão os melhores postos sociais como cargos políticos, empregos bem remunerados e vagas nas mais prestigiadas universidades, enquanto que os humanos sem melhoramentos viverão sob sua sombra”, ao pior estilo *Gattaca*⁴². Mas se o número de pessoas melhoradas for uma parcela menor da população é mais provável que estes sejam alvo de discriminação, ainda que se destaquem por suas habilidades. Não é difícil de imaginar possibilidades: desde um funcionário em uma empresa que, por ter uma cognição aprimorada biologicamente, é mais cobrado para desempenhar um maior número de tarefas ou acaba por ter que assumir mais responsabilidades que os demais por “ser mais inteligente” que os seus colegas de trabalho “normais”. Portanto, tal ponto é relevante para garantir um status moral igual a qualquer pessoa, independente se esta tenha passado por técnicas de biomelhoramento ou não. Retornarei a este assunto no terceiro capítulo quando tratar sobre o status moral de possíveis pós-humanos em relação aos humanos.

Ainda a partir da objeção de Fukuyama é possível interpretar a argumentação do autor de outra maneira: um conselho prudencial acerca dos riscos. A interpretação prudencial

41 Do original: "Excluding people from the moral circle merely because they have a different "essence" from "the rest of us" is akin to excluding people on basis of their gender or the color of their skin. Moral progress in the last two millennia has consisted largely in our gradually learning to overcome our tendency to make moral discriminations on such fundamentally irrelevant grounds. We should bear this hard-earned lesson in mind when we approach the prospect of technologically modified people. Liberal democracies speak to "human equality" not in the literal sense that all humans are equal in their various capacities, but that they are equal under the law. There is no reason why humans with altered or augmented capacities should not likewise be equal under the law, nor is there any ground for assuming that the existence of such people must undermine centuries of legal, political, and moral refinement."

42 *Gattaca* (1997) é um filme de ficção científica que se passa em um contexto de um suposto futuro próximo, onde a o melhoramento humano e o design dos filhos é algo razoavelmente comum. No contexto do filme os humanos que foram modificados antes de nascerem se tornam mais inteligentes que os não melhorados, mais resistentes a doenças, e assim conseguem ocupar os postos sociais mais privilegiados. E, devido a isto, os humanos não-melhorados são discriminados e por força de suas circunstâncias biológicas ao nascer acabam ocupando os piores postos sociais (baixa remuneração, sem perspectiva de melhora das condições de vida).

lembraria os pontos que citei no primeiro capítulo: “não devemos brincar de Deus sob pena de prejudicar uma criação perfeita”, ou em sua maneira secular “a natureza possui um equilíbrio fruto de milhares de anos de evolução, podemos romper com este equilíbrio se interferirmos na natureza”. Na argumentação de Fukuyama fica nítido a defesa de que os humanos detém um conjunto de traços próprios da sua espécie, e que disto decorre seus valores e seu status moral, e ao efetuarmos modificações poderíamos comprometer tais traços. Então vamos supor que valorizemos um destes traços e que este seja constitutivo do status moral dos humanos, e ao tentarmos melhorar algum outro ponto qualquer do nosso organismo corremos o risco de afetar negativamente tal fator constitutivo, inclusive ao ponto de eliminá-lo sem intenção por estar interligado à característica negativa que queremos alterar. A esta suposição Buchanan dá o nome de Suposição da Conexão Extrema⁴³ (BUCHANAN, 2017, p. 22), a qual passarei a abordar neste momento.

2.2.1 A Suposição da Conexão Extrema

A Suposição da Conexão Extrema pode ser derivada da preocupação de autores como Fukuyama em relação às hipóteses de melhoramento humano. Fukuyama diversas vezes ressalta os riscos que tais modificações podem trazer: mesmo que visem melhoras que a princípio seriam boas aos humanos podem gerar consequências negativas, desde problemas de saúde até mesmo que afetem o status moral daquele indivíduo que foi modificado. Se esta suposição estiver correta, então tentativas de melhoramento humano são demasiadamente arriscadas: por um pequeno benefício de evitar um mal poderíamos perder muito ao gerar um mal maior ainda. Buchanan ilustra esta suposição com a metáfora de “jogar fora a água do banho com o bebê junto”⁴⁴. Buchanan reconhece o peso deste risco e chega a afirmar:

Se a suposição da conexão extrema for verdadeira - se o organismo humano for como uma rede sem emendas - então a hipótese de biomelhoramentos *prima facie* poderia entrar em colapso. Fim de jogo. Então, muito depende se esta suposição é verdadeira. Talvez não estejamos em posição de saber de fato se essa suposição é verdadeira de qualquer forma. Mas nós verificaremos se é uma suposição *justificada*. Só há uma maneira de fazer isso: verificarmos o que a biologia nos diz sobre como somos construídos. Isso quer dizer verificar em como a evolução criou seres vivos como nós (BUCHANAN, 2017, p. 81)⁴⁵.

43 Do original em inglês: Extreme Connectedness Assumption.

44 Do original em inglês: "throwing out the baby with the bathwater".

45 Do original: "If the Extreme Connectedness Assumption were true - if the human organism were like a seamless web - then the *prima facie* case for biomedical enhancements would collapse. Game over. So a lot depends on whether that assumption is true. We might not be in a position to know for certain whether it's true, however. But at last we should find out whether it's a justified assumption. There's only one way to do that: Look at what biology tells us about how we are constructed. That means looking at how evolution concocts critters like us."

Assim Buchanan passa a verificar as bases do funcionamento da evolução. Neste ponto considero importante esclarecer alguns conceitos quanto a biologia da espécie humana, ainda que esta seja uma dissertação de filosofia, tendo em vista o peso que esta objeção gera: se ela for confirmada, as bases éticas do projeto trans-humanista e das defesas dos biomelhoramentos poderão ruir.

Vejam como a evolução opera. A evolução é um processo cego, os organismos se reproduzem e, eventualmente, ocorrem algumas mutações. Se esta mutação fizer com que o indivíduo que a porta se adapte bem ele sobreviverá e assim poderá gerar descendentes que terão os mesmos traços que ele, salvo se novas mutações ocorrerem. O processo é desprovido de sentido: ele simplesmente ocorre. Não há uma direção para a qual a evolução direciona, apenas há a adaptação, e os que se mantêm passam a diante suas características. Não há um aprimoramento intencional neste processo: se um indivíduo nasce com alguma mutação que dificulta sua sobrevivência ele morrerá e junto dele também desaparecerá aquele traço advindo daquela mutação. Não há um equilíbrio natural, tampouco uma perfeição ou uma otimização do organismo humano. Conforme explica Alexandre:

Permanece sólida entre certos bioconservadores a ideia de que o genoma nos foi dado pela natureza e que não seria razoável tocá-lo.

Essa concepção da “perfeição humana” também foi atacada por fatos científicos. Sabemos hoje que o genoma humano evolui permanentemente e, portanto, não pode ser assimilado a uma herança - um santuário genético - recebido de uma vez por todas. A ideia segundo a qual os seres criados pela natureza seriam perfeito e imutáveis não resiste mais ao estado atual de nossos conhecimentos.

Como explica admiravelmente o eminente médico belga e prêmio Nobel de 1974 Christian Duve, seria idiota deificar a natureza, que é bem indiferente aos nossos interesses: “A natureza não é nem boa nem má; é neutra. A seleção natural é cega; preocupa-se tanto com o vírus da AIDS quanto com o musgo produtor da penicilina, tanto com o escorpião quanto com o poeta”, diz ele.

Durante milhões de anos, o homem não passou de uma pequena coisa jogada para lá e para cá pela seleção natural, sem nenhum meio de influenciar seu próprio destino. O homem começou a domar sumariamente a natureza há 10 mil anos com a agricultura. Há apenas algumas décadas começamos a poder intervir sobre o vivo graças à biologia. É uma revolução: nosso domínio sobre a natureza se intensifica um pouco mais todos os dias. É um verdadeiro golpe de Estado do homem sobre o vivo. Logo poderemos ter o poder de substituir o acaso cego da natureza por intervenções objetivas. Em particular nas partes de nosso genoma que se degradam (ALEXANDRE, 2018, p. 65).

Se o que Alexandre diz for verdadeiro, então a ideia de que o universo se importa conosco tanto quanto se preocupa com uma ostra⁴⁶ está correto: a evolução não tem

46 Aqui parafraseio Hume, conforme a seguinte passagem: "is it because human life is of such great importance, that 'tis a presumption for human prudence to dispose of it? But the life of a man is of no greater importance to the universe than that of an oyster. And were it of ever so great importance, the order of human nature has actually submitted it to human prudence, and reduced us to a necessity, in every incident, of determining concerning it." (HUME, 2010, p. 6).

intencionalidade alguma, portanto não privilegia os humanos ou qualquer outra espécie. A seleção natural é desprovida de um sentido objetivo, não há nada de valor moral que consigamos derivar dela sob pena de recair nas falácias que citei anteriormente. Será que um processo tão caótico assim poderia criar um ser vivo tão interconectado em todas as suas estruturas que fazem com que garantam seu status moral? Parece implausível. Como mutações ocorrem naturalmente entre uma geração e outra, e a suposição de Fukuyama repousa em uma complexidade de características, então é provável que: ou já tivéssemos perdido nosso status moral há muito tempo, ou adquirido ele apenas nestas últimas gerações. As duas hipóteses parecem não procederem, tendo em vista que ao lermos um texto sobre ética dos antigos gregos ele ainda nos faz sentido, então não mudamos tanto em 2.500 anos, seja para adquirir um novo status moral ou perder o que se tinha. Levando em consideração a evolução das espécies dois milênios é pouquíssimo tempo, contudo, a argumentação de Fukuyama se alicerça na fragilidade do suposto fator X. Se mutações ocorrem em pouco tempo, então a probabilidade deste frágil fator X se perder seria tamanha que já teria ocorrido.

Um contra-argumento poderia vir no sentido de que aceita a ideia de que mudanças ocorram, mas elas são pequenas, e uma mudança mais contundente interferiria no perfeito equilíbrio que a engenhosa natureza nos proporcionou. Mas, como Buchanan argumenta, o processo não é tão engenhoso assim e muito menos inteligente do que alguns defendem:

A semelhança do argumento religioso a partir do design inteligente e o apelo à evolução como um mestre engenheiro é perturbadora, pois a revolução darwiniana teria derrubado o argumento do design inteligente. Afinal, o grande ponto de Darwin é que a natureza não exhibe um design inteligente. De acordo com a teoria darwiniana, a seleção natural resolve problemas que os organismos enfrentam reprojando o organismo, mas isso não é feito da maneira que um mestre engenheiro faria. O processo de design que a evolução alcança pela seleção natural não é apenas desprovido de consciência; é nitidamente desinteligente. O que a evolução produz não é lindamente projetado, harmonioso, trabalhos completos que durarão enquanto nós não os alterarmos. Ao invés disso, este processo produz amontoados de trabalhos instáveis em progresso, e assim os descarta (BUCHANAN, 2017, p. 28)⁴⁷.

Longe de harmonioso, interligado e inteligente, o processo da evolução natural opera de maneira ineficiente. As espécies geram sua prole, e aqueles indivíduos que têm traços que os traz benefícios se mantêm, enquanto os que não têm perecem e morrem, ou simplesmente

47 Do original em inglês: "The resemblance between the religious argument from intelligent design and the appeal to evolution as a master engineer is disturbing, because the Darwinian revolution was supposed to have overthrow the argument from intelligent design. After all, Darwin's big point was that nature doesn't exhibit intelligent design. According to Darwinian theory, natural selection solves problems organisms face by redesigning the organism, but it doesn't do so the way a master engineer would. The designing that evolution accomplishes through natural selection ins't just nonconscious; it's downright unintelligent. What evolution produces is not beautifully designed, harmonious, completed masterworks that will endure so long as we don't meddle with them. Instead, it produces cobbled-together, unstable works in progress, and then discard them."

sobrevivem até quanto conseguirem. E se uma circunstância do ambiente é modificada drasticamente por circunstâncias alheias à flora e fauna, as espécies mais distintas sofrem conjuntamente, tal como ocorreram nas grandes extinções. Assim, Buchanan complementa dizendo que o processo evolutivo não é como um mestre engenheiro, mas na realidade se parece “mais como um funileiro moralmente cego, instável e firmemente algemado”⁴⁸ (BUCHANAN, 2017, p. 29). As forças da evolução ocorrem de maneira limitada e não se preocupam conosco, além de sofrerem as mais variadas influências ambientais. Logo, não é um processo confiável para nosso bem-estar. Pelo contrário, elas operam muitas vezes de maneira oposta.

Segundo Buchanan, as modificações genéticas que ocorrem naturalmente se conduzem apenas pela otimização da reprodução, não do bem-estar (p. 45). De fato, se um ser vivo se reproduz de maneira mais eficiente que outro, este traço passará para seus descendentes que continuarão se multiplicando rapidamente, tal como acontece com bactérias que em pouco tempo produzem uma quantidade absurda de descendentes ao compararmos com animais. Se o processo evolutivo favorece este tipo de traço as consequências podem ser perigosas. Assim não importa que nós geremos alguns tipos de câncer, ou que soframos com saúde frágil e diminuição das capacidades físicas em idades mais avançadas, o que tende a se adaptar melhor pelo mecanismo natural é que tenhamos o maior número de descendentes na idade fértil, o que acontece depois pode importar pouco (algumas exceções podem ser traçadas em espécies mais sociáveis onde há um cuidado maior com a prole por algum período). Esta característica do processo evolutivo é ilustrada por Alexandre com uma analogia de dois tipos de corrida: sprint (corridas de distância curta) e maratonas. Enquanto que para uma maratona um corredor deve economizar a energia para poder percorrer uma distância maior por mais tempo, na técnica de sprint o foco é chegar na linha final o mais rápido possível, então podem dar tudo de si desde o início. Para Alexandre a evolução opera na modalidade sprint: nosso organismo foi adaptado para que chegue o mais rápido possível à puberdade e transmita seus genes (ALEXANDRE, 2018, p. 17). De fato, se o processo evolutivo favorece às mutações que conduzem à reprodução, é indiferente o que ocorre depois. Por exemplo, digamos que uma espécie de animal consegue gerar 10 descendentes em pouco tempo, e toda sua prole também consegue, eles vão se multiplicar rapidamente, mas o que ocorre depois não importa do ponto de vista evolutivo, irá ser uma espécie que vai durar muito tempo devido o ciclo reprodutivo, mesmo que após o período fértil este animal sofra com diversas limitações como ficar cego, perder força muscular e com isto morrer por ser

48 Do original em inglês: "is more like a morally blind, fickle, tightly shackled tinkerer".

incapaz de caçar e se alimentar.

Como reforcei acima, os diversos traços evolutivos que favorecem a adaptação não são estritamente interconectados. A suposição que o argumento de Fukuyama guarda é que ao modificar alguma função distinta acabemos por afetar nossa moralidade, o que não é o caso. As conexões entre os diversos traços orgânicos são bastante frouxas, caso contrário diversos membros da nossa espécie entrariam em colapso ao nascer com alguma pequena má-formação, o que não é o caso. Buchanan argumenta ainda que Fukuyama e outros bioconservadores apelam para a suposição da conexão extrema mas não apresentam evidências que corroborem com sua argumentação, e, segundo o Buchanan, é até pior que isto, pois eles tendem a ignorar evidências de que não temos uma interconexão tão rígida assim (BUCHANAN, 2017, p. 84). Com isto, a posição de Fukuyama fica bastante comprometida, e, pelo outro lado, fortalece a posição trans-humanista, conforme Buchanan descreve:

Nós não derivamos conclusões anti-melhoramento de entendimentos científicos da natureza humana. Mas se nós reconhecermos que nossa natureza é um produto da evolução e reconhecermos as restrições as quais ela opera, nós podemos ser levados à conclusão de que nós devemos empregar melhoramentos biomédicos (BUCHANAN, 2017, p. 70)⁴⁹.

Mas, como última tentativa, digamos que existem sim traços em nosso material genético que não devem ser modificados, mesmo sem nos basearmos em evidências empíricas. Como comentei anteriormente, o nosso organismo gera mutações normalmente, de uma geração para a outra elas ocorrem, mas não só. Durante a vida de um mesmo indivíduo alterações também podem acontecer e seu genoma é modificado. Para ilustrar esta passagem há uma frase que tanto Harris como Buchanan citam nas epígrafes de certos capítulos de seus livros e atribuem ao escritor literário Giuseppe Tomasi de Lampedusa em seu livro *The Leopard*: “Se nós quisermos que as coisas continuem como estão, as coisas precisarão mudar” (LAMPEDUSA, 1950 apud HARRIS, 2007, p. 8)⁵⁰. A frase tem um sentido duplo para esta exposição. De um lado pode ser compreendida primeiro como: se quisermos manter nosso genoma como está precisaríamos empregar técnicas de biomelhoramento para estagnar o processo natural de mutação que ocorre no organismo humano. Assim a defesa de Fukuyama entraria em contradição: ou 1) se mutações ocorrem normalmente e não temos uma interconexão rígida, então não há um impeditivo em modificar nosso organismo, ou 2) se

49 Do original em inglês: "We can't derive anti-enhancement conclusions from a scientific understanding of human nature. But if we acknowledge that our nature is a product of evolution and recognize the constraints under which it operates, we may be led to the conclusion that we should employ biomedical enhancements."

50 Da citação em inglês: "If we want things to stay as they are, things will have to change".

quisermos impedir que mudanças ocorram em nosso organismo e coloquem em risco nossa interconexão rígida, então devemos empregar biomelhoramentos para manter o estado atual. E, por outro lado, a frase de Lampedusa pode ser entendida neste contexto como: se quisermos manter aquilo que mais valoramos na espécie humana (seja seu bem-estar, saúde, expectativa de vida com maior qualidade, ou até mesmo a manutenção de vida na Terra), então precisamos mudar nossos procedimentos e empregar os biomelhoramentos para garantirmos aquilo que valoramos e corremos risco de perder se não empregarmos os biomelhoramentos.

Fukuyama também elabora outras objeções ao biomelhoramento, contudo eles são embasados nas premissas as quais busquei contra-argumentar até aqui. Os casos levantados pelo autor como problemas de superpopulação na situação de prolongamento radical da vida, uso de medicamentos para fins de melhoramento, e suas implicações na sociedade serão avaliadas posteriormente por coincidirem com outros autores. No momento passarei a analisar a argumentação de Sandel.

2.3 Sandel: A desvalorização da vida como uma dádiva?

Dos três autores bioconservadores que tiveram suas obras aqui analisadas, a de Sandel é a mais atual, e assim traz elementos novos à discussão que os demais não haviam elaborado, bem como reforça alguns pontos que os anteriores, principalmente Habermas, haviam desenvolvido. A defesa de Sandel contra o biomelhoramento é fundamentada em exemplos concretos que ocorreram nos EUA, inclusive o autor cita uma variedade de notícias para ilustrar seus pontos, o que reforça tanto a atualidade do tema, quanto os supostos dilemas que ele suscitaria. Alguns temas que o autor trabalha já foram desenvolvidos e devidamente respondidos ao longo desta dissertação, assim apenas indicarei onde elaborei sobre determinados assuntos e me dedicarei a responder às novas contribuições trazidas por Sandel ao debate.

O livro de Sandel começa trazendo relatos de casos que ocorreram nos EUA envolvendo os, na época, mais recentes avanços da biotecnologia. A partir destes fatos, o autor questiona o que há de caráter moral nisto. Existe algum problema moral na ação de um casal de pessoas surdas buscar que seu filho nasça necessariamente surdo? É eticamente problemático um casal infértil procurar óvulos à venda selecionando apenas mulheres que tiraram notas altíssimas nos exames educacionais? Existe algum problema moral relativo à clonagem? Para Sandel parece haver algum problema em manipular a nossa natureza.

Melhorar nossa estrutura física e nossa memória, buscarmos através de fármacos ficarmos mais altos, selecionar o sexo de nossos filhos, são todas possibilidades que já são factíveis. Em nível técnico nós podemos realizar todas estas seleções, contudo há algum impedimento moral nelas? Assim Sandel articula sua discordância com o melhoramento humano.

Posteriormente dedica um capítulo de seu livro exclusivamente para a questão esportiva. Tendo em vista que já havia elaborado sobre este tema no primeiro capítulo não retornarei a ele aqui. As objeções de Sandel dizem respeito ao próprio ideal do esporte e o uso de biotecnologias para ampliar a capacidade dos atletas, bem como os riscos médicos pelo uso de tais substâncias. Sandel chega a afirmar: "à medida que o grau do melhoramento aumentar, nossa admiração pelas conquistas diminuirá. Ou, melhor: nossa admiração pelas conquistas será transferida do jogador para seu farmacêutico" (SANDEL, 2013, p. 39). Mas todas as posições do referido filósofo quanto aos esportes encontram-se respondidas anteriormente. Assim darei prosseguimento a análise das demais questões elaboradas por Sandel.

Nos terceiro e quarto capítulos de sua obra, Sandel retoma alguns pontos que também foram trabalhados por Habermas, a saber: design (personalização, projeto) dos filhos e eugenia. No primeiro caso o autor critica a *hybris* humana, ou seja, a arrogância humana em querer dominar o que ele chama de o mistério do nascimento (p. 60), afetando a abertura ao inesperado⁵¹ e o caráter de dádiva⁵² da vida. Sandel vai além de Habermas neste ponto, tendo em vista que a obra daquele foi publicada anos depois da obra deste. Quanto a eugenia, Sandel aprofunda a problemática levantada por Habermas e alerta sobre os riscos de uma eugenia baseada no livre mercado. Aqui é importante ressaltar que Sandel é tido como um pensador comunitarista, e assim crítico do pensamento liberal defendido por autores como Rawls.

No último capítulo de seu livro é aprofundado o conceito de dádiva. As suas críticas fundamentam-se todas, em última análise, a este ponto. Até mesmo as posições de nível social são derivadas da ideia de dádiva que é prejudicada ao tomarmos para nós mesmos a responsabilidade do que antes era "dado". Com a estrutura da obra exposta, passarei a analisar cada um destes pontos.

A primeira objeção que podemos fazer acerca da defesa de Sandel está justamente no equívoco que ocorre no momento que o autor agrupa conceitos distintos e os alinha como se implicassem na mesma busca. Como expus desde o início da presente dissertação, o trans-

51 O termo em inglês utilizado é o *openness to unbidden*.

52 O termo em inglês empregado pelo autor é *giftedness*.

humanismo utiliza-se de ferramentas de melhoramento humano para buscar uma melhor qualidade de vida e bem-estar aos humanos, em nenhum momento há a menção a uma suposta “perfeição”, contudo Sandel liga a ideia da utilização de biomelhoramento com a busca da perfeição. Quanto a perfeição não necessita maiores esclarecimentos: entre os defensores do biomelhoramento não existe uma busca com este fim, tampouco Sandel elabora sobre isto. Então o autor passa a focar na questão do design de filhos. E, logo no início de sua exposição, novamente faz outra aproximação equivocada: personalização de filhos e biomelhoramento. Defendo que não há identidade entre os dois conceitos, pois são radicalmente distintos. É possível modificar por vias genéticas e com o uso de fármacos para que obtenhamos um "biopioramento", mas obviamente é algo que não seria defensável, porém pelo caráter ilustrativo isto é importante de ser mencionado. Muitas características que os pais podem buscar alterar são neutras, não implicam em um melhoramento, portanto não afetam o caráter moral a primeira vista: contudo para Sandel implicará em um prejuízo no caráter de dádiva (que comentarei posteriormente).

O caso ilustrado por Sandel do casal de pessoas surdas que quer ter um filho necessariamente surdo é emblemático, e em sua gênese coloca em conflito diversos princípios defendidos em uma democracia liberal. A princípio como não se trata de um biomelhoramento, mas sim uma personalização do filho, não haveriam razões para eu tratar em um texto sobre melhoramento humano, contudo este caso permitirá que sejam explicitados alguns conceitos que terão impactos na discussão do biomelhoramento. Assim, retomo o caso citado por Sandel:

Alguns anos atrás, um casal de lésbicas decidiu ter um filho, de preferência surdo. As duas parceiras eram surdas, e com orgulho. Tal como outros membros da comunidade do orgulho dos surdos, Sharon Duchesneau e Candy McCullough consideravam a surdez um traço de identidade cultural, e não uma deficiência a ser curada. “Ser surdo é um modo de vida”, declarou Duchesneau. “Nós queremos compartilhar os aspectos maravilhosos de nossa comunidade - o sentimento de pertencimento e de ligação - com as crianças. Sentimos verdadeiramente que, como surdas, levamos uma vida plena”.

Na esperança de conceber um filho surdo, elas procuraram um doador de esperma cuja família tivesse um histórico de cinco gerações de surdez. E conseguiram. Seu filho Gauvin nasceu surdo (SANDEL, 2013, p.15).

Tomando o contexto das críticas de Sandel e da sociedade em que ele está inserido o ponto que ele levanta aqui tem muito mais conteúdo do que pode parecer na simples análise sob o aspecto do design dos filhos. Como comentei brevemente antes, Sandel é um autor comunitarista, logo um crítico dos pensadores liberais. A crítica do autor se estende em direção à liberdade procriativa, ao ponto de levantar a questão: podem moralmente os pais escolherem como seu filho vai ser? Assim impondo uma restrição à liberdade. Contudo, até

mesmo autores liberais aceitariam esta objeção, até aqui implícita, de Sandel. Anos antes do texto de Sandel e do fato ter ocorrido, Buchanan e seus colegas já levantaram um questionamento quanto a isto, na época elaborando sobre a ideia de se uma cultura dos surdos⁵³ justificaria que a surdez deveria ser mantida mesmo que existisse possibilidade de garantir a audição às pessoas através de intervenções no organismo. Segundos os autores um membro da comunidade dos surdos defendeu que ser surdo seria equivalente a ser homossexual ou negro na sociedade, e assim evitar que existam pessoas surdas seria uma forma de discriminação, então a resposta dos autores foi a seguinte:

Existe, de qualquer forma, uma diferença fundamental entre as limitações de oportunidade que resultam de ser surdo e aquelas que resultam de ser homossexual ou afro-americano. As limitações que uma pessoa homossexual ou negra sofre são injustiças em um sentido incontroverso: elas são formas de discriminação. Enquanto que pessoas surdas e com outras deficiências mesmo que certamente continuem a experienciar discriminação, elas continuam sofrendo limitações de oportunidade mesmo que não exista discriminação contra elas. Esta diferença é significativa, pois tem uma importante implicação de como nós devemos lidar com os custos da eliminação das limitações de oportunidade que resultam de ser surdo em contraposição as que resultam de ser homossexual ou negro (BUCHANAN et. al., 2000, p. 283-284)⁵⁴.

Assim, os autores haviam apontado a preocupação anteriormente, inclusive sinalizando que intervenções que visam prevenir deficiências além de serem moralmente permissíveis devem também ser obrigatórias (BUCHANAN et. al., p. 302). Desta forma, mesmo autores liberais concordariam com Sandel. Assim como autores consequencialistas, tal como Singer que descreve ao falar de melhoramentos em geral a necessidade do Estado intervir para garantir acesso a biomelhoramentos intrínsecos aos que estiverem em posições sociais mais baixas (SINGER, 2013, p. 286).

Isto exposto destaco alguns pontos que deixarão mais clara a discussão porvir. Primeiro que mesmo três posições distintas em ética concordam com um mesmo juízo, o de que não devemos permitir um design da prole que gere uma limitação à futura pessoa, sendo as três posições destacadas: comunitarista, liberal (rawlseana) e consequencialista (utilitarista). O segundo ponto reforça uma passagem por mim destacada anteriormente: melhoramento e personalização de humanos são assuntos distintos. Inclusive autores que defendem o biomelhoramento (como Buchanan e Singer) não aceitam um design de crianças sem quaisquer limitações. Uma terceira observação é a de que muitas vezes as pessoas

53 O termo em inglês é o *deaf culture*.

54 Do inglês: "There is, however, a fundamental difference between the limitations on opportunity that result from being deaf and those that result from being gay or African-American. The limitations a gay or black person suffers are injustices in a quite uncontroversial sense: They are forms of discrimination. While deaf people and others with disabilities certainly do continue to experience discrimination, they would continue to suffer limited opportunities even if there were no discrimination against them."

utilizam-se de técnicas que são atribuídas aos melhoramentos mas que não encontram respaldo ético para tal, logo alguém utilizar uma ferramenta em comum com o biomelhoramento não implica em estar abarcada pelo mesmo arcabouço ético (este item já estava presente quando tratei da eugenia ao abordar Habermas). Em quarto lugar destaco a hipótese do Estado financiar biomelhoramentos para garantir um maior bem-estar social. O quarto item será retomado no terceiro capítulo, no qual aprofundarei estas questões. Por hora continuarei a analisar a argumentação elaborada por Sandel.

Junto do caso comentado, Sandel questiona a moralidade de outras situações a qual ele parece agrupar como sendo de mesma natureza. Será que o desconforto moral gerado pelo caso do casal surdo nos afeta pelos mesmos motivos que o desconforto que pode gerar em alguém ao ver casos da comercialização de material reprodutivo humano e da clonagem? O autor parece misturar situações distintas, e isso terá consequências em sua conclusão ao determinar que o problema está em alterar o que nós recebemos como “dáviva”.

No caso da compra de óvulos não visualizo maiores problemas morais, é um material produzido pelo organismo humano mas não se enquadra no mesmo patamar de órgãos, tendo em vista que uma mulher normal pode gerar diversos óvulos ao longo da vida enquanto estiver em idade fértil, mas humanos não conseguem reconstruir por si mesmos um órgão que venderem, como um rim por exemplo. Do ponto de vista social, uma pessoa com a falta de um órgão poderá gerar encargos ao Estado decorrentes de problemas de saúde, bem como o comércio de órgãos é proibido em boa parte do planeta por diversas razões que não tratarei aqui no momento. Contudo a comercialização de células reprodutivas não tem um impacto social tal como a venda de órgãos retirados de humanos gera. É semelhante alguém que deixa seu cabelo crescer para vendê-lo depois, não há nenhuma questão diretamente vinculada a este ato. Alguém poderia objetar dizendo que existem circunstâncias onde as pessoas precisam de dinheiro para sobreviver, ou devido dívidas em montantes absurdos, e por isto vendem seus órgãos, e devido a isto a prática da venda de material reprodutivo entraria na mesma categoria, assim devendo ser moralmente censurada e legalmente proibida. Contudo, esta objeção não se segue, isto está atrelado a qualquer outra circunstância social onde o mercado intervém, é como proibir as pessoas de venderem suas próprias casas, ou ferramentas de trabalho, não é uma circunstância relativa unicamente à comercialização de materiais biológicos, por forças da circunstância alguém poderia querer vender diversas coisas essenciais à sua subsistência, não está necessariamente ligado à venda do item em si, mas a outras questões de nível social.

Outra objeção seria com o enfoque em utilizar partes do organismo como uma mera

ferramenta, e assim instrumentalizar o próprio humano. Poderia simplesmente responder que de um ponto de vista consequencialista não há um princípio como este, mas vamos supor que realmente exista um imperativo moral que nos impeça de utilizar nosso corpo como uma ferramenta para obter dinheiro. Se isso fosse real, então diversas profissões que são aceitas socialmente deveriam ser moralmente censuradas. Se uma pessoa atua como modelo utiliza seu corpo como uma ferramenta para vender sua imagem. Ou até mesmo um indivíduo que trabalha em uma função que deva carregar quilos de algum item de um lugar a outro, estaria usando seu corpo como mero meio de transporte. Alguém poderia questionar dizendo que estes exemplos não são de mesma natureza, pois a pessoa não está tirando partes de seu organismo. Aqui há duas respostas adequadas, a primeira parece bastante incomum mas é o que ocorre de fato. Ao trabalhar a pessoa consome recursos físicos de seu organismo, energia é gasta, calorias são queimadas, e por conseguinte parte do que compõe o seu organismo é empregado como ferramenta, algo está sendo perdido (ou trocado) em nome de um fim que não reside no ato em si. E o segundo ponto seria como o exemplo anteriormente dado, é como vender o próprio cabelo, o organismo em seu funcionamento normal reconstruirá novos fios de cabelo que crescerão novamente. Portanto não visualizo problemas morais quanto a estes pontos.

Mas Sandel foca não na instrumentalização do ser humano, mas sim no fim que é buscado pelos pais “projetistas”. Será errado os pais desejarem algo que valoram ao filho? Digamos que os pais, como no exemplo do autor, sejam inférteis e assim se desejarem ter um filho necessitam comprar um óvulo para isto. A princípio não parece haver nenhuma questão moral envolvida nisto, mas e se os pais desejarem que o filho nasça saudável e para isso procurem alguém que tenha um longo histórico de boa saúde para comprar seu óvulo? Há questões morais envolvidas aqui? Deveriam os pais desejar que o filho nascesse com uma saúde ruim e buscar doadoras de óvulos com uma péssima saúde? Parece implausível sustentar isto. Bem, e quanto aos traços físicos, há algum problema? Seguindo o mesmo fluxo de argumentação parece não haver, pois não faz diferença moral se o filho terá cabelo preto ou castanho, é uma característica moralmente neutra. Mas Sandel identifica que há um problema pois fere o respeito à dádiva. Novamente nota-se que o autor parece misturar questões distintas sob um mesmo conceito que não teria uma ligação necessária.

Mas e quanto a clonagem? É comum ao falarmos do assunto em nível de senso comum as pessoas se posicionarem contra a clonagem, assim como Sandel o parece fazer. Contudo, será que elas compreendem o que é gerar um clone? Talvez por influência de obras de ficção científica esteja presente na memória das pessoas os clones como sendo réplicas

perfeitas do humano que foi clonado, com os mesmos gostos, desejos, memória e personalidade, contudo um clone na vida real não é assim. Notem que eu digo “não é assim” e não “não seria assim”, clones humanos existem, e estão bem próximos de nós há milhares de anos, mas normalmente são chamados de gêmeos univitelinos. Neste caso ambos os indivíduos tem o mesmo material genético, são biologicamente idênticos, mas nem por isso há um problema moral em existirem gêmeos. Ao menos não há quem defenda que existe um imperativo moral de ao nascerem gêmeos um deva ser morto devido ao fato de serem idênticos. O mesmo vale para clones, são indivíduos distintos, ainda que tenham a base genética idêntica. Alguém pode questionar: mas porque utilizar-se de clonagem? Apesar de ser uma abordagem não muito comum, seria uma técnica reprodutiva como qualquer outra. Cito um comentário de Buchanan acerca da possibilidade de clonagem como uma técnica reprodutiva, dentre algumas razões esta parece ser bastante plausível:

Existem outras razões bastante respeitáveis para alguém querer se reproduzir desta maneira. Por exemplo, uma estudante da graduação me falou que ela está definitivamente considerando a clonagem - se for perfeitamente segura (ou, pelo menos, tão segura quanto a reprodução humana comum) - se ela estiver em um estágio da vida que desejar ter uma criança mas não tiver um companheiro. Nestas circunstâncias, ela disse “eu prefiro clonagem do que fertilização in vitro”. Havia várias coisas sobre a fertilização in vitro que a incomodavam: sua alta taxa de falhas, a invasividade física, o possível aumento do risco de câncer devido o coquetel de hormônios que deveria tomar para estimular a ovulação, e o problema de o que fazer com os embriões sobressalentes. Mas ela também estava preocupada sobre a doação de esperma. Ela havia dito que preferia produzir uma criança com DNA só de um dos genitores do que “pegar emprestado” esperma de alguém que não seja seu parceiro (BUCHANAN, 2017, p.62)⁵⁵.

A estudante de Buchanan tem um bom ponto nesta discussão. Se alguém está motivado a ter filhos mas não tem um parceiro, poderia optar pela clonagem. Como ressaltai acima, um clone não é uma réplica de quem forneceu o material genético, é outro indivíduo com uma biografia própria, irá ter experiências somente suas, não está atrelado moralmente ao fornecedor original do DNA. Alguém poderia questionar no sentido de que a filha seria igual à mãe, não só na aparência, mas também na voz, e talvez quando ficar mais velha será igual à sua genitora. Mas quanto a aparência já ocorre na reprodução sexuada tradicional, não raro ouvimos frases do tipo “como você é parecido com seu pai”, mas esta semelhança não tem

55 There are other, quite respectable reasons someone might want to reproduce this way. For example, a female graduate student told me that she would definitely consider cloning - if it were perfectly safe (or at least as safe as ordinary human reproduction) - if she was at the stage of her life when she wanted a child but didn't have a partner. Under these conditions, she said, "I would prefer cloning to IVF". There were several things about IVF that bothered her: its high failure rate, its physical invasiveness, the possible increased risk of cancer from the hormone cocktail you take to stimulate ovulation, and the problem of what to do with surplus embryos. But she was also concerned about sperm donation. She said she would rather produce a child with DNA from just one parent than "borrow" a sperm from somebody that wasn't her partner.

nenhuma carga moral, no caso da clonagem seria semelhante. Mas digamos que para alguém isso possa ser um problema, se existe possibilidade de alteração da aparência física como modificar cor de cabelos, ou dos olhos, esta ferramenta seria bastante adequada aqui, para evitar que uma filha seja idêntica à mãe que foi a base de sua reprodução através de clonagem e, novamente, não reside nenhuma carga moral aqui.

Assim a argumentação de Sandel parece não ter atado bem diversas circunstâncias distintas. Os três casos (a saber: o casal de pessoas surdas, a compra de material reprodutivo de pessoas com traços específicos e a clonagem) não possuem tantas semelhanças quanto o autor tentou ilustrar. A única questão que de fato incide é as ferramentas comuns empregadas e a intencionalidade pelo resultado. Contudo, como já sustentei acima, as ferramentas dizem pouco para os problemas morais. E quanto a intenção? É o que sobra para Sandel formular sua crítica, e assim o faz, conforme reforça:

O problema reside na *hybris* dos pais projetistas, no seu impulso de controlar o mistério do nascimento. Ainda que tal disposição não transforme os pais em tiranos em relação a seus filhos, ela desfigura a relação entre ambos e prova os pais da humildade e do aumento de empatia humana que a abertura ao inesperado é capaz de promover (SANDEL, 2013, p. 60).

O termo *hybris* pode ser adequado como uma arrogância em alterar aquilo que está posto. Ora, já illustrei este ponto ao comentar sobre a posição de Fukuyama, não podemos derivar valores da natureza, mas Sandel vai além deste ponto. Ao afirmar que as alterações intencionais desfiguram a relação entre pais e filhos, retornamos à argumentação de Habermas quanto a autonomia do indivíduo modificado, que sinalizei não ser o caso. Mas há um elemento novo na posição de Sandel: a valorização da humildade em relação ao inesperado. Para o autor, se modificamos intencionalmente nossos filhos estaríamos abandonando a humildade ao tentarmos dominar aquilo que nos é dado. E assim a construção do argumento da dádiva é iniciado.

Sandel, a par dos argumentos dos defensores do biomelhoramento, questiona a visão utilitarista da saúde. O autor identifica, corretamente, que existe a defesa da indistinção entre terapia e melhoramento, como cita:

Algumas pessoas argumentam que na obrigação de um pai de curar um filho doente está implícita a de melhorar um filho saudável, de maximizar seu potencial para que ele alcance o sucesso na vida. Contudo isso somente é verdadeiro se aceitarmos a ideia utilitária de que a saúde não é um bem humano distintivo, e sim apenas um meio de maximizar nossa felicidade e nosso bem-estar (SANDEL, 2013, p. 61).

Mas e não é? Não há uma busca desenfreada pela saúde como fim último da ação humana, pelo contrário, nós, humanos, costumamos nos preocupar com a saúde em caráter

instrumental. Buscamos a saúde como meio de garantir que nosso corpo esteja apto a buscar as coisas que desejamos. Sandel contra-argumenta Savulescu nesta passagem, e diz que a saúde não é um bem que pode ser maximizado (SANDEL, 2013, p. 62). Certamente, não é instrumental como dinheiro, mas também não é um bem ao qual temos como um fim. Em outro texto, que não o citado por Sandel, Savulescu reforça a ideia de saúde como um bem instrumental, como argumenta:

O primeiro ponto a ter em mente é que nosso bem-estar inclui muito mais que nossa saúde. De fato, pode-se argumentar que a saúde é um bem instrumental que facilita o desenvolvimento de atividades que valorizamos, desejamos e proporcionam prazer. O câncer é mal porque nos impede de realizar nossos projetos, ver nossos filhos crescerem, fazer as coisas que temos planejado com nossa parceira e assim sucessivamente. Uma enfermidade sem sintomas, que não afeta a duração ou a qualidade da vida, não tem importância prática (SAVULESCU, 2012, p. 144-145)⁵⁶.

De fato, existem coisas que os humanos valorizam mais que a sua própria saúde, e quando a valorizam é com vistas a outros fins. No caso de Sandel, o autor critica esta visão de que a saúde é um bem instrumental, mas aparentemente para muitas pessoas a saúde é instrumental. A implicação que decorre disso é a de que da mesma forma que temos um dever de evitar um dano a um filho acerca da saúde, também temos um dever de evitar um dano por não utilizar de um melhoramento ou biomelhoramento. Por exemplo, se um agente tem um filho pequeno que está doente, e está em seu alcance tratá-lo com um medicamento já prescrito por um pediatra, mas o agente optar por não dar o medicamento e deixar a condição de saúde de seu filho piorar, temos boas razões para censurar moralmente tal ato negligente - ou, pelo menos, quem argumentar o contrário deverá apresentar fortes razões que diga que um pai deva deixar seu filho morrer mesmo podendo salvá-lo. Vejamos a mesma circunstância aplicada a um melhoramento no sentido mais amplo como a educação. Se em uma sociedade é oferecido ensino público gratuito e de qualidade razoável, e uma criança em idade escolar tem condições de ir à escola, mas seus pais o impedem injustificadamente de ir à escola e não oferecem nenhuma outra maneira de educação, privando a criança de acesso ao conhecimento e assim gerando dano a ele, temos novamente razões para censurar o comportamento dos pais. E quanto a um biomelhoramento? Sendo possível alguma forma de biomelhoramento disponível, digamos uma vacina gratuita na rede pública que imuniza contra um determinado tipo de vírus, mas os pais optam por não levar o filho ao órgão público para realizar a vacina, e tempos depois o filho contrai aquela doença viral que poderia ter sido imunizado semanas

56 El primer punto a tener en cuenta es que nuestro bienestar incluye mucho más que nuestra salud. De hecho, puede argumentarse que la salud es un bien instrumental que facilita el desarrollo de actividades valiosas deseadas y que nos proporcionan placer. El cáncer es malo porque nos impide realizar nuestros proyectos, ver crecer a nuestros hijos, hacer las cosas que hemos planeado con nuestra pareja y así sucesivamente. Una enfermedad sin síntomas, que no afecta a la duración o la calidad de la vida, no tiene importancia práctica.

antes, novamente parece que podemos censurar moralmente os pais pela sua conduta.

Ciente desta argumentação possível, Sandel reforça seu ponto. O autor apela novamente à distinção terapia melhoramento e diz que:

Como todas as distinções, o limite entre terapia e melhoramento se torna indistinto nos extremos. (Que dizer da ortodontia, por exemplo, ou da terapia com hormônio do crescimento no caso de crianças muito baixas?) Isso, porém, não obscurece o motivo pelo qual essa distinção é importante: os pais que desejam melhorar os filhos têm mais probabilidade de exagerar, de expressar e defender atitudes que vão contra o princípio do amor incondicional (SANDEL, 2013, p. 62).

Os pais podem exagerar em relação aos filhos de muitas formas, não só relativas ao melhoramento. De fato, é comum o exagero em busca do controle da vida de crianças, existem pais que costumam obrigar que os filhos façam diversos tipos de cursos pensando no seu futuro, restrinjam sua dieta para comer apenas comidas saudáveis, agendem atividades esportivas para praticarem exercícios, marquem passeios para visitar parentes junto com a família, e assim a rotina da criança resume-se a cumprir agendas feitas pelos pais, que escusam-se dizendo que apenas queriam o melhor para seus filhos. Talvez com biomelhoramentos disponíveis os pais também procurariam os melhores fármacos para darem a seus filhos, bem como modificações genéticas antes do nascimento. Mas isso não altera o fato de que o controle já existe, apenas adiciona mais algumas tarefas à lista dos pais superprotetores, logo não parece ser um argumento em favor do banimento de biomelhoramentos, pois se assim o fosse todos os outros casos citados também teriam de ser banidos. O problema não estaria na ferramenta, mas na forma de como ela seria utilizada.

Sandel, então argumenta que o impulso dos pais em buscar um aprimoramento constante dos filhos, aliado ao uso de biomelhoramentos, aproxima-se da eugenia. Conforme já foi explicitado nos tópicos anteriores, a eugenia se fundamentava em premissas equivocadas e isso gerava uma injustiça social, mas será que os pais que buscam o melhor para seus filhos seriam defensores de uma espécie de eugenia?

Sandel, assim como Habermas, vincula as potencialidades das biotecnologias contemporâneas ao movimento eugenista, e de igual forma chama de uma “eugenia liberal”. Para Sandel não há diferença se a seleção é realizada pelo Estado ou pelo livre mercado, a intenção seria a mesma, como expressa textualmente: “Não importa se o objetivo é aprimorar o 'plasma germinal' da humanidade ou atender a preferências de consumo: ambas as práticas são eugenistas, no sentido de que as duas transformam crianças em produtos de projeto deliberadamente selecionado” (SANDEL, 2013, p. 87). Como já comentei, não há uma vinculação entre a antiga eugenia e o movimento trans-humanista com as técnicas de

melhoramento humano. Uma simples clarificação das ideias nos permite visualizar de forma mais clara ainda. Lembrem que uma busca do movimento trans-humanista é a extensão radical de vida, assim o objetivo é também para as pessoas que já existem, o que há de eugenia neste processo? Lembrando que eugenia visava a reprodução dos que eram considerados mais aptos. Uma pessoa pode defender o trans-humanismo, melhoramentos humanos, extensão radical de vida e ainda, sem contradizer-se, defender uma postura anti-natalista⁵⁷. Ao defender uma espécie de anti-natalismo esta pessoa hipotética seria necessariamente contrária a eugenia, pois defende que é imoral gerar novas vidas de seres sencientes. Caso o trans-humanismo ou as técnicas de biomelhoramento defendessem uma eugenia, esta posição levantada seria contraditória, o que não é.

Mas focarei na argumentação de Sandel. Ele reconhece em vários autores liberais contemporâneos a defesa do que ele chama de eugenia liberal, como em Nicholas Agar, Ronald Dworkin e John Rawls, e também no autor libertário Robert Nozick. Contudo, lembrem-se que Sandel é um autor comunitarista, logo crítico do pensamento liberal, assim passa a comentar sobre como a posição de Habermas estava parcialmente correta em sua crítica à eugenia liberal: “Habermas tem razão em se opor à eugenia parental, mas está errado em pensar que o argumento contra ela pode repousar apenas em termos liberais” (p. 92). Pois, para Sandel, uma ética com bases no liberalismo não consegue demonstrar o que está errado com esta eugenia. Aqui faço uma primeira ressalva, como havia citado acima um trecho de *From Chance to Choice*, de autores liberais, onde é apontado um limite na liberdade individual, inclusive destacando que o Estado pode e deve intervir, contudo minha resposta ao filósofo não repousa em termos liberais, mas consequencialistas.

Prosseguindo, Sandel retoma Hannah Arendt através de Habermas para explicar sua objeção. Segundo o autor, Arendt descreve que a natalidade gera uma capacidade de ação, pois advém de um início que escapa ao controle humano, e atribui a Habermas a interpretação de que existe “uma ligação entre a contingência do início de uma vida, que não está sob nosso controle, e a liberdade de conferir uma forma ética à vida de alguém” (p. 93). Pois, para Sandel, a criança geneticamente projetada estaria em dívida e subordinada a outro indivíduo, neste caso seus pais projetistas.

Ocorre que essa objeção não parece fazer tanto sentido quanto aparenta. Imaginemos a seguinte situação: uma criança foi “projetada” por um casal que decidiu todos os traços

⁵⁷ Resumidamente, o anti-natalismo elabora a ideia de que é moralmente errado gerar novas vidas sencientes, baseando-se em uma espécie de utilitarismo negativo (semelhante ao utilitarismo clássico, porém visa evitar a dor ao maior número). Para maiores informações verificar o livro *Better Never to Have Been: the harm of coming into existence* (2006) de David Benatar.

possíveis, desde aparência física até os melhoramentos cognitivos de mais alto nível, modificando, contudo após a criança nascer os pais morrem em um acidente e a criança fica órfã, após isto é adotada por um casal que desconhece o passado da criança, que após anos cresce e vive uma vida feliz sem nunca ter descoberto que foi geneticamente modificado. Nesta situação hipotética, a quem ou ao que a criança “projetada” estaria em dívida ou subordinada? Simplesmente não há uma ligação tão direta quanto Sandel e Habermas tentaram vincular. A diferença social para uma pessoa “projetada” e uma normal é nula quanto a este aspecto. Mas analisarei a situação com uma variação, digamos que a pessoa “projetada” descubra que teve seu genoma manipulado somente quando estava na fase adulta, o que isso vai interferir na sua identidade pessoal? Caso ela pense que isso minou sua liberdade a ponto de não ser livre, ela própria cairia em erro, pois digamos que nenhum gene tivesse sido modificado no embrião que deu origem a ela, neste caso o indivíduo que nasceria teria outras habilidades, outra forma de viver a sua vida, e, por conseguinte, seria outra pessoa, não esta mesma que está questionando a própria identidade. Relembrem do exemplo que citei quando analisei Habermas, aquele da viagem no tempo e da criança órfã adotada em dois países distintos, a situação é basicamente a mesma, com a diferença de que não foi as circunstâncias ambientais que mudaram, mas as bases genéticas. Assim, não faz sentido o questionamento realizado pelo suposto adulto que descobre que foi “projetado”, se não tivesse o sido seria outro sujeito: as células que o formam seriam outras, as sensações, memórias e tudo o que vivenciou seria totalmente diferente, afinal seria outro indivíduo.

Mas Sandel não foca na visão pessoal do indivíduo melhorado (como uma criança “projetada”), mas sim na responsabilidade daqueles que buscam os biomelhoramentos. O autor resume sua preocupação nos seguintes termos: “O problema da eugenia e da engenharia genética é de que elas representam o triunfo unilateral da intenção deliberada sobre o dado inato, do domínio sobre a reverência, do moldar sobre o contemplar” (p. 97). Com isso ele inclui a posição de que, ao alterarmos livremente nosso organismo, seríamos responsáveis por aquilo que nós somos, e não teríamos como valorizar um talento “nato”, afinal de contas bastaria optar por um biomelhoramento que nos forneça aquela habilidade que desejamos. Se alguém consegue fazer algo mas outro não, isso se deve ao segundo não ter utilizado um determinado biomelhoramento para aumentar suas habilidades. Assim, nós, humanos, cairíamos em uma hiper-responsabilidade, em uma sociedade que não admitiria falhas, pois estas podem ser corrigidas pelo próprio indivíduo. E Sandel vai mais longe: comenta que ao recusar utilizarmos tais ferramentas, nós seríamos responsabilizados pelos outros, tal como pais que rejeitam alterar seus filhos possibilitando que eles nasçam com alguma deformidade

ou condição que poderia ser resolvida.

Mas será que a preocupação do filósofo de fato tem algum respaldo na realidade? Inicialmente, o que significaria este triunfo da intenção deliberada sobre o dado inato? Da forma que ele argumenta parece que devemos aceitar o que temos sem questionar ou buscar melhorar algo que esteja ruim. Uma pessoa que descobre um tumor em seu organismo advindo de causas naturais, deve aceitar esta “dádiva”? Se a resposta for não, se baseia em que? Afinal, ao realizarmos uma cirurgia estaríamos alterando nosso organismo com uma intenção deliberada. Esperando esta objeção Sandel responde:

Valorizar os filhos como dádivas ou bênçãos não é ser passivo diante da doença ou da enfermidade. Curar uma criança doente ou ferida não sobrepuja suas capacidades naturais; ao contrário, permite que elas floresçam. Embora os tratamentos médicos intervenham na natureza, eles assim o fazem em nome da saúde e, portanto, não representam uma tentativa sem limites de maestria e dominação (SANDEL, 2013, p. 60).

Alterar o organismo intencionalmente, para Sandel, seria moralmente errado, mas se é para fins de saúde não teríamos problemas pois não há dominação ou maestria? Mas está justamente usando de uma intenção humana para mudar o curso do que nos foi dado naturalmente. Conforme notado por Harris, a distinção que Sandel faz nesta passagem apenas atribui rótulos distintos a uma alteração mas não argumenta destacando do porque o faz, tendo em vista que toma esta distinção como auto-evidente, mas apenas ao afirmar isso não é o suficiente para que esta diferenciação de fato exista (HARRIS, 2007, p. 117).

O que faz da saúde algo que permita ser buscado mas um melhoramento não? Se ambos são instrumentais não há diferença alguma. Um outro exemplo pode deixar esta questão mais clara. Imaginemos que uma pessoa possui miopia em grau 7, e isto atrapalha seu dia a dia, assim é identificado por um oftalmologista que ele poderá fazer uma cirurgia corretiva para resolver este problema de visão. Ao fazer isto certamente está intervindo no que é natural de forma intencional, mas para Sandel isso pode ser entendido como um fim de saúde, então não haveriam problemas. Contudo imaginemos que a pessoa seja informada de que a única técnica disponível não vai apenas corrigir sua miopia, mas aprimorará sua visão ao ponto de ser melhor do que a de um humano comum. Neste segundo caso o indivíduo deveria evitar fazer a cirurgia e permanecer míope pois não pode intencionalmente aceitar uma melhora? Contudo Sandel poderia responder que não é este o foco de sua crítica. Como de fato o fez em uma circunstância semelhante, conforme relatado por Kamm (2013, p. 104), Sandel ao ser questionado se imunizações por meio de vacinas seriam impermissíveis moralmente por intervir na natureza, o filósofo respondeu que este tipo de melhoramento

pode ser entendido como parte do tratamento para combater uma doença, bem como não é o tipo de melhoramento ao qual ele se opõe (ibid.).

Assim poderíamos melhorar com fins de “saúde” enquanto não adentrarmos nos limites da maestria e dominação? Por exemplo, Kamm comenta que esta posição de Sandel permite buscar a extensão radical de vida como sendo aceitável, enquanto em outros casos como tratar do Mal de Alzheimer aprimorando a memória cairia em sua objeção de buscar além da saúde (p. 106). De fato, se pensarmos a busca pela extensão radical de vida como “manutenção da saúde do organismo jovem” seria permissível mesmo aceitando esta distinção, contudo o aumento radical de vida é nitidamente visto como um melhoramento. Assim, poderiam duas pessoas utilizarem-se de técnicas de extensão radical de vida, mas uma visa apenas manter-se saudável, enquanto a outra busca viver por mais tempo, ainda que façam o uso das mesmas ferramentas e o resultado seja idêntico, a atitude da segunda seria moralmente censurável? Esta distinção parece problemática.

Outro ponto levantado por Sandel, em nível social, é o de que as pessoas deixariam de auxiliar os mais necessitados. Conforme cita de forma especulativa: “O melhoramento genético dificultaria o cultivo dos sentimentos morais que a solidariedade social requer. Por que, afinal de contas, os bem-sucedidos devem algo aos membros menos favorecidos da sociedade? Uma resposta sedutora se apoia pesadamente na noção de dádiva” (SANDEL, 2013, p. 102). Esta afirmação de Sandel é bastante condicionada a um viés de que as pessoas só ajudariam os outros porque estão moralmente obrigadas a partir de um critério de posição social. Contudo a ajuda prestada de uns a outros não é necessariamente vinculada a isto. Será que o fato de alguém ajudar um terceiro é porque percebe que tem uma “dádiva” que o outro não tem? Muitas vezes os humanos ajudam uns aos outros sem sequer esperar algo em troca, e tampouco conhecendo-se. Isso ocorre desde coisas corriqueiras como juntar um objeto que um desconhecido derruba no chão e devolvê-lo ao dono, ou até mesmo doações para uma instituição beneficente que muitas vezes não tem relação nenhuma com o doador, e tampouco o beneficiará. A ideia de dádiva pode nem passar pela mente destas pessoas que ajudam os desconhecidos quando podem. Assim como os biomelhoramentos podem justamente ajudar a valorizar a solidariedade e o altruísmo, como se busca através da hipótese dos biomelhoramentos morais.

Uma última objeção crucial ao argumento de Sandel é contra a ideia de hiper-responsabilização. Conforme comentado, Sandel visualiza nas possibilidades que a biotecnologia nos proporciona um problema de sermos responsáveis tanto pelo seu uso quanto por escolhermos não utilizá-las, e assim deriva que devemos banir tais procedimentos de

biomelhora para o nosso próprio bem. Contudo isto é um fardo que carregamos ao termos um conhecimento maior. Ao sabermos do dano que algo gera ou de como podemos impedir um dano nossa responsabilidade moral parece aumentar.

Um exemplo de como um novo conhecimento gera responsabilidades morais ilustra bem esta questão. Sabemos que durante o inverno é comum diversos animais procurarem abrigo do frio alojando-se em locais quentes. Normalmente os veículos transitando na rua aquecem (principalmente seu motor) e ao estacionarem podem atrair gatos que procuram algum local quente para se abrigar do frio. Assim é comum os animais ficarem embaixo do veículo ou até mesmo entrarem por baixo para ficarem perto da fonte de calor. Os motoristas que tem esta informação, ao retornar ao carro estacionado, costumam observar se algum animal está próximo do veículo, pois caso comece a dirigir sem tal cuidado poderá machucar algum animal indefeso. Percebam a questão da responsabilidade moral comparando algumas circunstâncias:

1) Um motorista não tinha esta informação, e assim não verificou se algum animal estava ali, e ao ligar o carro acaba atropelando um gato que dormia embaixo.

2) Um motorista que tinha esta informação, mas mesmo assim não verificou se algum animal estava ali, e ao ligar o carro acaba atropelando um gato que dormia embaixo.

Diríamos que ambos tem a mesma responsabilidade moral? Obviamente não. O 1) não detém o conhecimento das circunstâncias possíveis de ocorrerem naquele cenário (inverno, carro quente, animais que se aproximam para se aquecer), enquanto que o 2) possui tais informações. Diríamos que o primeiro agiu sem saber das consequências que seu ato (ligar o carro e dirigir) poderia gerar, sendo portanto escusável moralmente. Enquanto que o segundo agiu de forma negligente, não observando as circunstâncias que deveria tomar cuidado para evitar um dano a terceiros (no caso, a outros animais), assumindo o risco de gerar tal consequência.

Assim, sustento que o conhecimento de informações relevantes a determinadas circunstâncias pode nos gerar uma responsabilidade moral. No caso levantado por Sandel, ao termos conhecimento de biotecnologias nos traria uma maior responsabilidade, de fato, não há como ser diferente, contudo isso não implica que não devamos assumir esta responsabilidade. Se ter responsabilidades fosse algo ao qual devêssemos nos esquivar, então uma forma de fazermos isso é evitando adquirir novas informações e conhecimentos. Contudo, nós, enquanto humanidade, geramos uma diversidade enorme de conhecimentos que são mantidos e aprimorados internacionalmente e intergeracionalmente, ao privar os demais destes conhecimentos podemos impedir uma ferramenta valiosa que possibilitaria a solução de

problemas. Por exemplo, o conhecimento do produção e uso de antibióticos, se este conhecimento fosse intencionalmente "apagado" dos nossos registros, as pessoas do futuro ao identificarem alguém com uma infecção bacteriana ficarão incapacitadas de tratar os enfermos que sofrem destes males, e se estes morrerem em decorrência disso não seriam responsabilizados moralmente por isso, pois não está em seu alcance agir de maneira diferente. Agora, se alguém detém a informação de que antibióticos podem curar uma infecção bacteriana e dispõe do fármaco adequado mas intencionalmente não o dá a uma pessoa enferma que está sob seus cuidados, e assim ocasionando a morte deste indivíduo, podemos responsabilizar moralmente este agente.

A defesa de Sandel contra a hiper-responsabilidade, em última análise, recai em uma situação análoga a que narrei acima. Se optarmos intencionalmente por banirmos biotecnologias que poderão evitar dores e mal-estares futuros, seremos responsáveis por privar terceiros destas ferramentas. Digamos que pesquisadores consigam desenvolver um meio de melhorar nosso organismo ao ponto de que vivamos por mais de 200 anos mantendo uma saúde equivalente ao de uma pessoa de 40 anos, em média, tem hoje. Contudo para obtermos isso é necessário fazer alterações no nosso organismo, tanto em nível genético, quanto utilizando fármacos; um biotecnologia com múltiplas técnicas. Como explicitarei, Sandel seria contrário a isto, mas nós, enquanto humanidade, deveríamos seguir Sandel na sua defesa contra os biotecnologias neste caso?

Defendo que não devemos acompanhar Sandel. Harris faz alguns comentários sobre o envelhecimento e a morte como “morrer de velhice é aceitável apenas porque é tido como inevitável. Na ausência da inevitabilidade, a aceitabilidade disto é problemática” (HARRIS, 2006, p. 52)⁵⁸, o que concordo plenamente, como argumentarei. Além desta passem o bioeticista também faz outra observação fática, mas que muitas vezes é esquecida: “quando nós salvamos uma vida, por qualquer que seja o meio, nós apenas postergamos a morte” (p. 61)⁵⁹. A primeira parte pode ser dita também de outra maneira: salvar uma vida é equivalente a evitar sua morte. Disso podemos derivar: ao evitarmos a morte de alguém estamos prolongando sua vida, e ao prolongar a vida de alguém estamos evitando sua morte.

Se pudermos evitar a morte de uma pessoa que deseja viver, e tivermos a capacidade de fazer isso sem um custo moral elevado para nós, mas não a evitarmos, agiremos de maneira imoral. Ora, ao impedir que prolonguemos a vida de alguém estamos contribuindo para que não se evite a morte desta pessoa. Aceitar a proposta de Sandel contra os

58 Do original: "Dying of old age is acceptable only because it is regarded as inevitable. Absent the inevitability, the acceptability is problematic".

59 Do original: "When we save a life, by whatever means, we simply postpone death".

biomelhoramentos, neste caso contra a extensão radical de vida, é contribuir para a morte de pessoas que poderiam ser salvas.

Isto posto, entendo que a argumentação de Sandel possui diversos pontos racionalmente questionáveis, como expressei acima. Assim como aceitar sua integralmente sua objeção aos biomelhoramentos nos leva a consequências danosas.

Cabe, agora, alguns esclarecimentos quanto ao que abordei até aqui.

2.4 Esclarecimentos e posições correlatas

Ao longo do presente capítulo diversos autores, para além dos bioconservadores, foram citados. Em nome de um coerentismo metodológico e de honestidade intelectual cabe revisar alguns pontos. Por vezes citei autores que não se utilizam da metodologia consequentialista e outros que não são considerados apoiadores das ideias trans-humanistas mas que realizam críticas aos bioconservadores. Assim, esclarecerei alguns pontos para evitar exposições contraditórias entre os autores, a saber: Pinzani, Ferry, Buchanan junto de seus colegas Wikler, Brock e Daniels.

Pinzani elabora uma crítica à eugenia liberal a partir de Habermas, contudo contesta sua premissa do determinismo biológico, conforme citei no subcapítulo 2.1. Mas, a partir do mesmo filósofo, levanta questões mais do que éticas: biopolíticas⁶⁰. Para Pinzani, as desigualdades sociais podem amplificar com o uso da biotecnologia, portanto o autor posiciona-se contra seu uso, e alerta para uma utilização para o controle de populações. Como cita:

O fato de inicialmente só poucos privilegiados terem acessos às novas técnicas de manipulação genética aprofundaria ainda mais a divisão que já divide os ricos e os pobres do mundo e abriria um verdadeiro abismo entre indivíduos economicamente privilegiados e geneticamente aperfeiçoados por um lado e indivíduos economicamente prejudicados e geneticamente intactos por outro lado (PINZANI, 2005, p. 372).

Reconheço que esta seja uma das objeções mais fortes contra o uso de biomelhoramentos, contudo não é irremediável. E tampouco é restrita somente aos biomelhoramentos, como o autor reconhece: “O risco, em suma, é de focalizar um aspecto não central do verdadeiro problema, que é o da injustiça social existente e que não depende da questão das biotecnologias” (PINZANI, 2005, p. 373). Diversos outros mecanismos sociais

⁶⁰ Alexandre define *biopolítica* da seguinte forma em seu glossário: "O termo biopolítica foi forjado em 1974 pelo filósofo Michel Foucault para designar uma forma de exercício do poder que se apoia não mais nos territórios mas diretamente nas populações" (ALEXANDRE, 2018, p. 257).

geram desigualdades. O que dizer do acesso à educação que, por séculos, ficou restrito somente a poucos em detrimento do restante da população? Se estivéssemos em épocas antigas deveríamos ser contra a educação aos mais ricos? Talvez fosse melhor defender o acesso aos mais pobres. Da mesma forma ocorre com os biomelhoramentos. O alerta é pertinente, contudo banir as técnicas não é a solução, pois, como argumentei em relação aos benefícios, temos, enquanto humanidade, muito a perder com sua proibição. Estes posicionamentos coerentes serão levados em consideração, para tanto darei a devida atenção no terceiro capítulo às questões éticas atreladas ao nível social.

Preocupado com tais questões, realizarei uma análise no terceiro capítulo desta dissertação a também do posicionamento de Buchanan, Wikler, Brock e Daniels. Os referidos autores apoiam certos melhoramentos, contudo não se baseiam em premissas consequencialistas, mas em ideais liberais de justiça (principalmente de matriz rawlseana). Mesmo que se posicionem críticos ao bioconservadorismo mais rígido, há discordâncias entre juízos que priorizam as consequências de posicionamentos que defendem uma primazia da justiça. Também comentarei sobre a questão metodológica ao final do presente capítulo.

Dedicarei o subcapítulo seguinte para responder a Ferry, tendo em vista que o mesmo não se posiciona estritamente como bioconservador, mas compartilha de uma resistência ao trans-humanismo baseando-se em premissas distintas. Ao longo de meu texto citei Ferry criticando os argumentos dos bioconservadores Habermas e Fukuyama, contudo isso não implica um apoio de Ferry ao trans-humanismo e a todos os biomelhoramentos humanos. Sua crítica ao trans-humanismo é de outra natureza. Assim, passarei a analisar o posicionamento de Ferry quanto ao trans-humanismo.

2.4.1 Ferry: trans-humanismo, um anti-humanismo determinista?

Ferry escreveu o livro *A Revolução trans-humanista (La révolution transhumaniste)* originalmente em 2016, analisando o movimento, seus críticos e propondo soluções às questões levantadas por ambos. Tendo em vista que seu texto é posterior aos dos demais bioconservadores aqui analisados, o autor comenta tanto os posicionamentos destes quanto realiza críticas aos seus argumentos. Cabe, antes de verificar suas posições quanto ao trans-humanismo, esclarecer as bases gerais do pensamento de Ferry.

Alguns poderão ficar surpresos ao descobrirem que Ferry escreveu sobre o trans-humanismo, tendo em vista suas obras serem de uma natureza totalmente diversa aos autores que elaboram sobre o tema. Estes últimos prezam pelo rigor conceitual acadêmico, enquanto

Ferry escreve textos com caráter mais político e até com uma certa influência existencialista. A distinção fica nítida a começar pela própria visão de filosofia de Ferry: o autor não entende a filosofia como uma área acadêmica profissional, mas como uma forma de salvação em substituição àquela trazida pelas religiões⁶¹. Isso faz parecer que seu posicionamento seria destoante dos demais autores aqui trabalhados, contudo Ferry dedicou alguns anos de pesquisa para verificar tanto os autores que defendem o trans-humanismo, quanto seus críticos, inclusive diversos citados por mim nesta dissertação (como Bostrom, Buchanan, Kurzweil, Alexandre, Habermas, Fukuyama e Sandel), o que permite que seja feita uma aproximação sem perder o caráter analítico de minha exposição. Além disso, a preocupação de Ferry fundamenta-se não só em bases existencialistas, mas também nas consequências éticas, políticas, econômicas e sociais que o biotecnológico humano pode gerar.

Na edição brasileira do livro de Ferry consta uma entrevista bastante esclarecedora (e um tanto coloquial) sobre seu posicionamento em relação ao trans-humanismo. Começarei minha exposição por ela, tendo em vista que o filósofo deixa clara sua posição em relação ao tema. Ao ser questionado quanto sua interpretação das bases dos trans-humanistas (chamados pelo entrevistador de “pós-humanistas”) e de seu próprio posicionamento o autor responde:

Os pós-humanistas, nesse caso podemos chamá-los assim, são materialistas, filosoficamente falando. Isso quer dizer que eles pensam que já somos máquinas. Eles não dizem como os cristãos: “há de um lado o pensamento e de outro a carne...”
[...]
Eu sou dualista. É por isso que não acredito nisso. Sou dualista e espiritualista. Mas laico, ateu, evidentemente. Mas eles são monistas e materialistas, e dizem: é isso aí, não tem de um lado o pensamento e de outro o corpo, é a mesma coisa (FERRY, 2018, p. XII-XIII).

Ferry é abertamente ateu, suas críticas baseiam-se em premissas laicas, neste ponto ele se distancia bastante de bioconservadores que fundamentam suas críticas baseados em argumentos teológicos, sejam eles de forma expressa ou implícita. Contudo, defende um dualismo⁶², e não um monismo da mente, sem recorrer de ideias religiosas para tal. Outra característica do pensamento de Ferry é a ideia de espiritualidade laica, baseando-se nos

61 Não adentrarei nas especificidades do pensamento de Ferry sob pena de sair do escopo da presente dissertação. A título de esclarecimentos quanto a este ponto sugiro a leitura do livro *Aprender a Viver: filosofia para os novos tempos (Apprendre à vivre: Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations)* de 2006. Ferry defende a filosofia como uma doutrina de salvação, o que fica bastante claro na conclusão de seu texto.

62 A distinção entre Dualismo e Monismo em filosofia da mente refere-se à compreensão do que constitui a mente. Resumidamente, para um dualista a mente é diversa da matéria, como no exemplo clássico da posição de René Descartes que defende a existência de duas substâncias: Res Cogitans (o que pensa) e Res Extensa (corpos com extensão, matéria). Enquanto que um monista entende que só existe um tipo de substância, como o caso a qual Ferry vincula aos trans-humanistas da singularidade que defenderiam a existência apenas da matéria, entendendo a mente como ou reduzível ao cérebro (ou apenas um processo deste).

ideais do humanismo e no amor fraterno. Assim, fica nítido o contraste com o trans-humanismo, semelhante ao que vemos em Fukuyama: um movimento que prega libertar-se da condição humana. Porém, Ferry não aceita as bases argumentativas dos bioconservadores, ao ser perguntado do que achava de Sandel, Habermas e Fukuyama, o autor é objetivo na sua resposta: “as objeções deles são fracas, não são sólidas” (FERRY, 2018, p. XII-XIII). Em algumas passagens de minha dissertação citei Ferry na medida em que não contradizia o método consequencialista e as posições que defendi aqui, contudo quanto a outros pontos temos diversas discordâncias, como passarei a explicitar e respondê-las.

Dentro os críticos do movimento trans-humanista e dos biomelhoramentos, Ferry parece ser um dos que mais compreende as peculiaridades do tema. Enquanto outros costumam ser completamente hostis ao movimento, este filósofo aceita algumas premissas mas questiona outras. Inicialmente distingue dois grandes grupos de ideais trans-humanistas, os quais identificou como primeiro um trans-humanismo biológico, que derivou do humanismo, e um segundo que seria o trans-humanismo da singularidade.

O trans-humanismo biológico seria herdeiro de uma tradição rousseauiana em busca de uma “perfectibilidade” (p. 7). Ressalto que a perfectibilidade aqui citada nada tem a ver com a “perfeição” que Sandel comentava, o conceito de Rousseau é ligado ao autoaprimoramento, uma tendência que os humanos têm de buscar se aperfeiçoarem em suas atividades. Estariam agregados aqui buscas de uma melhor condição humana, maior bem-estar, qualidade de vida, e através do emprego de diversas técnicas, sejam elas de nível social (como instituições), sejam também modificando o próprio ser humano. Ferry conhece a posição de Buchanan quanto as distinções, provavelmente aqui poderia fazer uma alusão à dualidade de melhoramentos e biomelhoramentos, a qual destaquei no primeiro capítulo. Este trans-humanismo seria apenas um aprimoramento do humanismo moderno.

Contudo há o segundo tipo, o qual Ferry posiciona-se contrário, o trans-humanismo da singularidade. Segundo o autor, o trans-humanismo da singularidade é aquele que defende uma hibridação entre homem e máquina, inclusive defendendo a possibilidade da criação de Inteligência Artificial (IA) forte⁶³, o qual atribui à figura de Ray Kurzweil, um dos fundadores da Universidade da Singularidade⁶⁴. Para Ferry, o nome de pós-humanismo seria o mais

63 Resumidamente, a *Strong Artificial Intelligence* seria uma hipotética inteligência artificial capaz de ter uma mente como a humana. Contudo supõe-se que ao conseguir criar uma IA forte poderíamos fazer com que ela tenha capacidades muito mais desenvolvidas que as humanas.

64 Apesar do nome a *Singularity University* não se trata de universidade no sentido habitual do termo. É uma think tank do vale do silício focada em programas educacionais e uma incubadora de negócios dentro da temática de inovação a partir de novas tecnologias. Maiores informações podem ser obtidas no site da própria instituição: <https://su.org/>

adequado a esta vertente, tendo em vista que seu propósito não é apenas melhorar as condições da espécie humana, mas criar uma nova espécie. Neste sentido, para o autor, não seria um aprimoramento do humanismo, mas uma ruptura com este, talvez até anti-humanista. Assim distancia-se totalmente do humanismo, que o trans-humanismo biológico se aproximava, conforme cita:

Esse trans-humanismo do segundo tipo se considera menos um herdeiro do Iluminismo do que um avatar do materialismo em total ruptura com o humanismo clássico, um materialismo para o qual o cérebro não passa de uma máquina mais sofisticada que as demais e a consciência seu produto superficial (FERRY, 2018, p. 9).

Assim a distinção entre os dois tipos de trans-humanismo fica mais clara, mas não é necessária. Alguns autores podem defender ambos, como Bostrom que por um lado defende diversas ideias que Ferry atribuiria ao trans-humanismo biológico, contudo também cogita a possibilidade de transferir a consciência humana para uma máquina gerando uma espécie de IA forte. Por outro lado, a distinção de Ferry é consistente na medida que permite uma distinção realista dos defensores dos biomelhoramentos que imaginam ser possível chegar a uma nova espécie, e de outro aqueles que já tem como meta gerar uma nova espécie. Ferry resume o trans-humanismo biológico da seguinte forma:

Assim, no primeiro trans-humanismo, não abandonamos nem a esfera do vivo, do biológico, nem a de uma humanidade cujo aumento não procura destruí-la, nem mesmo superá-la qualitativamente, mas enriquecê-la, melhorá-la, isto é, essencialmente, torná-la mais humana. Idealmente, essa vertente do trans-humanismo sonha conseguir uma humanidade mais razoável, mais fraternal, mais solidária e, a bem dizer, mais amável porque mais amorosa - portanto, ao mesmo tempo idêntica e diferente daquela que, até então, ensanguentou o mundo com guerras tão absurdas quanto permanentes (FERRY, 2018, p. 11).

Nesta passagem fica clara a aproximação que Ferry faz com o trans-humanismo biológico, afinal de contas apenas fortalece a posição humanista secular que ele já defende. Como comentei no início deste tópico, Ferry reconhece as posições dos trans-humanistas, ao contrário dos bioconservadores que defendiam argumentos com vistas a impedimentos morais absolutos, e portanto radicais e mais sujeitos a erros. Mas critica de forma contundente o trans-humanismo da singularidade, contudo algumas críticas também se refletem ao trans-humanismo biológico, como apontarei posteriormente.

Ferry se posiciona duramente contra o reducionismo da mente; esta parece ser sua principal preocupação. Ainda que chegue a chamar o trans-humanismo da singularidade de uma “utopia fantástica” e de “fantasia delirante” (FERRY, 2018, p. 14), trata a hipótese com seriedade, tendo em vista os impactos gerados por esta visão, além dos perigos que podem ser

gerados decorrentes de algumas ferramentas que tais trans-humanistas defendem, como o desenvolvimento da IA forte.

Enquanto outros autores vinculam o trans-humanismo a uma agenda eugênica aos moldes do que existiu no passado, Ferry compreende que a busca é outra. O filósofo cita que uma das principais características do movimento trans-humanista é o slogan “do acaso à escolha”, fazendo referência ao livro de mesmo nome: "From Chance to Choice". E, a partir deste ponto, descreve que tal slogan nos leva a um novo eugenismo totalmente diverso do antigo, pois este propõe-se como não estatal, inclusivo, defensor de uma igualdade genética, que defende reparar e aumentar as qualidades dos humanos em vez de eliminá-los (p. 17). Assim, as buscas trans-humanistas através do uso de biomelhoramentos coincidem com os ideais de justiça e de bem-estar defendidos por diversos autores ao longo da história, sendo, em realidade, apenas uma nova ferramenta.

Ferry aponta como outra característica marcante de ambos os tipos de trans-humanismo uma defesa de um antinaturalismo em um certo sentido. O movimento posiciona-se contrário a simplesmente aceitar tudo o que é natural sem questionar se de fato isso é bom para os humanos. Como demonstrei acima, este ponto foi alvo de críticas dos bioconservadores apresentados. Mas Ferry compreende, ao meu ver corretamente, o que os trans-humanistas buscam:

Para os trans-humanistas, a natureza não é sagrada, motivo pelo qual nada proíbe de modificá-la, melhorá-la ou aumentá-la. É até mesmo, como vimos, um dever moral. O genoma humano, portanto, não é um santuário, e desde que as modificações que poderíamos fazer nele sigam o bom senso, o da liberdade e da felicidade humanas, não existe nenhum motivo para proibi-las, mas, ao contrário, deveríamos favorecê-las (FERRY, 2018, p. 20).

Contudo, o autor reconhece, que o movimento é totalmente naturalista no sentido filosófico do termo. Assim, para os trans-humanistas, o que nos constitui é nossa estrutura biológica. Não somos algo além do mundo natural, nós fazemos parte dele. E, após este ponto, o autor foca na questão da busca pela imortalidade - ou, como esclareci no início da dissertação: amortalidade - e sinaliza que sua eventual possibilidade geraria impactos em diversos planos como demográfico, econômico, ecológico, metafísico, ético e político. O que é uma questão bastante pertinente, pois mesmo que não obtemos, enquanto espécie, uma extensão radical de vida, aumentar a expectativa por mais algumas décadas afetaria diretamente a sociedade. Assim, retornarei a esta questão posteriormente a partir da crítica do autor.

Uma outra característica do trans-humanismo seria o ideal de “solucionismo”.

Segundo Ferry, tendo em vista as promessas das tecnologias atuais e vindouras, qualquer problema seria solucionável. Como comentei no início, ao introduzir as ideias do trans-humanismo, os ideais que os povos antigos imaginavam ser possível somente através de magia, ou apenas existentes em contos e fantasias, agora assume uma forma tecnologizada. Nada parece impossível. A morte, sendo um problema técnico, poderia ser resolvido. Edições genéticas exatas ao ponto de podermos editar cada parte de nosso corpo com precisão. Uma “imortalidade” nos aguardaria ao realizarmos um upload de nossa mente em um computador. Ferry ridiculariza este otimismo, pois de fato: até agora muitas questões são apenas possibilidades. Sequer temos evidências de que a humanidade esteja chegando perto destas inovações.

Há outra característica do trans-humanismo apontada pelo autor, a qual critica duramente: o reducionismo materialista. Segundo Ferry, este materialismo se afasta da ideia de transcendência, assim como defende um determinismo. Se tudo é material, e o que é material está sujeito a lei da causa e efeito, seríamos apenas matéria que responde aos estímulos que recebe. E assim chegaríamos em um determinismo forte⁶⁵, e, conseqüentemente, o livre-arbítrio seria impossível. Ferry rechaça esta hipótese, mas reconhece que muitos trans-humanistas a defendem, e, devido a isto, entendem o cérebro humano como uma máquina, logo, que poderia ter suas funções replicadas em computadores. Cabe ressaltar que este ponto também é notado por outros autores contemporâneos, como Harari (2016, p. 322), que identifica na ciência atual o entendimento de organismos biológicos como algoritmos, logo a diferença de um animal para um computador não seria qualitativo, mas apenas uma diferença em seu material: o primeiro de carbono, o segundo de silício, mas ambos apenas a manifestação de algoritmos.

Uma característica filosófica destacada por Ferry é a matriz ética do trans-humanismo. Segundo o autor o trans-humanismo...

Situa-se claramente em uma perspectiva utilitarista, no sentido filosófico do termo: trata-se primeiramente, e antes de mais nada, de lutar contra todas as formas de sofrimento, trazer à humanidade o máximo de felicidade possível - o que explica, aliás, o sucesso crescente do movimento. Quem poderia se posicionar contra o bem-estar e a erradicação da infelicidade, senão o diabo em pessoa? (FERRY, 2018, p. 36).

65 O termo em inglês utilizado é *Hard Determinism*, Ferry não o utiliza, mas pelo contexto refere-se a este tipo de determinismo. Não aprofundarei este assunto aqui devido a complexidade do tema, mas cabe uma breve nota: se o determinismo forte for verdadeiro, a liberdade não existiria, assim, alguns autores concluem, que não poderia haver responsabilidade moral, logo a ética seria impossível. Alguns autores defendem um compatibilismo entre as duas ideias, de liberdade e determinismo, como Daniel Dennett, enquanto outros criticam como incompatíveis como Peter van Inwagen defendendo o livre-arbítrio, e outros argumentam em favor de um determinismo forte como Gregg Caruso.

Apesar de vinculá-lo ao utilitarismo esta não é a única vertente ética que pode aceitar os biomelhoramentos que os trans-humanistas defendem. Como já aponteí, e que Ferry também reconhece, filósofos de matriz liberal que defendem uma maior justiça na sociedade também tendem a serem favoráveis aos biomelhoramentos. O ponto destacado aqui refere-se à busca de eliminação de males. Prolongar o período sadio de vida e a juventude nada mais é do que postergar o declínio da saúde e nos afastarmos da morte que vemos como sendo um mal. Assim como a busca por biomelhoramentos que ampliam nossas capacidades visam melhorar nosso bem-estar. Mesmo que o acesso a estas técnicas tenham relação com uma equidade social, o fim último é de fato evitar a infelicidade e promover um maior bem-estar, coincidindo com as premissas utilitaristas. Assim, muitos utilitaristas de fato demonstram apoio aos biomelhoramentos tendo em vista que são meios para garantir um maior bem a todos. Assim, Ferry identifica outra característica do movimento trans-humanista que decorre disto: é uma ideologia igualitarista, antiespecista e pró-ecologista (FERRY, 2018, p. 38).

Apesar de parecer aceitar diversas premissas do movimento, o autor critica diversos pontos os quais argumento não prosseguirem. Portanto passarei a apontar algumas discordâncias.

Inicialmente há a distinção realizada por Ferry quanto o trans-humanismo biológico e o da singularidade. Ocorre que outros autores não realizam esta distinção: nem bioconservadores, nem trans-humanistas. Talvez por ser uma conceituação recente não tenha sido introduzido na discussão contemporânea do tema, contudo é provável que não seja amplamente aceita. Como comentei, muitos trans-humanistas poderiam defender ideias tanto do primeiro tipo de trans-humanismo quanto do segundo, e, além disso, não ocorre esta busca pela geração de uma nova espécie. Mesmo quem defenda a hipótese do upload da mente para um computador o seu objetivo não é gerar um novo ser, mas conseguir acesso a um maior bem-estar, seja através de novas sensações, seja por um prolongamento da vida (consciência, neste caso) por um tempo indeterminado. Portanto, não é uma ideologia “anti-humanista” como Ferry elaborou, a ideia prossegue sendo a mesma do que ele chamou de trans-humanismo biológico, apenas as ferramentas são outras.

Posteriormente, Ferry critica a objeção de Fukuyama por estar baseada na falácia naturalista, como aponteí acima, mas depois prossegue de uma maneira contraproducente. O autor destaca que Fukuyama se baseia em uma tradição intelectual americana, assim os argumentos desenvolvidos por pensadores europeus o escapam. Ferry argumenta que a moralidade advém de uma possibilidade de transcendência em relação à natureza, como comenta:

Se não aceitarmos esse argumento, se rejeitarmos a ideia de livre-arbítrio, de transcendência em relação à natureza, então é preciso falar de etologia, não de ética: descreveremos comportamentos factuais, maneiras de pensar ancoradas nos costumes, mas nunca normas imperativas (FERRY, 2018, p. 48).

Se aceitarmos este ponto pode comprometer a possibilidade de biomelhoramentos morais, os quais ressaltei que possuem uma base ancorada no funcionamento biológico da espécie. Certamente a etologia pode nos trazer dados interessantes sobre a moralidade, inclusive ao observarmos o comportamento de outros animais sociáveis, contudo não derivamos daí imperativos morais. Porém, isso não implica em aceitarmos uma transcendência em relação à matéria para a ética existir. Ilustremos o exemplo de um trans-humanista reducionista, que compreenda que não somos mais do que meros algoritmos bioquímicos. Ele pode perfeitamente aceitar a ideia de moralidade em termos materialistas. O funcionamento seria algo como: a partir da informação que o cérebro interpreta de determinada circunstância poderá decidir agir de diversas formas, abrindo uma possibilidade para o agir moral, que terá sua conduta avaliada por outros indivíduos, que também seriam algoritmos, e responderiam se a conduta é ou não aceita através de elogios ou censura ao agente. No caso de biomelhoramentos o agente poderia aprimorar suas virtudes, tornando-se mais altruísta e capaz de controlar melhor seus impulsos, realizando mais ações moralmente louváveis. Parece ser plausível esta posição: mesmo sem requerer que usemos uma ideia de transcendência a moralidade seria possível. Além deste ponto, destaco outra passagem posterior que levanta um questionamento semelhante:

Se existem no homem disposições morais, e estou disposto a reconhecer que existem, elas são, contrariamente ao que querem tanto o retorno aos antigos quanto a ética darwiniana, tudo exceto naturais. São mais, pelo menos em grande parte dos casos, o resultado de um desenraizamento doloroso da natureza, o efeito de uma cultura democrática hipersofisticada, aliás ainda frequentemente limitada à Europa e aos seus epígonos ocidentais, de modo que a ideia segundo a qual o ser humano não precisaria lutar contra sua natureza para levar em conta o interesse alheio me parece bastante cômica, para não dizer francamente delirante diante dos fatos que balizam a história humana (FERRY, 2018, p. 52).

O que Ferry parece propor aqui é que somos naturalmente egoístas mas que a sociedade nos força a não ser. Contudo isto é implausível. Assim como questioneei um ponto semelhante ao final da exposição de Sandel (quanto a ajuda a estranhos), os humanos, como alguns outros animais, parecem cooperarem entre si, e nem sempre agirem de maneira egoísta. GREENE (2013, p. 37-39) descreve que alguns fenômenos morais podem estar atrelados a emoções que os humanos sentem, que geralmente são chamados de empatia. Através desse mecanismo alguém poderia agir de maneira a auxiliar outro movido por uma

emoção, e ajudar pessoas que necessitam certamente vinculamos a uma esfera moral. Ainda que não possamos derivar valores da natureza, podemos a partir da compreensão de como o nosso organismo funciona entender melhor como os fenômenos morais ocorrem. Portanto a afirmação de Ferry de que as disposições morais não tem nenhuma relação com a natureza parece ignorar algumas evidências empíricas. Novamente: não derivamos valores da natureza, mas nota-se que temos disposições à moralidade com bases naturais, que são possivelmente traços evolutivos que favoreceram a cooperação entre indivíduos. Logo, a moralidade é possível fora do que Ferry chama de uma “cultura democrática hipersofisticada”.

Outro ponto de discordância com Ferry é quanto as consequências da imortalidade. Como explanei, seriam diversas esferas sociais afetadas por uma população que vivesse ilimitadamente. A primeira questão seria a demográfica: se ninguém morrer, ou pelo menos viver até os 150 ou 200 anos, chegaríamos a uma superpopulação, o que acarreta em diversos problemas desde ordem de recursos limitados, bem como danos ambientais advindos de uma quantidade enorme de pessoas. Ferry chega a mencionar que até alguns, como Elon Musk, já pensam em colonizar Marte. E a resposta do autor em relação ao problema da superpopulação é pessimista: “A menos que colonizemos outro planeta ou interrompamos os nascimentos, estando autorizados somente aqueles compensados por um falecimento, é difícil enxergar soluções razoáveis” (FERRY, 2018, p. 70).

Mas ressalto que a questão aqui é apenas acelerar algo que já ocorre. Imaginemos que a imortalidade seja impossível, que nós só vivamos até a faixa dos 70-80 anos, com algumas poucas exceções de alguns que vivem um pouco a mais. Ainda assim teríamos problemas de superpopulação no futuro, afinal as pessoas continuarão a ter filhos. Segundo projeções da ONU, a população humana será de 8,6 bilhões em 2030, de 9,8 bilhões em 2050, e (se durarmos até lá) de 11,2 bilhões em 2100⁶⁶. Alguém poderia objetar que isto são meras projeções, e que as taxas de fertilidade em países com melhor situação econômica estão caindo. Contudo esta objeção favorece o ponto de quem defende o prolongamento radical de vida, afinal se as pessoas terão menos filhos não existirá problema de superpopulação se quem vive hoje viva até 2100. Enfatizo que as pessoas não serão imortais, mas imortais. Impedir, ou retardar, o envelhecimento não é garantia de que a pessoa fique imune a acidentes, doenças, assassinatos, ou suicídio.

Dado nosso histórico, enquanto humanidade, não é difícil imaginar que talvez consigamos superar estes problemas. Assim como muitas pessoas buscam diminuir seu

66 Dados obtidos em <https://www.un.org/development/desa/publications/world-population-prospects-the-2017-revision.html>, acesso em 15/01/19, às 22:31.

impacto no meio ambiente, talvez a preocupação com a superpopulação siga por um caminho semelhante e os próprios humanos busquem maneiras de evitar seu impacto. Ferry poderia objetar dizendo que esta resposta recai em um solucionismo, imaginando que no futuro tudo se resolverá sem apresentar bases para sustentar o que digo. Contudo ressalto que já temos algumas evidências da mudança que está ocorrendo, tendo em vista que muitas pessoas buscam reciclar o lixo que produzem, optam por utilizar arquivos digitais ao invés de textos impressos, evitam poluir o meio ambiente das mais diversas maneiras, buscam diminuir o consumo para evitar a geração de lixo, inclusive alguns tornam-se vegetarianos evitando não só o sofrimento de outros seres sencientes como também diminuindo o impacto negativo que a indústria da carne gera ao planeta, além de cada vez mais indivíduos e governos optarem por meios sustentáveis de energia.

Alguém poderia ainda contra-argumentar dizendo que o futuro é incerto, e com a população aumentando cada vez mais, através da possibilidade das pessoas viverem indefinidamente, deveríamos evitar a extensão radical de vida pois talvez não encontremos uma solução para isso no futuro. Ora, como argumentei, ao prolongar a vida de alguém evitarmos a sua morte, isto é uma certeza. Entre uma possibilidade de que no futuro não encontremos soluções, e a certeza de que agora estamos permitindo que pessoas morram ao rejeitar o prolongamento da vida, considero moralmente muito mais grave a segunda premissa. O futuro pode estar em aberto, mas no presente temos esta certeza: as pessoas morrem.

Outro ponto decorrente da extensão radical de vida é o de que a vida em sociedade mudaria muito, e, na consideração de alguns, poderia ser muito pior. Esta questão é tratada por Ferry mas já fora levantada por Fukuyama em seu livro. Imaginemos que vivamos normalmente até os 200 anos, mas sempre mantendo um vigor físico do que hoje seria alguém com 40 ou 50 anos. É bem provável que a ideia de aposentadoria seria totalmente modificada. Talvez uma pessoa trabalhe por mais de 100 anos sem se aposentar. E, segundo Fukuyama, isso afetaria também a hierarquia nas posições sociais como espaços políticos e postos de trabalho (FUKUYAMA, 2003, p. 77-78). Imaginem um trabalhador que está desde os 20 anos em uma empresa, teve uma progressão de carreira e desde os 40 ocupa uma função de direção, e desde então esta posição é apenas dele, mas ocorre que ele já tem 120 anos e provavelmente viverá trabalhando até os 180. Para alguns isso sinaliza um engessamento das inovações, tanto das ideias empregadas, quanto da impossibilidade de outras pessoas, mais jovens, ocuparem estes cargos.

Contudo, considero implausível este cenário descrito pelo autor. Em uma pesquisa

mais atual que a de Fukuyama, Harari (2018, p. 54) descreve que o mercado de trabalho tende a se renovar muito devido o desaparecimento e surgimento de novas profissões e funções na sociedade, e com a automação e uso de algoritmos sofisticados muitos trabalhos que são desempenhados por humanos passará a ser desempenhado por máquinas, com isso quem quiser se manter no mercado de trabalho deverá passar por constantes profissionalizações em novas áreas. De fato, basta olharmos para alguns anos atrás e notaremos que alguns tipos de empreendimentos e funções surgiram e desapareceram. Na década de 1990 era comum existirem serviços de aluguel de fitas VHS (que depois migrou para DVDs), contudo na segunda década dos anos 2000 as pessoas passaram a utilizar serviços de armazenamento digital de filmes e séries, além de streaming online, resultando em uma queda brusca do serviço de locadoras. Assim como muitas funções, que eram inicialmente desempenhadas por humanos, em bancos foram suprimidas pelo uso de caixas eletrônicos e acesso virtual dos clientes a partir de smartphones. Diferenciais no currículo como “curso de datilografia” ou “curso de informática” na década de 1990 tornaram-se o básico que muitas vezes sequer são cobrados em seleções de emprego, tendo em vista se supor que o candidato já domina estas técnicas. Logo, por pressões do próprio mercado seria improvável que alguém permanecesse ilimitadamente em um mesmo posto de trabalho; afinal talvez a própria função deixaria de existir.

Assim, considero implausível a ideia de que alguém ocuparia uma mesma posição social por muito tempo. Talvez isso possa ser um problema em instituições como no serviço público ou cargos políticos. Contudo é passível de soluções. No primeiro caso uma restrição legal aos moldes de aposentadoria compulsória poderia resolver isto. Na segunda circunstância através de mecanismos democráticos, a própria população pode modificar seus representantes.

Outra hipótese que, para alguns, parece problemática diz respeito à possibilidade do prolongamento de vida por tempo ilimitado produzir um tédio sem fim. Na formulação trazida por Ferry é o de que a existência perderia o sentido, como comenta:

Não é a morte que dá todo o sentido e o sal à vida? Uma música, um filme ou um livro sem fim ainda teriam algum sentido? E se fôssemos imortais, ainda seríamos capazes de agir, não estaríamos fadados a mais absoluta preguiça e a mais radical ausência de sentido? (FERRY, 2018, p. 73-74).

A meu ver esta objeção é sem sentido, contudo noto que é usual muitas pessoas levantarem ela no senso comum, além de diversos autores buscarem respondê-la. Talvez as

peessoas que façam esta objeção pensem que viver eternamente em uma rotina seria tedioso, algo semelhante à ideia de trabalhar mais de 100 anos em uma mesma atividade dia após dia. Mas para isso ser cabível a pessoa deveria viver somente em função disso, sem nenhuma atividade de lazer, ou razão para viver. Mas se a pessoa não encontrou motivos para viver por mais tempo, ela possivelmente também não tinha motivos durante o tempo padrão de vida sem o biomelhoramento, logo esta objeção parece ser irracional. Harris parece compartilhar de um entendimento semelhante a esta objeção:

É suficiente falar que apenas aqueles que estão terminalmente entediados estão em perigo de ficarem terminalmente entediados, e talvez não mereçam viver indefinidamente. Aqueles que estão entediados podem, graças a sua vulnerabilidade, optar por parar a qualquer momento. Mas aqueles de nós que não tem uma falha terminal de imaginação deveriam ser permitidos a criar novas maneiras de desfrutar a vida e fazer o bem (HARRIS, p. 64)⁶⁷.

Harris é bastante enfático neste ponto. Se uma pessoa está prolongando sua vida através de biomelhoramentos mas depois se quiser parar ela pode, sem maiores problemas (salvo circunstâncias onde isso gerará um dano moral maior, mas recaem aqui todas as mesmas circunstâncias do suicídio⁶⁸). Uma pessoa que não tem razões para prolongar a vida não precisa buscar este tipo de biomelhoramento. Assim como a vida ficar tediosa para um não implica que ficará tediosa para outro, tal como o fato de eu não gostar do sabor de berinjela não implica que outra pessoa também não consiga gostar e por esta razão não deva comer tal alimento. Bostrom e Roache comentam à objeção da suposta falta de sentido da vida “imortal” lembrando que temos objetivos de longo prazo que são realistas como viver o suficiente para conhecer os netos, velejar pelo mundo, ou aprender uma língua estrangeira, contudo alguns outros não são realistas por termos um tempo limitado de vida como escrever um livro em cada grande língua, aprender a tocar com maestria todos os instrumentos musicais, viajar à *Alpha Centauri*, mas estes objetivos não são realistas simplesmente por não vivermos tempo o suficiente (BOSTROM; ROACHE, 2008, p. 5). Se nós, humanos, pudéssemos viver por mais tempo, poderíamos nos dedicar a diversos outros objetivos pessoais. Dificilmente nos aborreceríamos por falta de atividades prazerosas para fazermos;

67 Do original: Suffice it to say that only the terminally boring are in danger of being terminally bored, and perhaps they do not deserve indefinite life. Those who are bored can, thanks to their vulnerability, opt out at any time. But those of us who do not have terminal failure of the imagination should be left to create new ways of enjoyng life and doing good.

68 Não adentrarei em especificidades aqui, contudo reforço que alguns atos de suicídio são moralmente problemáticos, como um adulto que é o único responsável por uma criança pequena se suicidar, isso implicaria não só na morte do próprio agente como na da criança. Contudo, há outros casos onde o suicídio é moralmente permissível, como circunstâncias análogas à eutanasia. Para uma leitura complementar quanto as diversas hipóteses morais de suicídio recomendo o capítulo 7 de *The Human Predicament* (2017) de David Benatar.

aqueles que se aborreceriam talvez já se aborreçam sem o prolongamento da vida. Mas, mesmo no caso de já estarem aborrecidas sem o prolongamento, caso optem por viver mais tempo poderão ter um número maior de oportunidades para encontrar algo pelo que sintam-se motivadas a viver, que modifique sua situação tediosa, enquanto que ao ter uma expectativa de vida reduzida disporiam de menos tempo para mudarem ou encontrarem algo diverso⁶⁹.

Bem como, esta objeção busca um respaldo racionalista de narrativa de vida, não leva em consideração a complexidade de emoções que sentimos. Nem todos nossos desejos seguem o padrão “quero fazer X antes de morrer” como se fosse um álbum de figurinhas colecionáveis únicas. Temos diversos desejos que geram prazer pela própria atividade e gostamos de repeti-los. Tal como jogar xadrez, podemos jogar muitas vezes, não é uma atividade que quando é realizada uma vez o prazer some, pelo contrário, os jogadores gostam de aprimorar sua técnica e desafiar oponentes mais experientes. Apreciar nosso prato favorito, ouvir músicas que nos geram boas sensações, reler um livro que gostamos após anos da última leitura, jogar partidas de jogos online, enfim, múltiplas atividades que gostaríamos de fazer por tanto tempo quanto nos for possível.

Também considero improcedente que nos entregamos à indolência por dispormos de tempo que parece ser “ilimitado”. Ainda que possamos fazer projetos com prazos maiores, muitas atividades humanas ocorrem em tempo e duração determinados socialmente. Imaginemos que alguém objetive conseguir uma medalha de ouro nas olimpíadas em uma determinada modalidade de nado, o pensamento de que “poderia deixar para depois” é improvável, tendo em vista que necessita se preparar, efetuar treinamento adequado, aprimorar sua técnica e as Olimpíadas acontecem somente de quatro em quatro anos. Será que pelo fato de alguém poder viver por mais de 150 anos os cursos de mestrado terão sua duração de dois anos aumentados para se adequar a isto? Parece implausível. Não há uma ligação direta entre a expectativa de vida das pessoas e determinadas atividades sociais. Portanto, considero que a objeção da perda de sentido, tédio e procrastinação devido ao prolongamento radical de vida não possui nem um caráter moral, tampouco parece fazer sentido racional em nível pessoal.

Outra complicação gerada pela hipótese trans-humanista que Ferry destaca, e que talvez seja sua principal preocupação, é a de recair em um reducionismo determinista, possível de replicar em máquinas, onde o livre-arbítrio não seja possível. Para ilustrar seu ponto, o filósofo elabora um diálogo entre um espiritualista e um materialista. Ferry comenta

69 Agradeço a Maicon Canalle por este argumento que surgiu em uma discussão quanto as possibilidades da extensão radical de vida.

que um materialista poderia argumentar defendendo que é possível replicar todos os estados mentais em uma máquina, mas o espiritualista responderia que trata-se de uma mera imitação behaviorista, sendo objeto de programação, uma mera imitação. Assim Ferry prossegue o diálogo:

Um espiritualista dirá que, mesmo considerando a maior margem de autonomia e aleatoriedade que queiramos, a máquina permanecerá contudo confinada em um software programático, mas um materialista coerente responderá sem dificuldade que o mesmo ocorre com o ser humano, que seu cérebro é apenas uma máquina sofisticada, que suas emoções são programadas por sua infraestrutura neural e que seu suposto livre-arbítrio não passa de uma ficção, considerando que nossos pensamentos, nossos valores e nossas supostas escolhas são somente os efeitos, totalmente determinados, da nossa história e da nossa biologia (FERRY, 2018, p. 76).

Assim o autor passa a criticar não o reducionismo materialista mas o determinismo. Contudo a temática deve necessariamente passar por aqui? Considero duas possibilidades razoáveis para este ponto: a primeira é de que não se segue da redução a um monismo materialista a necessidade de uma aceitação de um determinismo forte, e a segunda é que mesmo que siga, talvez isto não gere nenhum problema. Analisando a primeira alternativa, digamos que de fato seja reduzível a um monismo (apenas matéria), portanto que o dualismo (distinção mente x corpo) esteja equivocado, e que, devido a isto, possamos replicar o funcionamento do cérebro em uma máquina. Disto não se decorre necessariamente um determinismo. Assim como um cérebro biológico poderia elaborar decisões distintas em relação a uma circunstância que está vivenciando, um cérebro replicado poderia desempenhar a mesma função, e assim optar sem agir de maneira programada. A objeção de Ferry liga o monismo materialista à necessidade de um determinismo forte, o que não é o caso. Uma pessoa pode ter um desejo de realizar X, o que não escolheria, mas poderia deliberar sobre os meios de realizar X, assim como uma máquina que tivesse um sistema elaborado análogo a um cérebro.

E quanto a segunda hipótese, a de que mesmo se um determinismo ocorresse isso não acarretaria em nenhum problema? Suponhamos que tudo é determinado, que não há espaço para a liberdade, e assim somos mera causa e efeito. Bem, neste cenário, as pessoas já agiriam de maneira determinada, assim, ao passarem sua mente para uma máquina, continuariam agindo de mesma maneira, sem liberdade, apenas modificaram o material onde os algoritmos produzem seus efeitos. Os resultados disso não implicam em alguma alteração marcante no plano moral. Ferry reconhece a lógica dos trans-humanistas da singularidade, de que aceitariam sem nenhuma dificuldade a redução da mente à matéria, e inclusive possível de replicar em uma máquina, e que devido a isto concederiam um status moral idêntico aos robôs

e aos humanos (FERRY, 2018, p. 75), contudo não aceita tal entendimento. Para Ferry, esta hipótese é anticientífica no modelo de ciência defendido por Karl Popper, pois se baseia em uma premissa dogmática, como comenta: “é por definição 'não falsificável', impossível de testar por qualquer experimentação que seja. O mesmo princípio se aplica ao determinismo, a Deus e ao sexo dos anjos: é impossível provar não somente que existe, mas sobretudo que não existe” (p. 76). Assim, o autor identifica que esta defesa recai em uma propensão metafísica. Contudo, a meu ver, isso diz pouco quanto a moralidade dos biomelhoramentos. A crença de que um determinismo existe ou inexistente não acarreta na aceitabilidade ou censura moral dos procedimentos defendidos pelos trans-humanistas.

Apesar de suas objeções Ferry não defende a censura total das práticas do biomelhoramento, mas sua regulação. Este termo já esteve presente anteriormente na exposição de Habermas, contudo o filósofo alemão defendia a regulação de maneira a banir os fins de biomelhoramento aceitando apenas os de terapia visando preservar a autonomia dos indivíduos. Contudo o fundamento do filósofo francês é outro: “É preciso, queiramos ou não, regular, evitar que a humanidade caia naquilo que os antigos gregos chamavam de *hybris*, a arrogância e o descomedimento, isto é, fixar limites para o homem prometeico” (p. 127). Novamente, mais um termo já citado: *hybris* estava presente na argumentação de Sandel. Ainda que Ferry discorde das fundamentações dos bioconservadores, reconhece algumas contribuições destes. Porém, sua conclusão é diversa: “É indispensável aqui que a política, desta vez, não transfira a responsabilidade dessas questões para qualquer comitê de ética como já existem alguns, com legitimidade e a eficiência que conhecemos, isto é, quase nulas” (p. 149). Assim, o autor passa a problematizar a ideia de entregar a decisão da regulação a alguns poucos que decidam pelos demais. Cabe ressaltar que tanto Sandel quanto Fukuyama foram membros do conselho de bioética do presidente dos EUA no período de 2002 à 2005 (durante o governo Bush). Portanto fica nítida a influência que alguns pensadores podem exercer sobre regulações de cunho político.

A partir disto, Ferry levanta a hipótese dos ditames da regulação partirem da própria sociedade, mas reconhece a dificuldade disto. As pessoas poderiam decidir baseadas apenas em intuições infundadas, caindo em meras opiniões. Mas, para o autor, não parece ser um obstáculo insuperável. Assim ele articula a passagem de como se daria um posicionamento fundamentado:

A questão só se torna séria a partir do momento em que me pergunto por que sob que forma (jurídica ou somente moral, imperativa ou incitativa, etc) deveria valer também para os outros. Em outras palavras, o que nos deve fazer refletir melhor é a passagem da convicção íntima à lei, a passagem da intuição subjetiva, mesmo que

refletida, à obrigação para os outros. Mas, na maioria das vezes, nem pensamos nisso. Nosso “querido eu”, como diz Freud, está tão feliz consigo mesmo que se considera satisfeito quando tem a “sua” convicção, a certeza de que ela deveria ser imposta aos outros, como se fosse, por assim dizer, algo natural. Erro, erro grave: para obrigar o outro, é preciso ter motivos, e bons motivos para fazê-lo. Não é porque sou contra a gestação por substituição⁷⁰ que devo automaticamente elaborar uma lei proibindo que se recorra a esse procedimento. Para tanto, é preciso que haja razões que ultrapassem minha subjetividade, que considerem o coletivo, o interesse geral, valores universais até, e é aí em geral que reside o problema (FERRY, 2018, p. 150).

Portanto, por mais que alguém fosse favorável ou contrário a um biotecnológico, não bastaria fundamentar para si mesmo, mas deveria elevar a um nível coletivo. De certa forma é o que se tenta fazer ao analisar uma proposta em ética aplicada a partir de um autor: o que um autor argumentou é de fato válido para orientar na resolução do problema apresentado em todas as situações aplicáveis? Imaginemos uma simplificação dos argumentos dos autores bioconservadores que analisei. Uma ideia de dádiva pode ser universalizada e aceita por todos? Parece que não, muitos não aceitam esta fundamentação. Seria possível derivar da natureza humana valores objetivos que demonstrem que não devemos modificar nosso próprio organismo? Novamente é passível de questionamento, inclusive por recair em uma falácia. Muitos valorizam a autonomia e portanto não querem vê-la prejudicada, mas realizar alterações no genoma de um embrião prejudica necessariamente sua autonomia de maneira a condicionar seu comportamento durante a vida? É implausível tal posicionamento, pois não há um determinismo de ordem genética.

De fato, o primeiro passo da argumentação de Ferry parece viável. Ao elevarmos um posicionamento subjetivo ao crivo da universalidade poderíamos verificar sua aplicabilidade. Contudo, como isto seria possível? Cada indivíduo possui suas próprias motivações para as ações, sentimentos seus, convicções pessoais. Existiria alguma forma de universalizar algo? Ferry esclarece a forma:

[...] para que um sentimento, qualquer que seja ele, seja transformado em uma lei proibitiva, é preciso elevá-lo ao nível de uma razão fundamentada. Deve valer não só para mim, mas também para os outros, pelo menos potencialmente, até para aqueles que, a priori, justamente não concordam comigo. Quando proíbo o assassinato, até mesmo o criminoso, embora abra uma exceção para si mesmo, no fundo pode concordar comigo, porque as razões que apresento valem também para ele, quando ele pensa, por exemplo, naqueles que ama ou ajuda (FERRY, 2018, p. 151-152).

A ideia de Ferry parece razoável, tendo em vista que busca uma universalidade e se trata de um princípio formal sem conteúdos, podendo ser aplicado a várias situações.

70 “Gestação por substituição” é também conhecida como “barriga de aluguel”.

Contudo, este ponto diz respeito à legislação, como passaríamos de um nível moral para um legal. Mas minha preocupação é quanto a moralidade das ferramentas de biomelhoramento, não quanto a possível concordância na regulamentação. Ainda assim, reconheço que este princípio pode ser útil em nível social para regular as práticas de maneira a evitar excessos, e, por conseguinte, danos injustificados.

Tendo analisado a ideia de alguns dos principais pensadores bioconservadores e outros autores que elaboram sobre as questões éticas relativas ao tema, passo então a articular algumas conclusões parciais.

2.5 Esclarecimento da metodologia e conclusões parciais

Desde o início da dissertação deixei claro minha posição consequencialista e, assim, elaborei a hipótese ao início deste capítulo de que não haveria interdições absolutas ao melhoramento humano. Esta ideia deve-se ao método, pois a moralidade de cada ação dependeria das consequências, logo bastaria que em apenas um caso seja moralmente recomendável (ou no mínimo permissível) um biomelhoramento para que a posição de interdição absoluta seja descartada. Isso é notável ao empregar uma análise caso a caso, assim sempre que houverem duas (ou mais) opções, a escolha moralmente correta seria a que gera o maior bem-estar (ou a menor dor). Caso a metodologia ou a ética normativa empregada fosse outra, as considerações acerca do assunto tratado neste capítulo seriam diferentes.

Justifico o emprego de um método consequencialista por permitir que seja dada uma resposta satisfatória às questões de ética aplicada. Em muitos casos a decisão correta é clara: imaginemos um dilema do bonde⁷¹, onde existe um bonde prestes a chegar em uma bifurcação, e um agente vendo a cena ciente de que o bonde seguirá em linha reta, mas se uma alavanca for puxada poderá modificar a direção dos trilhos para que ele siga para o outro lado da bifurcação. Agora, ilustrarei a carga moral que isto carrega nas seguintes situações:

a) O bonde atropelará uma pessoa humana inocente presa aos trilhos, contudo se o agente puxar a alavanca o bonde irá para o outro lado e atropelará um pé de alface.

b) O bonde atropelará um pé de alface, contudo se o agente puxar a alavanca o bonde irá para o outro lado e atropelará uma pessoa humana inocente.

Na circunstância a) fica racionalmente e moralmente óbvio que o agente teria que puxar a alavanca para salvar a pessoa, mesmo que atrole um pé de alface. Qualquer decisão oposta a isto (salvar o pé de alface e atropelar a pessoa) deve dar uma justificativa muito bem

71 Em inglês o termo usualmente empregado é *trolley problem*.

fundamentada para ser aceita por qualquer sujeito racional que compreenda a situação. Devido a isto, na situação b) a ação correta fica nítida, devemos deixar o bonde atropelar o pé de alface, afinal ele não tem um status moral equivalente ao de uma pessoa. Outra distinção importante é que para um consequencialista as duas situações apresentadas, a) e b), não possuem distinção moral alguma, tendo em vista o não reconhecimento da doutrina da ação e omissão⁷². Mas alguém poderia questionar: existiria alguma circunstância onde deveríamos salvar o pé de alface e não a pessoa? Sim, é possível existir. Em circunstâncias pouco usuais (para não dizer absurdas) a resposta poderia ser diferente, por exemplo:

c) À beira dos trilhos que passam em meio a um deserto está uma pessoa humana inocente literalmente morrendo de fome mas que pode ser salva ao receber algum alimento, enquanto isto o bonde atropelará outra pessoa humana inocente que está presa nos trilhos e à beira da morte devido um ferimento intratável, contudo se o agente puxar a alavanca o bonde irá para o outro lado e atropelará um pé de alface impossibilitando o consumo do mesmo.

Na circunstância c) se o agente puxar a alavanca para impedir o atropelamento o pé de alface será destruído, mas a pessoa presa aos trilhos morre devido ao ferimento prévio e a outra pessoa na beira do trilho morre de fome. Contudo se o agente permitir que o bonde atropele a pessoa que já vai morrer e depois leve o pé de alface para a pessoa faminta salvará uma pessoa, ainda que a outra morra (independente de sua ação).

Ou seja, em circunstâncias mais comuns a resposta é óbvia, optamos pelo maior bem-estar, nas circunstâncias mais complexas onde não há uma alternativa onde todos podem ter seu bem-estar garantido optamos pela decisão menos danosa. Assim, para qualquer que seja a questão moral há uma resposta possível, basta avaliarmos qual gera o maior bem-estar ou o que gera a menor dor. Disto decorre que não há atos que em si mesmo sejam moralmente ruins por si só, tampouco moralmente bons, pois depende da avaliação de suas consequências. No caso do melhoramento humano, os bioconservadores tentaram argumentar no sentido de que existem causas impeditivas absolutas ao melhoramento, contudo em perspectivas consequencialistas tal impedimento não ocorre.

Alguns poderão contra-argumentar no sentido de que somente consequencialistas vão aceitar este entendimento, enquanto os que optarem por outras justificativas éticas (como uma ética deontológica, ou das virtudes) discordarão, mas sustento que esta objeção não se sustenta. O consequencialismo não é uma corrente ética que cria um princípio novo que

72 Em inglês o termo usualmente empregado é o *act omission doctrine*. Resumidamente, seria a distinção entre ação e omissão: para o senso comum deixar que algo ruim aconteça podendo ser impedido é menos grave do que provocar aquele incidente, contudo para métodos consequencialistas isso independe, tendo em vista que o importante é o resultado da ação ou omissão (que também é um tipo de ação).

apenas seus adeptos aceitam, tendo em vista que muitas vezes as outras correntes éticas também aceitam garantir o maior bem ao maior número, contudo carregam em si outros princípios ou procedimentos que acabam conflitando com o único princípio da busca pelo maior bem-estar geral. O consequencialismo tem como principal origem o utilitarismo clássico que se baseia apenas no princípio da utilidade, e este tem suas bases bem anteriores à Bentham, mesmo que utilizando outros conceitos. Segundo Singer e Lazari-Radek, podemos identificar algo semelhante ao utilitarismo no filósofo chinês Mozi que viveu entre 490 e 403 a.e.c. que, segundo os autores, defendia que o padrão para avaliar uma ação seria se esta traz maior benefício que dano, e não só levando em conta um benefício ao próprio indivíduo e a seus próximos, mas de maneira universal (SINGER; LAZARI-RADEK, 2017, p. 1-2). Mas não é necessário voltar tanto na história da filosofia, podemos usar como exemplo os autores que foram mencionados neste capítulo: nenhum deles é contrário a ações que promovam bem-estar geral, e todos valorizam o alívio da dor ao ponto de defender que as intervenções para fins terapêuticos seriam aceitáveis. Assim, sustento que não é contraditório para maioria dos defensores de outras correntes éticas se basearem no consequencialismo nestes casos difíceis, pois muitas correntes também defendem o princípio da utilidade ainda que de maneira implícita, contudo ao dar um enfoque maior em outros princípios secundários correm o risco de encontrarem conflitos de princípios e chegarem a um dilema moral: o que não ocorre no utilitarismo que se baseia em um único princípio.

Outros autores também defendem uma espécie de consequencialismo para tratar de problemas de bioética. Dall'Agnol, em sua obra *Bioética*, analisa diversas correntes éticas, passando pelo princípalismo, pelas teleológicas, e pelas deontológicas, e, ao final, defende que: “Parece inevitável, portanto, concluir que o bioconsequencialismo universal é a base metaética mais plausível da bioética” (DALL'AGNOL, 2004, p. 191), a qual é acompanhada de um meta-princípio de referência à vida que resultaria no seguinte imperativo: “aplique o princípio que possa tornar-se norma universal e que traga as melhores consequências para a vida” (p. 189). A princípio eu não teria maiores problemas em aceitar esta conclusão, contudo ao falar de trans-humanismo abrimos um leque de possibilidades que estão para além da vida como entende-se atualmente. Como citei através de alguns autores em passagens anteriores, existe uma possibilidade de que no futuro seja viável transferir a consciência para uma máquina, uma espécie de Inteligência Artificial advinda de um corpo orgânico. Neste caso um princípio que se baseia na vida orgânica daria uma preferência às pessoas em corpos biológicos, portanto vivas, em detrimento de pessoas em corpos inorgânicos (talvez compostos de silício). Isso deriva da implicação que a bioética é relativa aos fenômenos da

vida, contudo é possível alterarmos nossos organismos e acoplá-los com órgãos biônicos, como um rim por exemplo, assim ao tratarmos o trans-humanismo talvez seja melhor tomarmos alguns cuidados em relação aos princípios da bioética, contudo, até o momento eles mantêm-se aplicáveis.

Após esta breve explanação sobre a metodologia volto às questões de ética aplicada. A partir das considerações realizadas, argumento em defesa da possibilidade de biomelhoramentos em casos específicos onde estes geram um maior benefício geral, e, de forma necessária, não há impeditivos morais absolutos ao biomelhoramento humano. Ilustrarei minha posição com a seguinte suposição:

Imaginem que em uma cidade em um local remoto e de difícil acesso existe um hospital com uma equipe reduzida de médicos. E, de forma inesperada, ocorre uma catástrofe onde um número elevado de pessoas na cidade é atingido e ficam feridas gravemente, inclusive correndo risco de morrer, contudo podem ser salvas se forem atendidas o quanto antes por cuidados médicos. A equipe de médicos, ainda que pequena, tenta atender a todos, mas após horas de jornada acabam eles próprios entrando em exaustão ao ponto de em poucos minutos desmaiarem por cansaço. Contudo no hospital há um estoque de medicamentos utilizados para uma doença específica alheia à situação, mas que ao ser injetado no organismo tem como efeito adverso impedir a sonolência e atuar como um forte estimulante, sem maiores prejuízos ao organismo ao utilizá-lo assim. Se os médicos injetarem em si mesmos este medicamento poderão continuar atendendo e salvar à todos os feridos na catástrofe - ou seja, através de um biomelhoramento podem salvar as pessoas feridas. Sustento que a decisão eticamente correta seria a dos médicos optarem por injetar em si mesmos o referido medicamento e assim salvarem a todos os feridos.

Portanto, qualquer posição que defenda que os médicos não deveriam utilizar este biomelhoramento incorreria em uma decisão imoral. Mesmo que os que digam que o biomelhoramento é antiético com bases em éticas deontológicas, ou baseadas em virtudes específicas, ou ainda dogmas religiosos, defendo aqui que aqueles que se basearem nestas posições estarão defendendo uma postura imoral. Diante de um risco iminente à vida de pessoas inocentes, que querem viver, e podem ser salvas sem maiores danos, a ação correta é salvá-las. Mesmo levando em consideração o suposto dano moral trazido pelo uso do biomelhoramento (para os defensores de posições distintas da consequencialista), aceitar a morte de pessoas que podem ser salvas por defesa de um suposto “impeditivo absoluto de biomelhoramentos” é imoral.

Ainda que alguém considere que usar de biomelhoramentos poderia ser imoral,

aceitar a morte de inocentes que podem ser salvos é muito pior. Esta posição nada mais é do que um retorno ao modelo que apresentei de dilema do bonde: de um lado da bifurcação estão pacientes que precisam de cuidados médicos, do outro lado está o uso de um biomelhoramento. Se alguém optar por não utilizar os biomelhoramentos nesta circunstância está implicando na morte de pessoas humanas inocentes.

Uma objeção que poderia advir disto é que mesmo assim o ato de utilizar de um biomelhoramento seria imoral, e apenas por força da circunstância aceitariam utilizar deste meio. Seria algo semelhante a uma hipótese de legítima defesa, onde normalmente não é aceito matar outros humanos sem uma justificativa plausível, mas se foi a única maneira de salvar a si próprio seria possível. Ocorre que, como consequencialista, o problema não está em matar algo ou alguém, mas sim nas consequências geradas pelo ato. O que buscarei defender no próximo capítulo é que existem uma maior quantidade de casos para o emprego de biomelhoramentos. Mesmo aqueles que aceitarem que somente em alguns casos o biomelhoramento é justificável, a partir da exposição do próximo capítulo ficará mais nítido que as circunstâncias de seu emprego são bem maiores do que algumas poucas situações excepcionais.

3. OS LIMITES ÉTICOS DO BIOMELHORAMENTO

Como demonstrei ao final do capítulo anterior, existem circunstâncias em que o emprego dos biomelhoramentos parece ser indicado caso quisermos evitar que uma consequência desastrosa aconteça e que esta ferramenta apresente um efeito satisfatório. Contudo, seriam apenas em casos extremos que os biomelhoramentos seriam indicados, ou talvez possam ser aceitos, e talvez até recomendados, em outras circunstâncias? Argumentarei, a partir de alguns autores, que existem razões para optarmos por biomelhoramentos em alguns casos, enquanto que em outros o biomelhoramento não é indicado, dependendo da consequência previsível de seu uso. Para tanto, necessitarei esclarecer mais alguns conceitos que surgirão ao longo da exposição, assim haverá alguns outros tópicos que contribuirão para um melhor entendimento das circunstâncias envolvidas.

Inicialmente abordarei as questões relativas à justiça, compreendendo aqui o justo acesso e as implicações sociais em uma sociedade que aceite moralmente o uso de biomelhoramentos.

3.1 Biomelhoramentos e questões de justiça

O conceito de justiça por si só é alvo de discussões: o que é justiça? Esta questão comporta diversas respostas, sendo necessário uma delimitação no escopo para que seja possível abordar a temática da maneira adequada. A justiça que é afetada em relação aos biomelhoramentos talvez seja a relativa à equidade. Digamos que algum membro de uma sociedade tenha acesso a um biomelhoramento que outro membro daquela sociedade não tenha, isso parece ser injusto, mas isso pode ocorrer por diversos motivos. Então, quais motivos que justificam um tratamento desigual que afetariam a justiça? Suponho que seja o acesso.

Mas que tipo de acesso prejudicaria a justiça? Se algum membro da sociedade pode comprar um melhoramento que outro membro não possa, isso acarretaria em uma injustiça? Talvez. Imaginemos que os dois membros de uma sociedade hipotética tenham um padrão socioeconômico semelhante: conseguem sustentar a si mesmos e as suas famílias, mas enquanto um deles tem 2 carros que usa alternadamente, o outro optou por não adquirir um carro, e devido a isto o segundo gasta menos por não precisar pagar impostos relativos ao veículo, combustível, manutenção, entre outros gastos. Assim, o segundo indivíduo tendo

mais dinheiro disponível pode adquirir um biomelhoramento de um valor mais elevado que o primeiro não pode. Chamariamos isso de uma circunstância injusta? Provavelmente não, todas as circunstâncias relevantes são praticamente idênticas, a diferença foi apenas em decorrência de opções de ambos. Mas a circunstância poderia ser diferente.

Ainda quanto a questão econômica, imaginemos duas famílias distintas. Ambas são compostas de 3 membros, contudo na primeira a família tem um poder aquisitivo alto, podendo contratar serviços de clínicas para realizar biomelhoramentos, enquanto a segunda é uma família com recursos limitados que dificilmente teria perspectivas de melhorar sua situação financeira nos próximos anos, e portanto não consegue ter acesso aos biomelhoramentos. Aqui a discrepância de acesso seria injusto? Depende. Digamos que estamos falando de biomelhoramentos do tipo intrínseco, aqueles que não dependem de comparação com outros indivíduos, como uma alteração na língua que torna o paladar mais aprimorado ao ponto de poder sentir um prazer maior ao provar alimentos. Alguém ter acesso a isto não prejudica a condição de outros, logo o acesso a isto não parece gerar injustiças quanto à equidade, mesmo que a segunda família não tenha acesso. Seria como ocorre em relação ao gasto com hobbies: diríamos que é injusto alguém comprar um vídeo game enquanto existem pessoas que não tem poder aquisitivo para comprar um vídeo game igual? Não parece razoável considerarmos isto como injusto. Assim, parece que não há um problema moral na questão de acesso igual a um bem ou serviço desta natureza.

Porém, e se o biomelhoramento trazer uma vantagem social ou econômica? Digamos o caso de um biomelhoramento que atrase o envelhecimento, permitindo que um humano possa viver por mais de 150 anos com uma boa qualidade de vida. Novamente, imaginemos dois indivíduos, ambos na faixa de 50 anos, o primeiro pode pagar pelo biomelhoramento, mas o segundo não tem poder aquisitivo para tal. Aquele que conseguir adquirir o biomelhoramento irá manter-se nas condições físicas semelhantes a da sua idade atual por um período mais longo, enquanto que o segundo sofrerá com as decorrências do envelhecimento, e isso afetará sua vida negativamente. Agora, imaginemos que ambos estejam buscando um novo emprego, se um empregador tiver acesso às informações relativas ao biomelhoramento poderá optar por dar a vaga ao primeiro indivíduo por este contar com uma capacidade laborativa por mais tempo, enquanto que o segundo poderá apresentar problemas de saúde depois de algum tempo. Aqui teríamos problemas em relação à justiça do acesso aos biomelhoramentos? A primeira vista suponho que sim, pois isto afetaria de maneira injusta a qualidade de vida do segundo indivíduo. Contudo, sustento que não é imoral a conduta do primeiro indivíduo de optar por um biomelhoramento.

Parece que não é moralmente censurável uma pessoa preservar sua própria vida e saúde, mesmo que outra pessoa não tenha acesso, mas talvez aqui haja um tipo de limite. Digamos que dois humanos distintos tenham uma mesma doença crônica que afeta suas vidas negativamente, limitando algumas atividades e trazendo um desconforto. Contudo, o primeiro indivíduo consegue comprar o medicamento para aliviar os sintomas, mas o segundo não tem recursos para tal. Censuraríamos a ação do segundo que compra um medicamento para aliviar os sintomas causados pela sua doença crônica? Provavelmente não, mas também não aceitaríamos como algo inevitável que o segundo sofra por algo que pode ser amenizado. Neste contexto, algumas sociedades buscam promover sistemas públicos de saúde, assim como fornecimento de medicamentos aos seus cidadãos que não podem adquiri-los, isso poderia ser aplicável também aos biotecnologias. Inclusive, esta pode ser uma busca política a qual devemos nos engajar, tendo em vista que com o uso da biotecnologia em geral pode ocorrer uma ampliação da desigualdade social, deixando de ser uma divisão econômica para tornar-se uma divisão biológica, como descrito por Harari:

Aprimoramentos em biotecnologia poderiam possibilitar que a desigualdade econômica se traduza em desigualdade biológica. Os super-ricos teriam finalmente algo que vale a pena fazer com sua estupenda riqueza. Enquanto até agora só podiam comprar pouco mais que símbolos de status, logo poderão ser capazes de comprar a própria vida. Se os novos tratamentos para prolongar a vida e aprimorar habilidades físicas e cognitivas forem dispendiosos, o gênero humano poderia se dividir em castas biológicas (HARARI, 2018, p. 104).

Mas este ponto é uma questão política, não estritamente moral; contudo pode derivar de uma questão moral. Imaginem a seguinte situação: suponha que para manter uma pessoa viva além de sua expectativa normal de vida seja necessário um tratamento mensal com o custo de determinada moeda fictícia de 1.000.000 unidades para alcançar o máximo de eficácia. O valor padrão para uma pessoa viver bem com todas as suas necessidades básicas supridas seria mensalmente de 100 unidades, ou seja, 10.000 vezes menos do que o empregado para estender o período de vida de uma única pessoa. Vamos supor também que neste cenário existe uma grande desigualdade social, tornando o montante de 1 milhão de unidades somente factível para pessoas absurdamente ricas e que 100 unidades seja difícil de alcançar para uma parcela significativa da população, ocasionando por diversas vezes falta de acesso à saúde e alimentação à milhares de pessoas o que acaba gerando mortes que poderiam ser evitadas com o auxílio das pessoas mais ricas sem implicar custos significativos para estes⁷³.

Digamos que neste cenário hipotético algumas crianças morram por falta de recursos

73 Este ponto é tratado detalhadamente por Singer em seu livro *Ética Prática*, em especial o capítulo 8.

para tratar de sua saúde, mas que após o tratamento elas sobrevivam e ao tornarem-se adultas viverão uma média de 60 anos de vidas que podemos considerar como boas. Neste hipotético cenário o valor gasto para ampliar um curto período de vida de uma única pessoa muito rica é desproporcional ao tanto que poderia aumentar no período de vida de pessoas que passam por necessidades básicas. Se uma pequena parte destes 1.000.000, digamos 1% disso – 10.000, fosse empregado para auxiliar o tratamento de saúde ou alimentação às pessoas carentes, isso não acarretaria um custo significativo para as pessoas mais ricas, mas o valor empregado em seu tratamento para extensão radical de vida seria levemente menos efetivo, digamos que ela passe a envelhecer um pouco a cada ano. Ainda com esta ressalva da menor eficácia do tratamento temos fortes razões para argumentar que a pessoa rica teria o dever moral de empregar parte deste dinheiro em auxílio aos que encontram-se em situação de extrema necessidade.

Porém tal observação não implica que toda a forma de extensão radical da vida de custos elevados tenha sua eficácia mitigada por outros deveres morais. Vamos supor um segundo cenário, onde também o custo médio de vida para satisfação das necessidades básicas seja 100 unidades, mas que o tratamento para a extensão radical de vida seja de 1.000 unidades, dessa vez 10 vezes mais que o custo de vida, contudo o tratamento existente é muito mais eficaz e requer que seja aplicado apenas uma vez ao ano porém é a única forma, não pode ter seu custo operacional baixado além disso. Tomemos a mesma desigualdade social citada anteriormente.

Neste segundo cenário a linha parece mais tênue pois o gasto não é mais mensal, mas anual, e apenas 10 vezes superior ao custo de vida, a ponto de que uma pessoa considerada classe média, que nesta suposição consideremos como sendo a maior parte da população, poderia realizar o tratamento com uma economia de alguns meses. Assim, as pessoas de classe média poderiam ajudar a salvar aqueles em situações de necessidade contudo abririam mão de sua extensão radical de vida pois não poderiam acessar o tratamento. Neste cenário não é razoável que elas tenham um dever moral de abrir mão de seu tratamento para auxiliar os demais, pois caso não utilizarem não terão outra forma de acessá-lo, ainda que seja um ato louvável que elas deixem de prolongar suas vidas em prol de outros, não é moralmente requerido. Lembrem-se, prolongar a vida de alguém é o mesmo que evitar a sua morte, neste caso seria um autossacrifício, pode ser louvável, mas não é requerido.

Para esclarecer esta questão podemos imaginar um exemplo análogo em situação diversa. Imaginemos que uma cidade urbana com uma alta densidade populacional foi afetada por uma explosão de uma usina nuclear, e que todo o efetivo do Estado foi direcionado para

resgatar os sobreviventes e evitar que fiquem mais tempo na zona radioativa evitando que recebam doses letais de radiação, contudo ainda com toda a força tarefa montada o efetivo não dá conta de salvar a todos, porém pessoas da cidade vizinha podem se voluntariar e com seus próprios carros resgatarem as vítimas da cidade vizinha, mas com isso serão afetadas parcialmente pela radiação e terão danos à sua saúde. Nessa circunstância não é moralmente requerido que as pessoas da cidade vizinha corram o risco e tenham sua expectativa de vida reduzidos para salvar os demais, contudo caso optem voluntariamente em resgatar as vítimas da tragédia será considerado um ato heroico, o que é valorizado socialmente. Assim como na situação de abrir mão de seu tratamento para extensão radical de vida, as pessoas podem perder potenciais anos de expectativa de vida, mas é um ato louvável o fazer em prol de outras pessoas.

Portanto depende de seu custo e sua eficácia a decisão pela moralidade do ato de extensão radical da vida em detrimento de outras pessoas que podem ser salvas. Na primeira situação é possível usufruir do tratamento menos eficaz mas aumentar muito a expectativa de vida de outras pessoas então é moralmente exigido que as ajude⁷⁴, enquanto na segunda não é possível uma dose menor do tratamento, ajudar os demais em detrimento de si próprio pode ser considerado um ato louvável socialmente.

Para outros biomelhoramentos o mesmo ocorre. Sendo possível uma melhora cognitiva, mas sendo demasiada cara e gerando poucos resultados, talvez não seja indicada. Contudo, se for eficiente e não implicar em gasto elevado de recursos, pode ser moralmente permissível. É uma condicional que está vinculada às consequências da ação.

A objeção de que não deveríamos permitir o uso de biomelhoramentos por conduzirem à injustiça não parece proceder. Inclusive, pelo contrário, justamente para se evitar injustiças alguns biomelhoramentos são indicados. Assim como citei no primeiro capítulo o caso do esquiador que, sem interferência intencional alguma, possuía uma contagem de glóbulos vermelhos acima dos demais humanos, e com isso sua performance era melhor do que a dos outros esportistas. Agora imaginemos isso no contexto de capacidades cognitivas. Um humano que naturalmente desde de o nascimento possui uma predisposição para ter uma memória melhor que a dos demais, ele provavelmente estará em uma posição melhor que a dos outros quando tal capacidade for necessária, tal como em provas para acesso a universidades, concursos públicos, ou até mesmo posteriormente em um ambiente de

74 Análogo ao que cita Singer: “primeira premissa: se pudermos impedir que algo de ruim aconteça sem termos de sacrificar algo de importância comparável, devemos impedir que aconteça. Segunda premissa: a pobreza absoluta é uma coisa ruim. Terceira premissa: existe uma parcela de pobreza absoluta que podemos impedir sem que seja preciso sacrificar nada de importância moral comparável. Conclusão: devemos impedir a existência de uma parcela de pobreza absoluta” (SINGER, 1994, p. 242)

trabalho ou acadêmico, seu desempenho intelectual poderá se sobressair em comparação aos demais. Contudo, os outros humanos estarão em relativa desvantagem. Se aceitássemos uma proposta como a de Sandel deveríamos valorizar esta “dádiva”, mesmo que o indivíduo acabe prejudicando os outros de maneira não intencional, ou competindo de maneira injusta com os demais. Neste contexto mostra-se como uma alternativa possibilitar a biomelhora cognitiva aos demais. Digamos que não seja possível chegar a um patamar pós-humano, como alguns defensores do trans-humanismo gostariam, mas que exista a possibilidade de tornar o nível de cognição de outros humanos mais elevado a ponto de poderem acompanhar àquele acima da média. Parece indicado proceder com este biomelhoramento. Assim garantiríamos condições semelhantes a diversos membros da sociedade, e com isso reduziríamos a injustiça por acesso, bem como procederíamos de maneira a equilibrar as injustiças trazidas pela loteria natural.

Contudo, cabe ressaltar que o problema não está na desigualdade pura e simplesmente, mas nas suas consequências. Nos exemplos acima frisei em como a desigualdade biológica geraria problemas, e como seria razoável promover um acesso aos membros daquela sociedade. Mas isso não implica em uma busca por um igualitarismo, até porque este seria impossível. Mesmo que todos tivessem acesso aos mesmos recursos econômicos e biológicos, haveria possibilidade de desequilíbrio: não existe na sociedade um mesmo número de posições para cada função igual ao número de humanos. Mesmo que todos fossem clones, ocorrem alterações fisiológicas distintas no organismo de cada indivíduo, não há como alcançar uma igualdade de estados perfeita. Mas, como comentei, a questão não é a busca pela igualdade (ou algo que se assemelha a ela), o problema está no dano gerado pela falta de condições mínimas.

Alguns autores elaboram um limite ao biomelhoramento por bases distintas, e focam na questão da equidade como principal ponto, não suas consequências. Segundo Buchanan e seus colegas, podem existir condições genéticas que não são consideradas doenças mas que limitam a oportunidade (BUCHANAN et. al, 2000, p. 72) e se assim o são, trariam desigualdades, logo seriam uma preocupação para a justiça (p. 73). Para ilustrar melhor a situação imaginemos uma questão de saúde, posteriormente uma de biomelhoramento. Digamos que um humano nasça com uma má-formação, e isso afetaria futuramente sua colocação na sociedade (sejam postos de trabalho, ou desempenhar uma função política), contudo se for realizada uma cirurgia corretiva é possível que este humano possa desempenhar suas funções na sociedade como qualquer outro de sua espécie. Assim, para estes autores é uma preocupação de que a sociedade promova o acesso à saúde a este indivíduo para garantir este procedimento que possibilite uma igualdade de oportunidades na

sociedade. O mesmo ocorreria para biomelhoramentos. Voltemos a um exemplo de cognição. Desta vez vamos supor que um humano tem um nível de inteligência geral um pouco abaixo da média dos demais membros da sociedade a qual pertence, mas não ao nível de ser caracterizado como uma deficiência, porém isso limita suas oportunidades. Se é possível realizar um biomelhoramento para que aprimore sua capacidade cognitiva seria justificável que o Estado promovesse acesso desta ferramenta ao referido indivíduo, possibilitando que chegue próximo ao nível médio (podendo ser acima ou abaixo, mas próximo).

A proposta destes autores tem uma base na Teoria da Justiça de Rawls, vislumbrando a ideia de que os membros da sociedade possam participar da cooperação social, permitindo certa desigualdade contanto que não prejudique os membros em pior posição social. Assim aceitam um limite no uso de biomelhoramentos, enquanto sua utilização não for prejudicial em nível social aos menos favorecidos, como citam:

A não ser que a desigualdade resultante possa infringir danos aos menos favorecidos - digamos, tendendo à divisão de classes, segmentação da sociedade, ou diminuindo o autorrespeito - nós não vemos a necessidade de políticas públicas impedir que indivíduos busquem vantagens, mesmo que nem todos possam fazer o mesmo (BUCHANAN et. al., 2000, p. 320-321)⁷⁵.

A afirmação acima baseia-se no chamado princípio da diferença, elaborado por Rawls. Assim, uma sociedade bem ordenada manteria um padrão mínimo de acesso aos biomelhoramentos aos seus membros de maneira que todos possam competir em condições de igualdade. Eventualmente alguns poderiam acessar outros biomelhoramentos, que estariam limitados a não gerar dano a outros, tal como uma vantagem discrepante em relação aos demais. Aqui nota-se que mesmo que possa ser feita uma distinção entre terapia e melhoramento, o que importa não é sua classificação, mas seu impacto na esfera da justiça. As políticas públicas, segundo estes autores, deveriam intervir apenas nos casos necessários para evitar danos à proposta de uma sociedade justa baseada na equidade.

E, ao final de sua exposição os autores frisam que a busca deles no referido texto é uma sociedade justa, não uma sociedade boa (BUCHANAN et. al., 2000, p. 343). Para uma ideologia liberal o importante é permitir que cada indivíduo possa buscar seu próprio ideal de bem, daí decorre a ideia de justiça como equidade para garantir o mínimo de condições possibilitando a busca sem obstáculos injustos. Contudo esta visão se contrapõe a teorias que definem de início o que é o bem, e buscam uma sociedade boa, não uma sociedade justa. Ainda que até aqui tenha havido uma proximidade, há discrepâncias em alguns pontos com

75 Unless the resulting inequality would inflict harms on the worst-off - say, by tending toward class divisions, segmentation of society, or a lowering of self-respect - we do not see the necessity of public policy to prevent individuals from seeking these advantages even when not all can do likewise.

uma visão consequencialista.

Harris elabora algumas objeções acerca da ideia da primazia da justiça que alguns autores defendem. Porém, antes de analisar sua argumentação, cabe frisar sua posição através de uma breve nota de rodapé contida em seu texto quanto a este assunto referindo-se a estes autores:

A obsessão com oportunidades iguais, exemplificada por estes e outros escritores sobre saúde, parece que é um legado não muito saudável de Rawls e do prestígio das teorias da (ou até teorias mencionando) justiça. A justiça certamente é parte da ética, mas alguns escrevem e parecem pensar que ela é toda a ética (HARRIS, 2007, p. 211)⁷⁶.

O referido bioeticista critica justamente a importância exacerbada que é dada à justiça, porém as implicações éticas do biotecnológico vão além da justiça. De fato, se imaginarmos uma situação onde devemos promover um maior bem-estar geral ou uma maior justiça, é moralmente indicado que optemos pelo maior bem-estar geral. Tal como nos exemplos que havia elaborado no início deste capítulo, acessos distintos a algum bem ou serviço entre pessoas diferentes em uma mesma sociedade não implicam em algo que razoavelmente chamemos de injusto. Se uma pessoa aprimorar o seu paladar nada afetará na vida de outra, contudo se a segunda privar a primeira deste biotecnológico, gerará um mal-estar pela privação injustificada, além de não permitir que aquele indivíduo acesse algo que poderia lhe trazer um maior bem-estar. Até em casos mais complexos como o da extensão radical de vida eficiente não há questões de justiça: mesmo que alguém tenha acesso e outros não tenham, não é justificável censurarmos moralmente alguém por optar por prolongar sua vida (evitando sua própria morte), ainda que possamos elogiar a conduta de quem escolha livremente por sacrificar seu tempo de vida para beneficiar os demais. No mesmo sentido, outras questões que afetam a moralidade nada tem a ver com justiça. Harris classifica a importância que aqueles autores dão à ideia de “igual oportunidade” e “habilidade de competir” como “genuinamente bizarra” (HARRIS, 2007, p. 47), como argumenta:

Claro, igualdade de oportunidade é algo que nós devemos tentar maximizar na oferta de melhoramentos na saúde ou funcionamento, mas isso parece ser apenas tenuosamente e contingencialmente conectado com nossas razões morais para fazer. Suponha que exista uma condição dolorosa que afetou algumas pessoas mas não outras. Contudo, isso não afetou a habilidade das pessoas competirem ou sua busca por oportunidades. Eu acredito que nós temos exatamente o mesmo motivo compassivo e razões morais para intervir na loteria natural e remover esta condição tal como se nós teríamos feito naquilo que “afeta a competição”. Este último fator

76 Do original: "The obsession with equal opportunities exemplified by these and other writers on health seems to be an unhealthy legacy of Rawls and the prestige of theories of (or even theories mentioning) justice. Justice is of course part of ethics but some write and appear to think that it is all of ethics."

parece não adicionar nada para nossas razões morais para aliviar a condição (HARRIS, 2007, p. 47.)⁷⁷.

Assim como Harris, entendo que a justiça é uma parte da Ética, mas não toda, logo muitos imperativos morais decorrem de outras razões que não a ideia de justiça. Se pudermos evitar uma consequência desastrosa sem que isso nos prejudique temos um dever moral para tal, e isso não tem relação alguma para com a justiça. Retomemos o exemplo que utilizei ao final do segundo capítulo, dos médicos no hospital que poderiam salvar os pacientes optando por um biomelhoramento em si próprios. Nesta hipótese, argumentei que a decisão moralmente correta seria optar pelo biomelhoramento, e, novamente, não há nada de justiça envolvida nesta decisão moral.

Alguém poderia dizer que o que é afetado nos casos de biomelhoramento é a Justiça e o bem-estar, contudo discordo desta objeção argumentando que podemos reduzir ao bem-estar. De certa forma é uma aplicação grosseira da Navalha de Ockham⁷⁸. Ao reduzir ao bem-estar o que devemos buscar é aliviar a dor e aumentar o bem-estar dos indivíduos. Ainda que muitos casos coincidam com a busca pela justiça, em limites onde os dois são colocados em conflito argumento que devemos optar pelo maior bem-estar (menor dor). Mas considero como contraproducente objetar o posicionamento dos filósofos de matriz rawlseana, tendo em vista que há uma convergência em diversos casos, inclusive para além das questões de biomelhoramento, e chegaríamos a conclusões semelhantes em bases distintas. Assim, limito-me a mostrar algumas semelhanças entre as duas abordagens.

Podemos chegar a um consenso a partir de uma outra abordagem proposta por Buchanan, em que argumenta que uma limitação que devemos fazer aos biomelhoramentos não é restrito à equidade, mas aos danos gerados pela desigualdade injusta. Buchanan desenvolveu esta argumentação anos depois do livro anteriormente citado, *From Chance to Choice* (2000), em seu livro *Better Than Human* (2011), o que demonstra alguns aprimoramentos em defesa da justiça como equidade. Segundo o filósofo, o problema que realmente importa nestas questões não é a desigualdade, mas a dominação, exclusão e

77 Do original: "Of course, equality of opportunity is something we should try to maximize in the delivery of improvements in health or in functioning, but it seems only tenuously and contingently connected with our moral reasons for doing. Suppose there was a painful condition which affected some people but not others. It did not, however, affect people's ability to compete or affect the pursuit of opportunities. I believe we would have exactly the same compassionate motive and moral reasons for intervening in the natural lottery to remove this condition as we would have if it was also "competition affecting". This latter factor seems to add nothing to our moral reasons for alleviating the condition."

78 A Navalha de Ockham (Occam) é um processo epistemológico e lógico que, resumidamente, foca na causa suficiente de uma questão descartando as explicações que não são as causas do que se quer demonstrar. Tal como a afirmação "a causa de X é W, Y e Z", aplicando a Navalha de Ockham descobrimos que "a causa de X é Y", sendo o que basta para explicar o fenômeno.

privação (BUCHANAN, 2017, p. 109). E assim, o autor assume uma postura crítica em relação a argumentação que chama de “visão de igualdade ou nada” (p. 110)⁷⁹. Buchanan continua defendendo a justiça, contudo compreende que isto não implica em uma estrita igualdade de todas as oportunidades possíveis. O problema ocorre quando há uma desigualdade tamanha que afeta negativamente os membros da sociedade em pior posição social.

Mas do que se trata esta conceituação de dominação, exclusão e privação? São três fenômenos que já ocorreram ao longo da história da humanidade com outros melhoramentos, e justamente por estar a par disto, temos razões morais para evitá-los. A dominação ocorre quando um grupo detém o poder e com isso o utiliza para dominar o restante da população, no caso dos biomelhoramentos poderia ser decorrente de uma parcela da população com acesso aos melhoramentos que a maior parte da população não acessa⁸⁰. A exclusão ocorreria de forma semelhante à dominação, contudo aqui um grupo que detém um certo poder exclui outros grupos de acesso a este, no caso dos biomelhoramentos seria impedir o acesso de certos grupos a tais técnicas. E, por último, a privação que consiste na falta de acesso aos recursos básicos como alimentação, saúde e capacidade política, não sendo apenas questão de justiça mas a falta de condições básicas para a sobrevivência, quanto aos biomelhoramentos podemos imaginar uma sociedade que só garante posições sociais aos biomelhorados, enquanto que os humanos sem biomelhoramentos ficam sem renda e sem possibilidades de obter recursos.

Certamente a dominação, a exclusão e a privação geram um dano, e isto além de uma relação com a justiça também tem com o bem-estar. É possível aceitar esta argumentação em bases consequencialistas. Uma sociedade que priva seus membros de recursos básicos para a sobrevivência e o bem-estar gera danos injustificados, e isto é algo que procura-se evitar moralmente. É importante ressaltar que de certa forma isso já ocorre, como promoção do Estado à educação de acesso universal e gratuito, em certos países também há a oferta de sistemas de saúde gratuitos, e, no caso dos biomelhoramentos, seriam mais algumas alternativas que talvez devam ser subsidiadas pelo Estado, tal como proposto por Singer: “uma proposta pode ser a do Estado dever financiar o melhoramento genético que fornece bens intrínsecos, mas não o melhoramento genético que promova bens posicionais” (SINGER, 2013, p. 286).

Portanto, independentemente se é classificado como uma terapia ou melhoramento,

79 Do original: *Equality or Nothing View*.

80 Apesar do autor não citar o termo, é possível fazer uma vinculação com o conceito de biopolítica, como o citado anteriormente por Pinzani vinculado à Foucault.

alguns biomelhoramentos devem ser garantidos pelo Estado, e censurados moralmente quando o emprego por alguns gere um dano maior a outros que não possuem acesso. Aqui é delimitado alguns limites éticos das práticas de biomelhoramento, tanto pelas questões de justiça (defendida por alguns), quanto por análises consequencialistas.

Agora retomarei um outro ponto que havia comentado: o status moral das pessoas biomelhoradas e de pós-humanos.

3.2 Status moral

Imaginemos que um humano foi biomelhorado desde seu nível genético, e passou por diversas outras técnicas de biomelhoramento ao longo de sua vida, e foi identificado que ele não era mais um membro da espécie *Homo sapiens*, mas uma nova variação que está surgindo em vários locais do mundo decorrentes do emprego de biomelhoramentos. Estes indivíduos desta nova espécie possuem uma mente capaz de realizar raciocínios muito além do que nós, humanos comuns, vive por muito mais tempo, e possuem uma percepção de todos seus sentidos muito mais aprimorada do que de qualquer um humano: é um pós-humano.

Mas os pós-humanos desta suposição são amortais, mesmo que vivam por muito tempo são passíveis de sofrerem acidentes e morrerem, como qualquer outro ser vivo. Agora imaginemos a seguinte situação: há um bonde vindo em direção a um pós-humano preso aos seus trilhos, contudo podemos puxar uma alavanca que mudará a direção do bonde e salvará o pós-humano, mas ao ir pela bifurcação atropelará e matará um humano normal. Devemos puxar a alavanca?⁸¹ No que se fundamentaria esta decisão?

Assim, estamos diante de um dilema de bonde novamente: devemos puxar a alavanca? Pode-se perguntar: o status moral de um pós-humano é diverso do status moral de um humano? Alguém poderia responder fora de bases consequencialistas e dizer que temos um imperativo de sempre salvar aqueles que são membros de nossa espécie, então deveríamos salvar o humano, e não o pós-humano. Neste caso podemos pensar uma situação análoga mas com outro agente, em vez de ser um humano normal podendo puxar a alavanca é um pós-humano, ele deveria matar o humano e salvar o pós-humano e isto seria moralmente aceito?

Como comentei ao mencionar Bostrom respondendo uma objeção de Fukuyama, talvez estejamos apenas baseando-se em preconceitos, aceitar uma resposta de que devemos defender apenas os membros de nossa espécie em detrimento de outros que tem “uma

81 Um autor que realizou uma abordagem semelhante a esta foi Julian Savulescu em um artigo citado nas referências (SAVULESCU, 2013, p. 240), comparando um humano e um alien.

essência diferente da nossa” (o misterioso fator X de Fukuyama) seria o mesmo que agirmos de forma sexista ou racista. Portanto não podemos aceitar esta resposta, sob pena de termos de aceitar o racismo e o sexismo pelo mesmo embasamento.

Outra resposta possível surgiria ao atribuir igual status moral a todos os humanos e pós-humanos, tomando a humanidade atual por base. Contudo, isso não melhora a argumentação focada no especicismo, de que apenas humanos e seus descendentes possuem status moral. No que isso seria embasado? Como já mencionei no primeiro capítulo ao tratar do conceito de pessoa, as coisas que são valoradas são senciência, autoconsciência e algum tipo de racionalidade. Assim, não só humanos e pós-humanos poderiam dispor destas características, como também grandes primatas, ou até mesmo eventuais quimeras criadas em laboratório com cérebros parcialmente humanos.

Portanto, para responder esta questão retomo o conceito de pessoa. Se delimitarmos que as pessoas têm um status moral idêntico não há problemas. No caso ilustrado entre pós-humano e humano nos trilhos, em regra geral é como se fossem intercambiáveis moralmente, contudo outras circunstâncias podem pesar, assim como já ocorre entre humanos na atualidade, tal como já illustrei em um exemplo no final do segundo capítulo onde um dos humanos estava morrendo devido a um ferimento. Outros autores consequencialistas desenvolvem um entendimento semelhante, como Savulescu e Harris. Primeiro cito Harris:

A tese deste livro é a de que todas as pessoas são iguais e não menos iguais que as outras. Nenhum melhoramento, independente do quão dramático, nenhuma deficiência seja leve, ou severa, implica em menor (ou maior) status moral, político, ético, meritório ou de valor. Esta é uma versão do princípio da igualdade (HARRIS, 2007, p. 86)⁸².

Portanto, o definidor do status moral igual, para Harris, é o patamar de pessoa. Sendo pessoa definida como aqueles indivíduos capazes de valorar sua própria existência, com características como autoconsciência e um mínimo de racionalidade (HARRIS, 2007, p. 97). Como tanto um humano, quanto um pós-humano teriam estas capacidades seriam idênticos moralmente. Mas segundo Savulescu pode ser diferente. Retomemos alguns pontos que elaborei até o momento que podem ajudar na resposta:

- a) Evitar a morte de alguém é o mesmo que prolongar sua vida (capítulo 2.3).
- b) Alguém morrerá imediatamente após ser salvo, mas ao matá-lo pouco tempo antes podemos salvar outro que viverá mais deveríamos optar por esta opção (capítulo 2.5).
- c) Um pós-humano, como o da suposição, vive mais tempo que um humano.

⁸² Do original: "A thesis of this book is that all persons are equal and none are less equal than others. No enhancement however dramatic, no disability however slight, or however severe, implies lesser (or greater) moral, political, or ethical status, worth, or value. This is a version of the principle of equality".

Neste caso, mesmo que o status moral de ambos, humano e pós-humano, sejam idênticos, talvez devamos optar por salvar o pós-humano, mas isso não se deve ao status moral. Esta conclusão talvez não nos agrade, afinal nos prejudica enquanto humanos, mas a busca da filosofia não é defender o que se acredita a qualquer custo, isso seria mero sofismo. Assim, se estas premissas estiverem corretas, a conclusão desta análise do status moral seria esta. Savulescu também chegou em uma conclusão semelhante, como descreve:

Nós temos razões para protegermos nossos descendentes e outras formas de vida inteligente, mesmo que elas não sejam humanas. O que importa é se e em qual patamar elas exibem propriedades de pessoas. O status moral é escalar ou em limiar? Na maioria dos casos, parece ser de limiar. Mas e se as vidas não humanas forem muito superiores ao que define pessoas humanas, como a diferença entre nós e o homem de Neandertal, então pode ser que tenhamos razões para salvar ou criar estas formas de vida vastamente superiores, do que continuar a linhagem humana (SAVULESCU, 2013, p. 244)⁸³.

Assim Savulescu parece ter chego a uma conclusão semelhante a que cheguei anteriormente. Cabe ressaltar a distinção que o bioeticista faz entre status moral escalar e de limiares: escalar seria quanto mais aprimorada for tal capacidade definidora do status de pessoa, mais seria seu status moral, enquanto que a de limiares é quando chega no limiar do que é considerado pessoa, dali em diante não há distinção. Tendo a entender que o status moral é baseado em limiares e não de maneira escalar. Por exemplo, uma criança de 6 anos possui um status moral, ainda que não cobremos moralmente dela certas condutas que exigimos de adultos, mas isso não diminui seu status moral, neste sentido concordo com Harris em que todas as pessoas tem o mesmo status moral. Todavia, a conclusão de Savulescu é válida mesmo tomando como base o status moral de limiares.

Alguém poderia propor uma suposta solução dizendo que se valorizamos o que temos no momento então não devemos criar a possibilidade de espécies de vida superiores à nossa sob pena de prejudicarmos a nós mesmos. Esta objeção parece ser baseada em um egoísmo, tomando o que importa como somente nós que já existimos, enquanto que as futuras gerações poderiam ficar em uma qualidade de vida igual ou pior, mas nunca superior. Afinal, não contam apenas biomelhoramentos aqui, mas quaisquer melhoramentos e outras circunstâncias. De igual forma, no caso dos biomelhoramentos se pudemos garantir um maior bem-estar criando pessoas que possam viver melhor, assim o deveríamos moralmente fazer, mesmo que a geração mais nova que a nossa seja mais inteligente, domine melhor as

83 Do original: "We have reasons to care about our descendants and other intelligent life forms, even if they are not human. What matters is whether and to what degree they are not human. What matters is whether and to what degree they display the proprieties of persons. Is moral status scalar or threshold? In most cases, it is likely to be threshold. But if the non-human persons, like the difference between us and Neanderthal man, it may be that we should care more for them than we do for humans. We might have reason to save or create such vastly superior lives, rather than continue the human line."

tecnologias, e conseqüentemente consiga melhores postos de trabalho. Recusar isso recai ao que trabalhei no subcapítulo anterior acerca da justiça. Não estamos buscando uma igualdade estrita, mas um maior bem-estar, e existir estas desigualdades pode não significar um impacto negativo, contanto que não gerem domínio, exclusão e privação.

É importante frisar que nem sempre um pós-humano deva ser salvo em detrimento de um humano, pode ocorrer o oposto. Imaginem uma situação de bifurcação do bonde semelhante ao descrito anteriormente, mas desta vez temos um humano comum que será atropelado, e de outro temos um pós-humano gravemente ferido que certamente morrerá dentro de alguns minutos sem possibilidade de ser salvo, e ao puxarmos a alavanca o pós-humano será atropelado e o humano será salvo. Nestas circunstâncias deveríamos salvar o humano, logo não é uma regra absoluta que devemos sempre optar por salvar aquele que tem capacidades além das de um humano comum. Tudo depende das circunstâncias envolvidas.

Nestes exemplos de dilemas de bonde fica claro que tendemos a sempre optar pelo caminho menos danoso. Enquanto humanos, gostaríamos que ambos os inocentes fossem salvos, mas nestas situações hipotéticas não é possível, o que nos força a elaborar uma resposta não tão satisfatória para as questões apresentadas. A meu ver, todas estas suposições recorrem à busca de evitar uma maior dor, o que podemos fazer com os biomelhoramentos. Talvez aqui tenhamos uma resposta mais delimitada sobre quais seriam os limites morais e recomendações do uso de tais técnicas.

3.3 Biomelhoramentos e a primazia de evitar danos

Inicialmente explicitarei a divisão que alguns autores fazem entre terapia e melhoramento, e argumentei que em diversos casos parece haver uma preferência ao tratamento que aos melhoramentos. Certamente, se uma pessoa quer realizar um biomelhoramento qualquer, mas sofre um acidente e fica gravemente ferida, a preferência racional é tratar tais ferimentos primeiro, não há dúvidas quanto a isto. Claro que as situações onde a moralidade é forçada ocorrem em situações mais tênues, mas novamente, a busca é aliviar o mal-estar e promover um bem-estar.

Contudo, ressaltarei anteriormente que por vezes não há uma distinção nítida entre terapia e melhoramento, assim como um melhoramento pode aliviar mal-estares e promover um maior bem-estar. Diante disto, creio que a tendência não é apenas optar pela terapia antes do melhoramento, mas optar pelo alívio das dores antes. Assim, argumentarei no sentido de que uma orientação moral adequada quanto aos biomelhoramentos é a de que teríamos um

dever de primeiro aliviar as dores e mal-estar, independentemente se a ferramenta empregue seja considerada uma terapia ou um melhoramento.

3.3.1 Biomelhoramentos em geração de novas vidas

Argumento, assim, no sentido de que ao gerar novas vidas devemos observar as medidas necessárias para que seja possibilitada uma melhor qualidade ao longo da vida do futuro indivíduo, seja através de terapias ou de biomelhoramentos. O que independe, tendo em vista que ambos visam o mesmo fim.

Uma questão que poderia surgir antes é sobre a própria questão de gerar novas vidas. Temos um dever moral de gerar novas vidas? Se sim, quantas? E se não devemos, por quais razões? Não adentrarei nestas questões aqui, tendo em vista requerer um aprofundamento muito maior para que sejam explicitadas as diversas variáveis envolvidas. Mas para prosseguir com o ponto que argumento partirei do pressuposto que alguém deseje ter um filho.

Esta proposta de buscar o maior bem-estar da nova vida a ser gerada não é nova, alguns autores elaboraram algo semelhante. Savulescu traz a ideia de beneficência procriativa ao ser utilizada em procedimentos de fertilização *in vitro* e diagnóstico pré-implantação, que sintetiza no seguinte princípio:

Casais (ou reprodutores solteiros) devem selecionar o filho, dentre os possíveis filhos que podem ter, que tenha a expectativa de ter a melhor vida, ou pelo menos tão boa quanto a dos outros, baseando-se nas informações relevantes disponíveis (SAVULESCU, 2001, p. 415)⁸⁴.

Neste caso, entendo que o princípio deveria ser estendido também a outras hipóteses para além da seleção de embriões. Digamos que seja atingindo um nível seguro de edição genética, bem como um conhecimento mais detalhado de como nosso DNA funciona. Assim, deveríamos empregar tal conhecimento para promover uma melhor expectativa da qualidade de vida daquele futuro indivíduo. Assim, caberiam não apenas correções terapêuticas, mas também biomelhoramentos que gerem bens intrínsecos, ressalvados os casos onde poderia incidir um maior dano ao próprio indivíduo ou a terceiros (como nos casos de biomelhoramentos que afetem ao nível social promovendo dominação, exclusão e privação).

⁸⁴ Do original: "couples (or single reproducers) should select the child, of the possible children they could have, who is expected to have the best life, or at least as good a life as the others, based on the relevant, available information."

Contudo, é provável que se estas técnicas forem desenvolvidas nem todas as pessoas tenham acesso de início em sua completude. Devido a isto é importante focar na primazia de evitar danos, logo destinando o uso de recursos para promover tanto fins terapêuticos quanto fins de biomelhoramento que aliviem possíveis futuros mal-estares. Assim, sendo possível aprimorar a capacidade imune dos novos indivíduos, ou que o aprimoramento evite doenças futuras em idades mais avançadas, deveria, moralmente, ser promovido tal conduta.

Outro autor que defendeu um princípio semelhante foi Dall'Agnol. Como uma derivação do princípio da referência à vida (o qual eu havia mencionado brevemente no final do segundo capítulo) e baseado no princípio da beneficência de Beauchamp e Childress, o autor defende a seguinte posição:

A permissão de métodos contraceptivos deve vir acompanhada de uma política pública clara, no sentido de conscientizar as pessoas para que elas evitem gestações problemáticas e indesejáveis. Há um pressuposto ético importante, talvez fundado no princípio da beneficência, nessa ideia que é a seguinte: somente devemos trazer novos seres humanos à vida se temos condições de garantir para eles uma vida com qualidade, digna, saudável e realizadora (DALL'AGNOL, 2004, p. 169).

Novamente, o ponto pode ser entendido como garantir as condições para uma vida com um maior bem-estar aos indivíduos. Sendo os biomelhoramentos possíveis, e estes promovendo uma vida com mais qualidade, digna, saudável e realizadora, é possível que haja um pressuposto moral de os promovermos. Reforçando minha interpretação cabe citar outro texto de Dall'Agnol, no qual defende a permissibilidade do uso de biomelhoramentos cognitivos com vistas a reduzir a desigualdade social, promovendo o acesso de fármacos à estudantes e professores de uma hipotética escola da rede pública:

A conclusão, portanto, que eu gostaria de apontar é a seguinte: o uso de melhoradores cognitivos não-convencionais é moralmente permissível se seguimos os princípios bioéticos acima apontados, mas se existirem outras prioridades, então a ética exige que sejam essas as políticas públicas a serem implementadas imediatamente (DALL'AGNOL, 2017, p. 27).

Os princípios que o autor se refere são o da autonomia, beneficência e o da não-maleficência. Ainda que tenha partido de uma perspectiva principialista aliada a uma análise da teoria de justiça de Rawls, coincide com a proposta que vim elaborando até aqui. Com bases consequencialistas busca-se evitar a dor e promover um maior bem-estar, e muitas vezes esta busca entra em uníssono com a de outras matrizes éticas, ainda que por bases distintas.

Também é importante frisar que sob a primazia de evitar um dano, alguns recursos destinados a biomelhoramentos sem consequências benéficas sejam considerados como imorais. Digamos que para uma família alterar, ainda no embrião, a cor dos olhos do filho precisem empregar uma quantia de dinheiro equivalente ao que poderia ser utilizado para

garantir a alimentação de 10 pessoas por 1 ano. Ao realizarem este procedimento a prática seria imoral, não pelo desejo de projetar os filhos, como Sandel argumentou, mas pelo mal uso dos recursos. A cor dos olhos de uma pessoa tem um peso moral irrelevante se comparado com a vida de pessoas que poderia ser salva se este recurso fosse destinado à entidades que promovem alimentação e acesso às necessidades básicas para pessoas carentes.

Assim, entendo que é válido como princípio norteador dos biomelhoramentos a busca de primeiro evitar a dor e o mal-estar, e depois sim, há a permissibilidade de promovermos um aumento do bem-estar, mas somente em casos em que seja observada uma proporcionalidade entre o que é possível fazer com tais recursos. Além de novas vidas, esta orientação moral pode ser levada em consideração também para vidas já existentes.

3.3.2 Biomelhoramentos e vidas existentes

A argumentação que desenvolvi no tópico anterior é aplicável sem maiores problemas para a vida das pessoas que já existem. De igual forma, alguém teria a preferência de um alívio da dor do que a promoção de um bem-estar, independentemente se isto se classifica como uma terapia ou como biomelhoramento.

Digamos que uma pessoa não tem depressão, tampouco qualquer outro tipo de distúrbio, contudo seu estado de humor atual não lhe é agradável, pelo contrário: lhe gera uma falta de interesse nas atividades do dia a dia e isto impacta de forma negativa na sua qualidade de vida. Ao tomar algum medicamento que originalmente é destinado para pessoas com transtorno depressivo, este indivíduo comenta que sente-se melhor, e que gostaria de utilizar este medicamento mais vezes. Assim, é moralmente permissível que ele utilize tal medicamento desta maneira? Depende das consequências.

Algumas comparações distintas auxiliam a verificar esta situação. Digamos que o medicamento seja caro, e o aumento em seu bem-estar seja pequeno, assim geraria uma situação semelhante ao do aumento do tempo de vida ineficiente. Contudo, se o medicamento tem um preço acessível, e o seu uso não traz danos ao próprio usuário, bem como não gera problemas a outrem (seja por reações adversas, questões de saúde pública como dependência ou escassez do fármaco), parece ser permissível em bases consequencialistas que o próprio agente utilize deste medicamento.

Partindo da ideia que deveríamos evitar uma dor, e o uso de um medicamento desta forma aliviaria o mal-estar que o indivíduo sente, parece razoável que ele faça uso deste fármaco. É importante frisar, não se trata de uma defesa de uma “pílula da felicidade”, mas

um mecanismo que melhore a disposição do indivíduo em relação a sua própria vida. Neste sentido, Buchanan descreve que é importante que seja realizado uma distinção quanto a isto: “uma coisa é usar melhoradores de humor pensando que ter uma boa vida é apenas ter uma disposição alegre; outra coisa é pensar que ter uma disposição alegre pode ser um passo necessário para viver bem” (BUCHANAN, 2017, p. 155)⁸⁵. Segundo o filósofo, aqueles que cometerem o erro de pensar da primeira forma talvez não estejam vivendo bem. Afinal, se enxergar o fármaco como um meio de “garantir a felicidade” tem grandes chances de apenas forçar o organismo a sentir-se bem, quando na realidade não está. O bem-estar está muito além disso, forçar o cérebro a gerar prazer pode apenas mascarar outros problemas, neste aspecto o uso do biomelhoramento pode ser não indicado, sob pena de gerar um maior dano.

Contudo, na suposição que elaborei no início deste tópico descrevi um indivíduo que teria atividades a serem realizadas, mas não sente-se com disposição para tal, mas sem estar em um estado depressivo. Neste caso tendo a compreender como permissível o uso de biomelhoramentos de humor, pois além de aliviar o mal-estar que o indivíduo sente, possibilitariam que o mesmo possa viver sua vida de maneira mais satisfatória, permitindo cumprir seus objetivos e metas pessoais.

E ao buscar garantir um maior alívio da dor, esta busca pode cruzar com a busca de promoção de bem-estar de outros. Na hipótese da busca pela imortalidade, na atualidade não temos algo próximo disso, devido a isto alguns optam por técnicas de criogenia ao congelar seus corpos ou apenas sua cabeça, na esperança de que em um futuro poderão ser reanimados e ter suas doenças curadas, assim como parar o envelhecimento. Aqui temos claramente um exemplo de quando duas buscas distintas se cruzam, pois com o valor que alguém investiu em criogenia⁸⁶ esperando uma possível técnica futura, que não se tem bases convincentes de dar certo, poder-se-ia empregar os recursos em prol do alívio da dor de muitos. Enquanto que um indivíduo pode buscar biomelhoramentos para aliviar sua dor, não seria moralmente aceito quando há uma discrepância entre os recursos empregados e os bens morais em jogo, neste caso o possível desperdício de milhares de dólares, e de outro lado a certeza de que existem pessoas sofrendo no mundo que poderiam ter sua dor aliviada, possivelmente evitando sua morte e prorrogando sua vida, com valores bem menores que este.

85 Do original: "It is one thing to take mood enhancement drugs thinking that having a good life just *is* having a sunnier disposition; another to think that having a sunnier disposition may be a necessary step toward living well".

86 A Alcor conta com planos de criogenia que custam mais de \$200.000,00 atualmente. Maiores informações disponíveis no site: <https://alcor.org/BecomeMember/scheduleA.html>.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para elaborar as considerações finais desta dissertação retomo a pergunta inicial que guiou este estudo: *com o uso da tecnologia podemos mudar a nós mesmos enquanto espécie, contudo moralmente devemos?* Revisando o percurso nota-se que algumas respostas a esta questão podem ser esboçadas.

No primeiro capítulo analisei a proposta trans-humanista e suas razões para as modificações no organismo humano. Trata-se daqueles que respondem “sim, nós devemos”. Sua proposta visa o uso de biomelhoramentos que proporcionem uma elevação na condição humana, que eventualmente alcançaria um patamar pós-humano. Em outros termos, a busca é garantir um maior bem-estar aos humanos empregando diversas técnicas que a biotecnologia nos proporciona e caso for necessário criar uma nova espécie para alcançarmos este patamar, então é isso que deveríamos fazer. Assim, nota-se que o que levanta as questões éticas não é a ideologia trans-humanista, mas as técnicas empregadas por estes, tendo em vista que até mesmo alguém que desconheça o que é o trans-humanismo pode buscar biomelhoramentos e recairá em boa parte das questões apontadas contra os trans-humanistas. Também destaquei que podem ser feitas diversas objeções a cada uma das possíveis melhoras pretendidas, porém todas podem ser razoavelmente respondidas.

No segundo capítulo analisei a argumentação dos bioconservadores e sua defesa na manutenção da espécie humana em como ela é atualmente. Estes são os que respondem “não, nós não devemos” à pergunta inicial. Os filósofos que defendem o bioconservadorismo o fazem de maneira a propor um impeditivo absoluto às técnicas de biomelhoramento, não aceitando sua viabilidade. A ressalva que fazem é quanto ao uso terapêutico das biotecnologias, tendo em vista que estas não afetam a natureza humana, mas apenas corrigem os problemas decorrentes de doenças e outras ocorrências anormais para a espécie. Contudo, os três principais autores bioconservadores analisados, Habermas, Fukuyama e Sandel, baseiam sua posição em algum princípio único que supostamente tornariam os biomelhoramentos moralmente censuráveis. Assim, as outras objeções que realizam aos melhoramentos humanos são derivações de suas teses centrais. A exceção a este modelo de abordagem seria o proposto por Ferry, que aceita parte da argumentação trans-humanista mas rejeita alguns pressupostos, contudo suas ressalvas também são passíveis de contra-argumentação.

Ao final do segundo capítulo propus que uma abordagem consequencialista poderia encontrar pelo menos uma situação onde os princípios gerais dos bioconservadores não

seriam aplicáveis, sob pena de aceitarem um desfecho imoral ou no mínimo irracional. Acredito ter sido bem-sucedido em minha argumentação, e ilustrado uma situação onde os biomelhoramentos devam ser aplicados necessariamente dentro de uma esfera ética consequencialista. Contudo ressaltei que isto não implicaria na permissibilidade irrestrita das práticas de biomelhoramento.

No terceiro capítulo elaborei as questões relativas aos limites éticos do biomelhoramento em bases consequencialistas. Aqui eu responderia a pergunta que guia a presente dissertação da seguinte forma: depende das consequências, se forem boas então sim, nós devemos, se forem ruins, então não, não devemos. Inicialmente fiz uma comparação com alguns filósofos de influência rawlseana (liberais, neo-contratualistas), e, apesar da discordância quanto ao fim último (se a justiça ou o bem), notei que os juízos em ética aplicada podem tender a uma consonância. Contudo, em caso de conflito entre a justiça e o bem, defendi que devemos optar pelo maior bem.

Ao final, cheguei à conclusão de que não há um impeditivo moral absoluto em relação aos biomelhoramentos, contudo não há uma permissão irrestrita em empregá-los. Portanto, defendo que seu uso deve ser analisado a partir de uma tipologia de melhoramentos admissíveis moralmente. Este juízo parece relativamente fraco, contudo, após esta extensa análise, é uma proposta que se contrapõe à posição de diversos filósofos importantes, como os bioconservadores que citei aqui, bem como isto tem implicações práticas. Não se trata de uma mera conclusão especulativa: defendi que os biomelhoramentos são moralmente permissíveis em diversas circunstâncias. Contudo, ressaltei que devido as consequências negativas, alguns biomelhoramentos são imorais, tal como aqueles que promovam um dano maior que um benefício, bem como os que gerem um desperdício de recursos escassos por motivos irrelevantes moralmente. Assim, não corroboro com a proposta trans-humanista em sua integralidade. O que defendi aqui foram pressupostos éticos na defesa de maior bem ao maior número, não uma agenda trans-humanista.

Portanto, defendo que o emprego de biomelhoramentos lastreado pela ética poderá promover um maior bem-estar aos seres sencientes deste planeta, sejam eles humanos, não-humanos, ou pós-humanos.

Referências

ALEXANDRE, Laurent. *A morte da morte*. Trad. Maria Idalina Lopes Ferreira. Manole: Barueri, 2018. p.29.

AZEVEDO, Marco Antônio Oliveira de. *Eugenia e melhoramento humano*. In TORRES, João Carlos Brum (org.). *Manual de Ética questões de ética teórica e aplicada*. Editora Vozes: Petrópolis, 2014.

_____. *Pode o melhoramento humano ser aceito como um dos objetivos da medicina?* Barbarói. Santa Cruz do Sul, Edição Especial n. 44, p. 290-303, jul./dez. 2015.

BENATAR, David. *Better Never to Have Been: the harm of coming into existence*. Oxford University Press: New York, 2006.

_____. *The Human Predicament: a Candid Guide to Life's Biggest Questions*. Oxford University Press: New York, 2017.

Transhumanist FAQ. Disponível em <<https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>> acessado em 15/07/18, 16:58.

BOSTROM, Nick. *A History of Transhumanist Thought*. 2005. Disponível em <<https://nickbostrom.com/papers/history.pdf>> acesso em 15/07/18, 17:06.

_____. *Transhumanism: The World's Most Dangerous Idea?* <<https://nickbostrom.com/papers/dangerous.html>> acesso em 15/07/18, 17:20.

BOSTROM, Nick; YUDKOWSKY, Eliezer. *A Ética da Inteligência Artificial*. Trad. Instituto Ética, Racionalidade e Futuro da Humanidade. Disponível no site www.ierfh.org. 2011.

BOSTROM, Nick; ROACHE, Rebecca. *Ethical Issues in Human Enhancement*. 2008. Disponível em <<https://nickbostrom.com/ethics/human-enhancement.pdf>> acesso em 15/07/18, 17:10.

BUCHANAN, Allen. *Better Than Human: the promise and perils of biomedical enhancement*. Oxford University Press: New York, 2017.

BUCHANAN, Allen; BROCK, Dan W.; DANIELS, Norman; WIKLER, Daniel. *From Chance to Choice: Genetics & Justice*. 9th printing (2009). Cambridge University Press: New York, 2000.

BURKARD, et. al. *Pigs lacking the scavenger receptor cysteine-rich domain 5 of CD163 are resistant to PRRSV-1 infection*. Journal of Virology: digital, 2018. Disponível em <http://jvi.asm.org/content/early/2018/05/31/JVI.00415-18>, acesso em 10/08/18 às 00:17.

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

_____. *O que é a Metaética?* in: DALL'AGNOL, Darlei (org.). *Metaética: algumas tendências*. Editora UFSC: Florianópolis, 2013.

_____. *Princípios Bioéticos e Melhoramento Cognitivo*. Thaumazein. Ano VII, v. 10, n. 19, Santa Maria, p. 17-28, 2017.

DE GREY, Aubrey; RAE, Michel. *Ending Aging: The rejuvenation breakthroughs that could reverse human aging in our lifetime*. St. Martin's Press: New York, 2007.

DOUGLAS, Thomas. *Moral enhancement (Aprimoramento Moral)*. In: NAHRA, Cinara; OLIVEIRA, Anselmo C. de (Org.). *Aperfeiçoamento moral (Moral Enhancement)*. Trad. de Cinara Maria Leite Nahra et al. Natal: Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UFRN, 2012.

IHDE, Don. *Of Wich Human Are we Post?* in *H± : Transhumanism and Its Critics*.

HANSELL, Gregory R.; GRASSIE, William (Orgs.). Metanexus: Philadelphia, 2010

FAGUNDES, Ismail. *O melhoramento moral como antropotécnica: um substituto ao humanismo?* In: Nodari, Paulo César; Fernandes, Alexandre Cortez; Dalsotto, Lucas Mateus. (Orgs.). *Conceitos e Problemas Éticos II*. 1ed. Caxias do Sul: EDUCS, 2017, p. 235-249.

FERRY, Luc. *A Revolução trans-humanista*. Trad. Éric R. R. Heneault. Manole: Barueri, 2018.

FUKUYAMA, Francis. *Nosso Futuro Pós-Humano: consequências da revolução da biotecnologia*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rocco: Rio de Janeiro, 2003.

GREENE, Joshua. *Moral Tribes: emotion, reason, and the gap between us and them*. Penguin Books: New York, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *O Futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. Trad. Karine Jannini. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. Trad. Paulo Geiger. Companhia das Letras: São Paulo, 2016.

_____. *21 Lições para o Século 21*. Trad. Paulo Geiger. Companhia das Letras: São Paulo, 2018.

HARRIS, John. *The Concept of Person and the Value of Life*. In: Thomasma, David C.; Weisstub, David N.; Hervé, Christian. *Personhood and Health Care*. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht, 2001.

_____. *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton University Press: Princeton, 2007.

HUME, David. *On Suicide in Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*. Kessinger Publishing: Whitefish, 2010.

KAMM, Frances. *What is and is not wrong with enhancement?* In: Savulescu, Julian; Bostrom, Nick (orgs.). *Human Enhancement*. Oxford University Press: Oxford, 2013.

KURZWEIL, Ray; GROSSMAN, Terry. *A medicina da Imortalidade*. Trad. Tânia Rejane A. Gonçalves. Aleph: São Paulo, 2004.

MOORE, George Edward. *Principia Ethica*. Trad. Márcio Pugliesi e Divaldo Roque de Meira. Cone Editora: São Paulo, 1998.

PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford University Press: New York, 1984

PERSSON, Ingmar; SAVULESCU, Julian. *Inadequado para o Futuro: a necessidade de melhoramentos morais*. Trad. Brunello Stancioli. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

PINZANI, Alessandro. *O Natural e o Artificial: Argumentos Morais e Políticos Contra a Eugenia Positiva Seguindo Habermas e Foucault*. ethic@. Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 361-377, Dez 2005.

SANDEL, Michael J.. *Contra a Perfeição: ética na era da engenharia genética*. Trad. Ana Carolina Mesquita. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2007.

SAVULESCU, Julian. *Procreative beneficence: why we should select the best children*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2001.

_____. *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*. Trad. Blanca Rodríguez López e Enrique Bonete Perales. Editorial Tecnos: Madrid, 2012.

_____. *Prejudice and Moral Status of Enhanced Beings*. In: Savulescu, Julian; Bostrom, Nick (orgs.). *Human Enhancement*. Oxford University Press: Oxford, 2013.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. 2. ed. 1. ed. brasileira. Trad. Jéferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *Parental Choice and Human Improvement*. In: Savulescu, Julian; Bostrom, Nick (orgs.). *Human Enhancement*. Oxford University Press: Oxford, 2013.

_____. *O maior bem que podemos fazer: como o altruísmo eficaz está a mudar as ideias sobre viver eticamente*. Trad. Pedro Elói Duarte. Edições 70: Lisboa, 2016.

_____. *Ética no Mundo Real: 82 breves ensaios sobre coisas realmente importantes*. Trad. Desidério Murcho. Edições 70: Lisboa, 2017.

SINGER, Peter; LAZARI-RADEK, Katarzyna de. *Utilitarianism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press: New York, 2017.