http://dx.doi.org/10.5007/1807-1384.2013v10n1p369

INTERthesis VOL. 10 Nº 01
Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis
DOUTORADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS - UFSC - FLORIANÓPOLIS - SC - BRASIL

FILOSOFIA DA NATUREZA HUMANA[1] [2]

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA HUMANA

PHILOSOPHY OF HUMAN NATURE

TEXTO DE ALFREDO MARCOS

APRESENTAÇÃO

Apresentamos a seguir a tradução de um texto originalmente publicado em espanhol por Alfredo Marcos, docente de Filosofia da Ciência na Universidad de Valladolid. O texto aborda o ressurgimento contemporâneo da discussão sobre a natureza humana, suas possíveis causas, e a importância de tal conceito para avaliar a intervenção técnica atual sobre o ser humano. O autor propõe que a busca por um conceito de natureza humana adequado a nossas capacidades técnicas atuais deveria começar pelas tradições kantiana e aristotélica.

Agradecemos muito ao autor pela permissão para publicar esta tradução.

Javier Ignacio Vernal

FILOSOFIA DA NATUREZA HUMANA

MARCOS, Alfredo. Filosofía de la naturaleza humana. **Eikasia. Revista de Filosofía**, Oviedo, ano VI, n. 35, p. 181-208, Nov. 2010.

Hoje em dia, o dever primeiro e talvez único do filósofo é defender o homem contra si mesmo: defender ao homem contra essa

[1] A tradução do texto para a língua portuguesa é de Javier Ignacio Vernal, doutor em Bioquímica pela Universidad de Buenos Aires, UBA, Argentina, graduado em Ciências Biológicas pela Universidad de Buenos Aires, UBA, Argentina, graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, professor visitante do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, SC, Brasil. E-mail: jivernal@gmail.com

extraordinária tentação em direção à inumanidade a que tantos seres humanos têm cedido quase sem se dar conta disso (Gabriel Marcel)

1 INTRODUÇÃO

O conceito de natureza humana conta com uma longa e polêmica tradição filosófica. Alguns pensadores têm negado diretamente que tal coisa exista. Mais ainda, poderíamos dizer que esta negação tem sido a moda intelectual dominante durante boa parte do século passado. No entanto, recentemente tem aparecido uma corrente de recuperação e revitalização da reflexão filosófica sobre a natureza humana. Essa recuperação se deve a dois fatores. Por um lado, têm crescido nossas possibilidades de intervenção técnica sobre o próprio ser humano, o que tem gerado um debate sobre a conveniência e limites de tal intervenção. E no centro desse debate está o conceito de natureza humana. Por outro lado, a recuperação desse conceito veio junto de uma tendência mais geral em direção à naturalização da filosofia. Teríamos assim uma espécie de "concepção naturalista da natureza humana" (MOSTERÍN, 2006, 23), apesar da aparente redundância.

Assim, o estudo da natureza humana teria passado do campo da antropologia filosófica ao da filosofia da natureza. Ou talvez, em outras palavras, a antropologia filosófica agora teria que ser enxergada como uma região da filosofia da natureza. Essas teses são tão problemáticas quanto o próprio projeto geral de naturalização da filosofia.

Os dois vetores assinalados, isto é, a capacidade de intervenção técnica e a naturalização, estão relacionados entre si. Uma vez que o ser humano passa a ser parte da natureza, pode-se pensar que passa também à disposição da intervenção técnica, como já o estão outras zonas do natural. Em certa maneira, essa artificialização do ser humano tem estado presente desde tempos imemoriais. Mas na atualidade pode resultar muito mais profunda e talvez irreversível dado o desenvolvimento e a convergência de várias tecnologias muito potentes.

Eis aqui o território do presente texto: tentarei deixar ao menos manifestado o debate sobre a natureza humana, assim como a polêmica acerca da conveniência e limites da intervenção técnica sobre a natureza humana.

Abordarei essas questões mediante um breve repasso das posições que negam a existência da própria natureza humana (parte 2). A seguir me focarei na ideia de naturalização e disponibilidade técnica (apartado 3). Apresentarei duas

intelligent THESIS

formas clássicas e assumidas de intervenção sobre o ser humano: o cultivo e a terapia (apartado 4). O debate seguirá com as formas mais recentes de intervenção e suposto melhoramento técnico do ser humano (*human enhancement*), defendidas filosoficamente sob os rótulos de transumanismo e pós-humanismo (apartado 5). Por último, estabelecerei um resumo crítico e conclusivo (apartado 6).

2 A NEGAÇÃO DA NATUREZA HUMANA

Os filósofos antigos e medievais que podemos situar na linha platônica não colocaram em questão a existência da natureza humana, entendida como essência ou Ideia do ser humano. Senão que assumiram como uma tarefa própria a investigação dos elementos invariantes que condicionam e possibilitam a existência humana, dos traços essenciais que fazem que sejamos precisamente humanos e não qualquer outra coisa. Também Aristóteles e os aristotélicos identificam uma certa natureza humana que consta de aspectos animais, sociais e racionais integrados em uma unidade. Assim, o ser humano encontra-se radicado no mundo natural, por sua condição de animal. Pode-se dizer que em Aristóteles já há uma concepção naturalista da natureza humana. Estamos ante um naturalismo moderado, não radical. A condição social e racional distingue ao homem do resto dos seres vivos. Graças a essa natureza racional pode-se justificar o acerto que encabeça a *Metafísica* de Aristóteles, conforme a qual todos os seres humanos por natureza desejam saber. Como é sabido, as linhas de pensamento platônica e aristotélica se prolongaram e entrecruzaram ao longo da Idade Média. E, em geral, a afirmação da natureza humana se viu reforçada no pensamento cristão medieval, já que o próprio Deus haveria sido seu criador, legislador e modelo.

Porém, ao longo da modernidade, têm sido vários os pensadores que têm afirmado que o ser humano carece de natureza. No lugar da mesma têm lhe atribuído uma liberdade incondicionada, uma necessidade de se fazer a si mesmo a partir de uma espécie de autodeterminação radical. “Entre los fantasmas que ha producido el delirio de la razón -afirma Jesús Mosterín (2006, 17)-, destaca por su extravagancia y recurrencia la idea filosófica de la inexistencia de una naturaleza humana”. Costuma-se citar nessa linha o precedente renascentista de Pico della Mirandola (1463-1494). Segundo esse autor, Deus haveria criado o ser humano fora

intertheses

das leis naturais que determinam o resto das criaturas, para que construísse sua natureza sem barreira alguma, segundo sua liberdade e arbítrio.

Também cita Mosterín a John Locke (1632-1704), já que, segundo ele, todo conhecimento nasce da experiência, logo vimos ao mundo como papel em branco. Dependemos no plano cognoscitivo do adquirido, pois nenhum conteúdo nos é dado de modo inato. Mesmo assim, Locke não nega radicalmente a natureza humana. Começa seu *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* com a conhecida afirmação de que todos somos *por natureza* livres e iguais. E ainda, sobre essa afirmação apoia uma filosofia moral e política de corte jusnaturalista. No plano moral, ao menos, e também no ontológico, Locke reconhece a existência de uma certa natureza humana. Em outras palavras, a rejeição do inatismo na teoria do conhecimento não equivale, em Locke, à negação da natureza humana.

Na mesma linha lockeana de negação do inatismo temos que colocar ressaltar a alguns autores ilustrados, como Condillac (1714-1780) e Helvétius (1715-1771), para os quais o ser humano é matéria completamente maleável nas mãos da onipotente força da educação. Aqui sim estamos já perto da negação de uma natureza humana. Também no caso dos idealistas como Fichte (1762-1814), promotores da ideia da liberdade absoluta do eu. Nesse ponto, o idealismo se une ao materialismo de autores como Marx (1818-1883), para quem as relações de produção esculpem e determinam ao longo da história o que os filósofos clássicos chamaram de natureza ou essência do ser humano. Se mudarem as condições materiais, mudará em consequência o aspecto do ser humano. Pode-se conseguir, por essa via, a chegada do “homem novo”. Hoje sabemos, por experiência histórica, as quantidades ingentes de sofrimento que tem produzido essa classe de experimento antropológico, assim como o pouco êxito que tem tido na utópica tarefa de criar um novo homem.

Já no século XX, José Ortega y Gasset (1883-1956) afirmou que é errôneo falar de natureza humana, pois o homem tem, em lugar de natureza, história. E a meados do século, se estenderam como autênticas modas intelectuais duas correntes de pensamento claramente decantadas em direção à negação da natureza humana. Refiro-me ao condutismo na psicologia e ao existencialismo na filosofia e na literatura. Essas modas intelectuais, que iam um pouco contra nossas intuições, da experiência cotidiana e do senso comum, têm recuado nas últimas décadas graças à extensão do projeto de naturalização da filosofia.

intelitheses THESIS

3 A NATURALIZAÇÃO DA NATUREZA HUMANA

Na realidade, a expressão que intitula esta epígrafe não é redundante, ainda que à primeira vista o pareça. E não é assim porque podem se dar, e historicamente têm se dado, diversas concepções não naturalistas da natureza humana. Para entender isso teremos que abordar diretamente o sentido do próprio conceito de natureza, que até aqui viemos utilizando de maneira um pouco ambígua. Sem nenhuma dúvida o termo cobre um extenso campo semântico. Como é sabido, o termo latino *natura* traduz o grego *physis*. Ambos aportam a ideia básica de nascimento e movimento autônomo. Têm sido utilizados tanto para referir-se à essência de algo, o que esse algo é por si, desde seu nascimento, como para nomear o conjunto das coisas submetidas à dinâmica autônoma do nascimento, o movimento e a corrupção. Assim, uma coisa é perguntar-nos pela natureza do ser humano, quer dizer, pela sua essência, e outra questionar-nos se pertence ou não à natureza, isto é, ao conjunto das coisas naturais, o qual é o mesmo que perguntar se sua natureza é natural. E essa questão admite diversas respostas, ainda que pareça tautológica a primeira vista.

Podemos nos debruçar à pluralidade de respostas possíveis através do jogo dos opostos. O termo natureza se opõe a termos distintos em diferentes contextos. Assim, num certo sentido, natureza se opõe à *cultura*, como aquilo que possuímos desde o nascimento se opõe ao que temos adquirido. Poder-se-ia definir incluso a cultura como a informação transmissível por via não genética. Desse modo, o natural, inato, não adquirido, seria precisamente a informação genética[3]. Poderíamos, portanto, sustentar uma visão culturalista da natureza humana, segundo a qual, o essencial e determinante no ser humano não são os genes ou o inato, senão precisamente o adquirido por via cultural.

Noutro sentido a natureza se opõe à *sociedade*, como o bosque à urbe. Sócrates dizia que, enquanto ser humano, não se lhe tinha perdido nada fora da pólis. Isto é, propunha uma visão mais social da natureza humana. Muitas pessoas também atualmente se encontram mais localizadas dentro da cidade do que na

[3] Não entrarei aqui na crítica a esse tipo de caracterização da cultura, que me parece claramente dependente de uma posição de reducionismo genético (que esquece a epigênese e o desenvolvimento ontogenético) e de um conceito insustentável de informação.

intelitesis

solidão da natureza (se é que em algum lugar ainda há alguma coisa assim). Por exemplo, Fernando Savater (2004, 23) escreve: “Nossa natureza é a sociedade. No bosque ou entre as ondas podemos chegar a sentir-nos às vezes (por um tempo) a vontade; mas na sociedade nos sentimos, finalmente, nós mesmos”. Diríamos, em consequência, que o ser humano, por natureza, pertence mais à sociedade do que à natureza. Nem mesmo Rousseau recomendava o retorno ao que ele denominou estado de natureza.

A localização social do ser humano faz que esteja submetido não só às leis naturais, físicas, mas também a uma série de leis emanadas da sociedade que podemos julgar como convencionais. Nesse sentido, natureza se opõe a *convenção*. De novo, poderíamos considerar que o ser humano é tal na medida em que se comporta conforme a tais convenções e também na medida em que tais convenções progridem até recolher o que hoje chamamos direitos humanos. Pode-se discutir se a lei da cidade deve, por sua vez, comparar-se ou aproximar-se a alguma classe de lei natural. Em qualquer caso, a lei natural-moral, à diferença das leis naturais-físicas, seria reconhecida pela razão humana, imposta e acatada como convenção desde a livre vontade das pessoas (CARPINTERO, 2008). Aqui natureza se opõe à *razão*, também à *liberdade* e à *vontade*. O ser humano pode então ser conceitualizado mais por sua razão que por seu pertencimento à natureza, mais por sua liberdade que por seus condicionamentos inatos, mais por suas aspirações e projetos voluntários que pelo ponto de partida de seu nascimento.

Já vimos mais acima como Ortega y Gasset opunha natureza à *história*. Assim como o resto dos seres seguem seu curso marcado pela natureza, o planeta sua órbita e o animal seu instinto, o ser humano traça sua rota social desde a liberdade e a razão, de modo que acaba desenvolvendo uma história. Essa distinção, no entanto, não é tão nítida. Os historicistas sustentarão que também há uma lei da história que tem caráter natural e não elegível. Segundo esses pensadores, nós estamos na história, mas não escolhemos seu curso. Uma ciência social avançada – diria o historicista – poderia chegar a explicar e predizer conforme a leis a marcha da história. Por outro lado, ao menos desde Darwin, aceitamos que a própria natureza tem história, não é uma mera repetição de ciclos, e que ainda em muitos sentidos resulta imprevisível. Nem mesmo os planetas repetem sempre a mesma rota. O universo em seu conjunto, como antecipou Kant, tem história, desde sua enigmática origem numa explosão inicial, através da expansão até hoje em dia,

intelligent THESIS

e em direção a um futuro dificilmente previsível de um modo determinista. Mas se o que se quer dizer é que a história social se movimenta num plano distinto ao da história natural, e que o ser humano se situa principalmente na primeira, então nos achamos de novo ante uma concepção não naturalista da natureza humana.

Até aqui temos contrastado a estabilidade da natureza, seu caráter de dado, de ciclo, de lei imutável, frente ao que é humano, mais dinâmico, cambiante, menos submisso a uma legalidade implacável, mais elegível segundo preferência ou razão. Porém, e mesmo parecendo paradoxal, as coisas também podem ser vistas num sentido contrário. Quando se contrapõe o natural ao *sobrenatural*, o natural ao *eterno*, a natureza ao *espírito* ou à *graça*, então se enfatiza o caráter mutável da natureza. Se ressalva a submissão da mesma ao ciclo do nascimento e a morte. No outro polo estaria o sobrenatural e eterno. O ser humano, para muitos, pertence fundamentalmente a esse plano, seria uma criatura dotada de uma faísca divina, dotada de espírito e assistida pela graça. Nesse caso não se nega a natureza humana, mas ela é localizada principalmente no plano sobrenatural. O que se nega, de novo, é uma concepção estritamente naturalista da natureza humana.

Consideremos, por último, o contraste entre o natural e o *artificial*. Até pouco tempo atrás se enxergava como a oposição entre dois domínios disjuntos de objetos. Os seres vivos, obviamente, ficavam sempre do lado do natural. O ser humano, produtor dos artefatos, era considerado também como parte do natural. Atualmente as coisas têm mudado. Tendemos a ver o natural e o artificial como forças que confluem na produção dos mesmos objetos, não como domínios disjuntos de objetos. Os seres vivos, tanto como os não vivos, podem ser produto ao mesmo tempo da natureza e da arte. Por exemplo, os ecossistemas de um parque natural protegido estão controlados tecnicamente e submetidos a leis sociais. O camundongo e o milho transgênicos são, ao mesmo tempo, filhos da natureza e da tecnologia. Em parte sempre tem sido assim, ao menos desde que há agricultura e criação seletiva de animais domésticos. Porém, hoje a capacidade de intervenção técnica sobre o vivo é muito mais radical, pois podemos manejar diretamente suas bases moleculares e genéticas.

Questionamos-nos hoje se deveríamos seguir na linha de uma crescente artificialização do natural. Assim mesmo, o próprio ser humano pode ser submetido a modificações técnicas, pode ser convertido em artefato. Aqui o debate sobre a natureza humana se desloca decididamente desde o território do ser em direção ao

intelligent THESIS

território do dever ser. Questionamos-nos se é correta, conveniente, desejável ou justa, a artificialização do ser humano; para que, em que medida, até que ponto, com que limites? Marca ou não a natureza humana os limites da intervenção técnica sobre o próprio ser humano?, convém que passemos de ser entidades naturais a ser artefatos de nossa própria criação? Estaríamos aqui na situação de uma concepção não naturalista, mas artificialista, da natureza humana.

Temos comprovado, pois, que não há nada de redundante na ideia de uma concepção naturalista da natureza humana. Um dos filósofos mais influentes na linha da naturalização tem sido David Hume, com seu *Tratado sobre a natureza humana*. Hume afirmava que com um enfoque empirista baseado no método indutivo, "quando se realizarem e compararem judiciosamente experimentos dessa classe, poderemos esperar estabelecer sobre eles uma ciência que não será inferior em certeza, e que será muito superior em utilidade, a qualquer outra que caia sob a compreensão do homem" (HUME, 1988, 41 [Introdution, xxiii]). Essa ciência suporá a extensão dos princípios da filosofia natural newtoniana ao estudo da natureza humana, e dentro dela ao estudo da moral.

Mas esse enfoque naturalista dos estudos sobre o homem, que promete em princípio a tão almejada certeza científica, leva em si mesmo o germe de sua própria destruição, e a longo prazo ameaça à própria ciência natural, que não deixa de ser uma atividade e um produto da liberdade e da razão humanas. Hoje sabemos por experiência como têm se desenvolvido essas tendências implícitas no próprio projeto naturalista, mas em Hume encontramos já apontado o recorrido inteiro. A naturalização dos estudos morais parece exigir uma redução metodológica do normativo e avaliativo, que acaba por se estabelecer como uma redução ontológica definitiva da razão e da liberdade humanas. Disso se deriva um emotivismo e um irracionalismo que ameaçam à própria ciência na medida em que se reconheçam os aspectos práticos da mesma. Hume afirma que "não nos expressamos estritamente de um modo filosófico quando falamos do combate entre a paixão e a razão. A razão é e deve ser apenas a escrava das paixões, e jamais pode pretender qualquer outro ofício que não o de servi-las e obedecê-las" (HUME, 1988, 561 [2,3,3]).

Esses riscos de uma naturalização radical da natureza humana foram detectados cedo por Kant, os quais o levou a estabelecer dentro da esfera do saber três âmbitos de autonomia, para a ciência, a moral e a arte, que se correspondem aproximadamente com suas três grandes obras críticas. Desse modo, a moral e a

THESIS

arte ficavam além do alcance do método científico, e submetidas às suas próprias normas e valores. É Kant quem advoga pelo estudo científico da natureza inanimada, conforme o método newtoniano. Mas ao mesmo tempo adverte que não verão os séculos um "Newton da folinha de erva", isto é, alguém que consiga colocar o estudo dos seres vivos dentro do marco do método newtoniano, alguém que reduza toda explicação biológica à causa eficiente, alguém que nos permita prescindir da teleologia na hora de entender o mundo vivo. Na linguagem contemporânea, diríamos que para Kant não é esperável uma completa naturalização do estudo dos seres vivos. Menos ainda, é claro, dos estudos humanísticos.

Porém, o próprio Kant ofereceu alguma sugestão que bem pôde servir aos partidários do enfoque naturalizador. De fato, a posição que reserva para a explicação teleológica tem mais a ver com nossa forma de entender o mundo que com a realidade mesma dos seres vivos. Em outras palavras, para Kant a necessidade de explicações teleológicas se localiza no terreno epistemológico, não no ontológico. Essa necessidade não deriva de que existam e atuem as causas finais no mundo natural, coisa que a rigor pertenceria ao campo do noumênico e ficaria além de nosso alcance cognoscitivo, mas de nossa particular estrutura intelectiva. Essa debilidade ontológica da teleologia supõe una vantagem para o projeto naturalizador.

Talvez se possa atribuir a Darwin o título de "Newton da folinha de erva", a honra de ter sido o naturalizador da teleologia biológica. O próprio Kant, deixando de lado o anacronismo, talvez o tivesse reconhecido como tal (NUÑO y ETXEBERRÍA, 2010, 185-216). Darwin mesmo tinha em mente algo assim como um projeto newtoniano para a biologia. Questão aparte é que os defensores atuais da naturalização do vivo não defendam o modelo mecanicista newtoniano. O fato é que a maré de naturalização darwinista rapidamente alcançou ao ser humano, em todas suas faculdades, também nas que têm a ver com a razão e a moral. O próprio Darwin apontou nessa direção desde a publicação de sua obra sobre *A origem do homem* (*The Descend of Man*). Nesse ponto diferia claramente do codescobridor da teoria da evolução por seleção natural, Alfred Wallace, para quem os rasgos intelectuais e morais do ser humano ficavam de fora de uma possível explicação naturalista. Certamente a naturalização desses rasgos tem se mantido até hoje no panorama intelectual mais como projeto que como realidade estabelecida, mais

intelTHESIS

como horizonte metafísico que como ciência positiva. A intencionalidade linguística e mental, a autoconsciência, o sentido do dever moral, são aspectos do ser humano cuja naturalização efetiva não tem chegado, mas se mantém sempre no horizonte como promessa.

O fato é que uma naturalização completa do ser humano exige ir além do darwinismo. Darwin nos fala da origem e a gênese evolutiva dos seres vivos, e em especial do ser humano. Mas não haveria que confundir o ser com a gênese. Trata-se, na realidade, de uma antiquíssima distinção que se remonta ao menos a Platão e Aristóteles. Em palavras do biólogo espanhol Andrés Moya (2010, 304):

> As propriedades emergentes têm nos transportado a mundos radicalmente novos, mundos que costumamos avaliar como progressivamente mancos de natureza. O mundo dos humanos é um mundo que se tem fabricado com descobertas biológicas fundamentais que, uma vez aparecidas, nos têm colocado numa posição de vida progressivamente desnaturalizada.

Não se pode negar que o ser humano e todas suas faculdades têm base biológica, nem que se têm ido gestando ao longo de um processo evolutivo. Também têm base física, certamente. É verdade que somos constituídos por células, tanto como que somos feitos de átomos. Tão certo é que nos precede a filogênese, como que viemos do Big Bang. Qualquer avanço das ciências naturais que permita o esclarecimento dessas bases e dessas origens será de utilidade para conhecer melhor o ser humano. Mas isso não é o mesmo que afirmar que o ser humano é um amontoado de átomos ou de células. Isto é, o imprescindível estudo naturalista da gênese e das bases físicas e biológicas do ser humano não equivale à completa naturalização do mesmo. O passo que nos falta não está na biologia de Darwin, mas na filosofia de Nietzsche.

O biólogo C. U. M. Smith (1987) tem chegado a afirmar que Nietzsche foi o primeiro filósofo que entendeu e desenvolveu as implicações do darwinismo. Eu diria, melhor, que o pensamento nietzschiano é uma das vias possíveis da prolongação do darwinismo, mas não a única. Na realidade o que Nietzsche propõe é dissolver o ser na gênese, fazer uma desconstrução genealógica da inteligência e da moral. Se aceitarmos essa posição filosófica, então sim pode se dizer que uma vez descoberta a origem e a base física de algo, já sabemos todo o que há que saber sobre essa entidade. A moral se dissolve na sua genealogia. Vistas suas humildes origens, conhecemos já sua limitada consistência: mero mecanismo

THESIS

adaptativo, ferramenta da feroz luta pela vida. O mesmo pode ser dito do conhecimento humano:

> Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares – nos diz Nietzsche (1990, 17) –, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da 'História Universal': mas também foi somente um minuto.

A verdade?, o bem?: unhas e dentes, úteis para a supervivência. Agora sim dispomos de uma naturalização completa do ser humano, tanto em sua gênese como em seu ser. Porém, obviamente, temos ido além de Darwin, através de uma senda filosófica que dissolve o ser na gênese.

A naturalização completa nos leva, por sua vez, ao problema da disponibilidade técnica. Podemos nos perguntar se uma natureza humana naturalizada até o extremo é, ao mesmo tempo, uma natureza humana disponível, apta para sua transformação técnica e suposta melhora. É verdade que podemos fazer de nós mesmos, como indivíduos e como espécie, melhores máquinas de supervivência. Podemos, talvez, satisfazer mais plenamente nossa vontade de poder. Podemos, na linha nietzschiana, transitar em direção ao super-homem. Esse debate tem se tornado mais urgente nos últimos anos, movido não só pela possibilidade filosófica, mas também técnica. Antes de adentrarmos no mesmo, deveríamos refletir sobre certos modos de intervenção na natureza humana que são tradicionais e assumidos. Isso nos permitirá ver as diferenças que existem entre esses modos tradicionais de intervenção técnica no humano e os que agora se propõem sob os rótulos "melhora" (*enhancement*) e de transumanismo.

4 CULTIVO E TERAPIA

A intervenção técnica do ser humano sobre a natureza é tão antiga como o próprio ser humano. Assim como a ciência é uma realidade relativamente recente, a técnica é uma constante antropológica. Nossa própria evolução biológica não se entenderia sem a técnica. De fato, pode se falar de uma sorte de coevolução biotécnica na linha da hominização. Na época neolítica essa intervenção humana se fez mais geral e notória com o desenvolvimento da agricultura, da domesticação e criação seletiva de animais e a fundação das primeiras urbes. Desde então não tem

intelligent THESIS

deixado de se intensificar a ação humana sobre a natureza. A metáfora tradicional da mãe natureza, em cujo seio se acha a pólis dos humanos, tem se invertido. Hoje pensamos em termos de aldeia global em cujo seio ficam redutos naturais que não o são verdadeiramente, pois estão administrados e protegidos. E a técnica, assistida pela ciência, tem estendido enormemente a artificialização do mundo.

O próprio ser humano nunca tem estado excluído da intervenção técnica. Desde a antiguidade temos tratado de potencializar e melhorar nossas capacidades naturais. Poderíamos enquadrar essas intervenções em duas grandes classes: o cultivo e a terapia. O cultivo de nossas capacidades, ou, dito de outro modo, a cultura, tem se substanciado em diversas técnicas e instituições. Mediante o jogo da imitação e o exemplo, nós humanos temos tratado melhor uns aos outros, os pais têm tendido sempre a potencializar as capacidades e saberes dos filhos. A tradição oral, na forma de conto ou música, tem moldado o cérebro de muitas gerações. As tradições morais, com maior ou menor acerto, têm buscado a melhora do ser humano. A escola, como instituição, tem resultado historicamente um elemento potentíssimo de promoção humana. O mesmo papel têm desempenhado outras instituições de todo caráter, desde as políticas e legais, até as religiosas e acadêmicas. A escritura, como técnica, acrescenta nossa memória e entendimento das coisas, nossa capacidade de conservação e transmissão de informação, nosso acúmulo de experiência milenária, nossas possibilidades de diálogo através das gerações. Na mesma linha, técnicas como o treinamento em matéria esportiva ou o ensaio nas disciplinas artísticas buscam potencializar as próprias capacidades naturais, levando-as às vezes a realizações que sem essas técnicas seriam inimagináveis. A mesma ideia de melhora mediante uma prática guiada tem se aplicado no terreno moral, através do cultivo das virtudes como hábitos. Incluso nesse terreno autores como Aristóteles têm chegado a sugerir que os hábitos constituem para o ser humano uma *segunda natureza*. Essa segunda natureza, gestada livremente por cultivo, não nega nem anula a primeira, mas a respeita, a toma muitas vezes como modelo, a orienta e a integra.

Falo aqui de técnicas e instituições assumidas e admitidas, que não despertam receios morais. Deixo de lado as tentativas utópicas de “melhorar” ao ser humano mediante seleção eugênica de qualquer gênero ou mediante experimentos sociais totalitários. Dentre as intervenções aceitas moralmente de um modo quase unânime estão as de caráter terapêutico. Desde os longínquos tempos da medicina

intelligent THESIS

egípcia e o xamanismo, o ser humano tem intentado fugir da doença, paliar o sofrimento, remediar as carências e a deterioração. Mediante fármacos melhoramos nosso estado de saúde, através de próteses de todo tipo complementamos ou corrigimos as capacidades de nossos órgãos motores ou sensoriais. Como no caso do cultivo, no caso da terapia também se aprecia uma relação positiva com a ideia de natureza humana, que oferece uma pauta de normalidade. A função do médico é devolver à normalidade a temperatura do doente, isto é, restituí-la aos 37º centígrados. Os óculos corrigem a visão até colocá-la de novo perto do normal. O antibiótico pretende nos devolver a um estado de saúde normal. inclusive os psicofármacos buscam nos tirar de um estado que se julga como patológico e nos colocar novamente em situação de saúde. Não se entenderia em absoluto a terapia se não fosse com referência a um estado de normalidade ou de saúde que entendemos ajustado à natureza psicobiológica do ser humano. A terapia não nega a natureza humana, se apoia conceitualmente nela.

Porém, ninguém nega que qualquer dos recursos mencionados, seja de cultivo ou de terapia, poderiam ser empregados para ir além da natureza humana, para sobrepujá-la até a anular. Aristóteles (*Política*, VIII) se mostra partidário da inclusão da música e a ginástica no currículo escolar, mas adverte contra a obsessão de converter as crianças em máquinas ao serviço do virtuosismo musical ou da excelência atlética. Entende que as referidas técnicas devem se orientar ao desenvolvimento harmônico de um ser humano, não à produção de uma espécie de monstro especializado. Isto é, carecem de sentido essas técnicas, se desvirtuam, se não são colocadas ao serviço dos fins próprios da natureza humana.

Do mesmo modo, a arte médica, que persegue a saúde também pode ser colocada ao serviço de fins que apontam para além da mesma. Muitas intervenções e tratamentos têm hoje em dia um caráter mais cosmético do que terapêutico. As próprias drogas médicas podem se usar para ganhar instantes de excepcional lucidez ou prazer, ou infatigável capacidade de trabalho, para além das condições normais e saudáveis. A luta contra a deterioração física e o sofrimento pode converter-se num intento de retardar ou manipular processos de envelhecimento e morte considerados até pouco tempo atrás normais, que se assumiam como parte de uma vida propriamente humana. Aqui as fronteiras são muito fluidas e nossas intuições morais começam a ser menos nítidas. Não obstante, em geral julgamos como excessivas aquelas práticas que nos desumanizam. Sob esse critério,

intelligent THESIS

tendemos a rejeitar como abusivas certas práticas, como por exemplo, a especialização de uma criança muito pequena em alguma disciplina artística ou atlética, o *doping* ou o encarniçamento terapêutico. Mesmo que seja de modo difuso, empregamos como critério o da natureza humana e seu harmônico e normal desenvolvimento.

Porém, quando as técnicas de intervenção se propõem diretamente a superação da natureza humana, quando empreendemos a marcha em direção ao transumanismo, então os próprios critérios de avaliação ficam em suspenso e nos custa trabalho dar sentido a termos valorativos como *enhancement*.

5 PARA ALÉM DO CULTIVO E DA TERAPIA: *ENHANCEMENT*, TRANSUMANISMO E PÓS-HUMANISMO

Entende-se hoje em dia por *human enhancement*, ou melhora humana, a tentativa de sobrepassar os limites naturais do ser humano mediante uma série de tecnociências que se estão desenvolvendo de modo convergente. As referidas tecnociências são: nanociência e nanotecnologia, biotecnologia e ciências da vida, as tecnologias da informação e da comunicação, assim como as ciências cognitivas e neurotecnologias, a inteligência artificial e a robótica (URSÚA, 2010, 313). Em conjunto abarcam quatro grandes âmbitos: *nano*, *bio*, *info* e *cogni*. Com frequência esse conglomerado se conhece mediante as correspondentes siglas NBIC, ou bem como CT (*Converging Technologies*), ou incluso como HET (*Human Enhancement Technologies*). O ponto em que convergem essas disciplinas é, concretamente, a possível intervenção sobre o ser humano. Tanto os governos europeus como o dos Estados Unidos têm tratado de apoiar financeiramente o desenvolvimento e a convergência dessas disciplinas (URSÚA, 2010, 313-323).

Um dos problemas básicos que se tem apresentado nesse tipo de projetos de investigação consiste precisamente em definir o que é um ser humano e o que poderia contar como um melhoramento do mesmo. Ambas as questões estão muito relacionadas, e na medida em que modifiquemos drasticamente a natureza humana mediante a intervenção técnica, dificilmente poderemos saber o que é melhor e o que é pior. Nem nas práticas de cultivo nem nas de terapia se prescindia do conceito de natureza humana. De fato, como temos visto, se apoiam nele. Uma prática tecnológica que pretende ir além da natureza humana destrói os critérios de

valoração. Em consequência, dificilmente pode se chamar melhoramento. Tratar-se-ia, então, de uma mudança sem componente axiológico. E, na realidade, de uma mudança para pior, pois a perda do componente axiológico, da possibilidade mesma de valorar, já supõe uma perda de valor, pois, nas palavras de Hans Jonas (1995, 95-6), a mera possibilidade de valor já é um valor. Parafraseando a Jonas poderíamos dizer agora que o trânsito em direção à impossibilidade de valor já é um desvalor.

Os aspectos nos quais se busca o suposto melhoramento do ser humano abarcam, desde as capacidades físicas e intelectuais, até as emoções, a longevidade e a prolongação da juventude (BERTOLASO, 2010). Os procedimentos podem ir, desde a modificação da dieta, mesmo da dieta materna, até a modificação de estruturas moleculares ou orgânicas, modificações permanentes de bases genéticas, emprego de diversas substâncias químicas, desenvolvimento de próteses motoras ou sensoriais, externas ou internas, em forma de *hardware* ou de *software*, potencialização do crescimento do córtex cerebral… Se pensa, para além das possibilidades terapêuticas, nas aplicações militares, laborais, esportivas, estéticas, ou na potencialização das capacidades intelectuais, como por exemplo a memória, na gestão dos estados afetivos e na interação com as máquinas. Pode-se chegar ao "melhoramento" das capacidades sensoriais, de modo que possamos ver na escuridão e também na faixa do infravermelho ou do ultravioleta, assim como ouvir para além das frequências habituais.

O caso do esporte nos serve aqui de excelente exemplo ilustrativo. Até o momento, os valores do esporte residiam na natureza dos atletas e na sua capacidade de treinamento, de colaboração em equipe, de esforço, inclusive de sofrimento. Se as condições se modificam mediante qualquer forma de *doping*, transfusões de sangue, e até intervenções genéticas, seleção eugênica ou implantes mecânicos ou informáticos, então toda a atividade esportiva se desvirtua, carece de mérito e fica vazia de valores. Em outras palavras, se teria feito impossível o esporte como tal. Por isso as federações sancionam determinadas práticas como fraudulentas. Não só para custodiar a igualdade de condições numa competição leal, mas para preservar o mesmo sentido e existência da atividade. Por isso no esporte paraolímpico sim são aceitos certos tipos de próteses, como as cadeiras de rodas no basquete, porque paliam uma deficiência estimada a respeito da normalidade humana. Mas sem esse critério, o *human enhancement* aplicado ao esporte

intelligent THESIS

simplesmente acaba com o sentido e os valores dessa atividade, e em última instância com a atividade mesma. Desconstrói-a. Acaba também com o significado da própria palavra esporte, uma vez que é erradicada da *forma de vida* – em termos wittgensteinianos – na qual atualmente tem uso. E possivelmente essa observação referida ao esporte seja generalizável a outras atividades e instituições humanas.

A crítica aos projetos de suposto melhoramento humano tem vindo de várias frentes. Há quem pensa que estamos frente a meros sonhos utópicos ou futuristas sem viabilidade alguma. Em numerosas ocasiões as ficções tecnocientíficas têm alarmado ou iludido em excesso, em comparação com o que realmente têm produzido (DUBLIN, 1992; NEGRO, 2009). De fato, poucas coisas envelhecem pior do que as utopias futuristas. As mais esclarecidas tecno-visões costumam converter-se com urgência em matéria sem valor nenhum.

Mas vamos supor que, em todo ou em parte, sejam realizáveis os planos de superação da humanidade pela via das tecnologias convergentes. Nesse caso as objeções vêm, sobretudo, do terreno da ética. Em primeiro lugar, desde perspectiva ecológica, temos de contar com a ingente incerteza que supõe uma intervenção técnica massiva sobre seres vivos. O estado atual da ciência não permite nem de longe predizer os possíveis efeitos e riscos (BERTOLASO, 2010). Risco para os próprios humanos, talvez mesmo para muitas gerações de humanos, e riscos ecológicos. Há quem sustente que, em virtude do princípio de precaução, deveria ao menos produzir-se uma moratória com relação a certas intervenções da bioengenharia sobre os humanos.

Por outra parte, e desde o pensamento social, se pode duvidar da justiça e da igualdade com que se realizariam as supostas melhorias. De fato, dentre os defensores do chamado transumanismo, se dá uma ala libertária que não mostra em absoluto preocupação por esses aspectos de justiça social. O objetivo do melhoramento seria, em definitiva, uma pequena classe de indivíduos privilegiados. A ala socialdemocrata do transumanismo prega pelo desenvolvimento de procedimentos igualitários no acesso às supostas melhorias (WORLD TRANSHUMANIST ASSOCIATION, 2010, 2010a). Porém, é difícil saber o que se pode entender por justiça ou equidade em meio de uma mudança da natureza humana que afetaria aos indivíduos, às relações familiares e às estruturas sociais e políticas. É como se depois do percurso em direção a uma nova humanidade pudessem continuar vigentes os critérios e valores preferidos pelos atuais

intelligent THESIS

defensores do politicamente correto. Tão ingênuo é pensar que o ser pós-humano resultará finalmente um socialdemocrata convencional, como esperar que os extraterrestres cheguem falando nossa língua.

Tanto Habermas (2002), como Fukuyama (2002) insistem sobre os perigos que apresenta a mentalidade transumanista para a liberdade e a democracia. Segundo Fukuyama, essas transformações, ao tocar a natureza humana, transtrocariam os próprios fundamentos da democracia liberal.

> Huxley tinha razão – afirma –, a ameaça mais significativa colocada pela biotecnologia contemporânea reside na possibilidade de que altere a natureza humana, e, por conseguinte, nos conduza a uma fase "pós-humana" da história. Isso é importante – alega Fukuyama – porque a natureza humana existe, é um conceito válido e tem aportado uma continuidade estável a nossa experiência como espécie.

Por sua parte, Habermas argumenta que a criação de uns humanos pela mão de outros, até o ponto de escolher mesmo os genes, comprometeria definitivamente a autonomia dos seres criados e escolhidos como produtos das preferências de outros, atentaria contra os direitos das futuras gerações. Pode-se acrescentar que a total artificialização da gênese humana romperia pela primeira vez o nexo que a cada um de nós nos une com o mundo em geral, com sua história e existência, faria de nossos filhos produtos somente da mão do homem. Carregaria sobre quem manipula uma responsabilidade total para a qual ninguém está preparado, e sobre o produto dessa manipulação uma frustrante desconexão a respeito do mundo natural.

No terreno da bioética também têm aparecido críticas ao projeto do suposto melhoramento humano (POSTIGO, 2009). O princípio de autonomia fica sob suspeita, tal e como temos visto através dos argumentos de Habermas (2002). Em quanto aos princípios de beneficência e não maleficência, é mais que duvidoso que se possam aceitar experimentos incertos sobre seres humanos sem nenhuma ganância clínica. O princípio de justiça também ficaria comprometido na medida em que os recursos disponíveis para o suposto melhoramento concorressem com os que se dedicam às ações propriamente terapêuticas. Em geral, o próprio corpo humano fica degradado em tanto que é tomado como mera ferramenta melhorável a serviço de fins externos. Consequentemente, se corre o perigo de que os critérios de valoração e equilíbrio risco-benefício já não se refiram ao ser humano concreto, mas a seus rendimentos externos no campo econômico ou militar (BERTOLASO, 2010).

intelligent THESIS

A defesa do suposto melhoramento humano mediante a intervenção tecnológica procede também de várias frentes. Por um lado, estão os pensadores chamados transumanistas. Dentre eles se conta o núcleo de Oxford, sendo Nick Bostrom um dos seus principais expoentes (SAVULESCU y BOSTROM, 2009). Esse autor, junto com David Pearce, fundaram em 1998 a *World Transhumanist Association* (WTA), que constitui outro dos núcleos chave na defesa do projeto do suposto melhoramento humano. Nos Estados Unidos, Max More fundou em 1990 o *Instituto Extropiano*, que se dedicou até seu desaparecimento à promoção das ideias transumanistas. Devemos a More (2010) esta definição da empreitada transumanista:

> O transumanismo é uma classe de filosofias que busca nos guiar a uma condição pós-humana. O transumanismo compartilha muitos elementos do humanismo, incluindo o respeito pela razão e a ciência, um compromisso com o progresso, e uma valoração da existência humana (ou transumana) nesta vida.

Reconhecemos aqui abertamente o componente cientificista, racionalista e progressista próprio do humanismo ilustrado, mas combinado com um claro desejo de superação da natureza humana: "O transumanismo – continua More – difere do humanismo em reconhecer e antecipar as alterações radicais na natureza e as possibilidades de nossas vidas como resultado de várias ciências e tecnologias". De fato, o sociólogo espanhol Igor Sádaba (2009) define precisamente a *transumanização* como uma alteração ontológica artificial do natural que há em nós.

Por sua parte, a WTA (2010a) abunda nessa orientação ao definir o transumanismo como "o movimento intelectual e cultural que afirma a possibilidade e o desejo de melhorar fundamentalmente a condição humana através da razão aplicada, especialmente desenvolvendo e disponibilizando tecnologias". Continua presente o componente de otimismo tecnocientífico e a vontade de superar a natureza humana, entendida em termos de limitações.

Vem ao caso aqui a famosa metáfora da pomba, que Kant introduz na *Crítica da Razão Pura* (*Kvr*, Introdução, B9). A ave sente a resistência do ar durante o voo. Pensa que sem ar voará melhor e mais livre. Não sabe que o ar que dificulta e limita suas manobras é, ao mesmo tempo, o que as possibilita. A natureza humana, vista como limite e restrição, talvez seja ao mesmo tempo condição de possibilidade de toda melhoria, ao menos como critério axiológico da mesma.

THESIS

Se poderia arguir que há aqui uma recaída na falácia naturalista, pois pretendemos fundar critérios axiológicos de melhoria em fatos crus como a natureza humana. Abordarei mais embaixo essa objeção. Mas antes teríamos que nos referir à outra frente de defesa da intervenção biotecnológica profunda. Está formado por alguns filósofos continentais contemporâneos, como por exemplo, Peter Sloterdijk e Giorgio Agamben.

O núcleo anglo-americano, como temos visto, se apoia na tradição cientificista e tecnologista, com gotas de futurismo visionário, segundo a qual a salvação da humanidade chegará via a tecnociência. A base filosófica inclui uma completa naturalização do ser humano, que nada mais é do que um produto transitório da evolução darwiniana, e, como tal, um produto superável mediante uma prolongação tecnocientífica da evolução. A intervenção profunda sobre a natureza humana se defende desde a naturalização plena da mesma. No caso dos continentais, como Sloterdijk e Agamben, as bases são diferentes, ainda que as consequências confluam. Aqui se parte da negação da natureza humana, na linha heideggeriana: "O fato do qual deve partir todo discurso sobre a ética – afirma Agamben (2003) – é que o homem não é, nem há de ser ou realizar nenhuma essência". A devaluação da natureza humana de filiação existencialista podemos a expor também com palavras de Sloterdijk (2003, 35-6): "Foi precisamente à Modernidade existencialista a qual se revelaram os motivos pelos quais para os seres humanos é menos importante saber quem são do que saber onde estão".

A confluência da naturalização e da negação se aprecia já em Nietzsche[4], outro dos clássicos que mais influem sobre pensadores como Sloterdijk ou Agamben. Em última instância, se a natureza humana é plenamente natural, então é tecnicamente disponível, e se a natureza humana simplesmente não existe, então temos a tarefa de inventá-la tecnicamente. A intervenção profunda está indicada em ambos os casos. Segundo Nietzsche (2004, 4), "o homem é uma corda esticada entre o animal e o super-homem, uma corda sobre o abismo". E continua acumulando metáforas no mesmo sentido: ponte e não meta, transição e ocaso é o ser humano. Desde essas bases filosóficas se predica o assalto técnico ao ser humano.

[4] Sobre a confluência do pensamento de Nietzsche com a tradição darwiniana já temos citado mais acima a C. U. M. Smith (1987). Para a confluência entre Heidegger e o darwinismo pode se ver Castrodeza, 2009.

THESIS

Para sermos mais precisos, as ferramentas do assalto serão não só biotecnológicas, mas também biopolíticas. Agamben (2003, 11), nesse sentido, afirma que "o homem moderno é um animal em cuja política está posta em entredito sua vida de ser vivo". Já Foucault (2007) tinha abordado o advento da biopolítica, chegada nos dois últimos séculos junto com a possibilidade técnica de intervir sobre a biologia humana. Obviamente, a disponibilidade técnica da natureza humana requer uma direção (bio)política das intervenções. Por sua parte, Sloterdijk caracteriza ao ser humano como uma estranha criatura, carregada de doenças genéticas e de limitações que poderia superar graças à bioengenharia e à inteligência artificial. Sustenta que ainda que hoje em dia possam ser rejeitadas técnicas como a intervenção sobre o genoma, no prazo de poucas décadas serão comumente aceitas e aplicadas seguindo uma política de espécie. No seu livro *Regras para o parque humano* (2003), considera morto o humanismo e propõe uma "nova estrutura de cultivo" pós-humanista, desenvolvida através das recentes antropotécnias, já que o que hoje "chamamos homem é, na verdade, a forma de vida aporética, sem saída. É o ser que tem que fazer algo consigo para suportar sua falta de saída […] Nisso, são os homens, da cabeça aos pés, criaturas fugindo em direção adiante" (SLOTERDIJK, 2001, 73). "Ao fracassar como animal – continua Sloterdijk (2003, 55-6) –, o ser indeterminado se precipita fora do seu entorno".

Em resumo, acredito que nos achamos ante um problema filosófico duplo. Por um lado temos que afrontar a valoração das próprias tecnologias agrupadas sob as siglas NBIC. Separadamente deveríamos criticar o complexo filosófico trans/pós-humanista que aspira a tomá-las como bandeira própria e como aríete contra a natureza humana.

6 VISÃO CRÍTICA E CONCLUSÕES

Acredito, de fato, que é importante considerar por separado as duas questões assinaladas. Isso significa, por enquanto, que quem se opõe à abolição da natureza humana, a seu suposto melhoramento por superação ou evolução, quem vê com receio a apelação ao homem novo ou ao super-homem, quem coloca sob suspeita aos enterradores do humanismo, não tem por que renegar dos avanços tecnológicos. A crítica ao transumanismo oxoniano e ao pós-humanismo continental não tem por que estar associada a posições neoluditas. Bem-vindos sejam os

intelligent THESIS

progressos técnicos quando estes contribuam, de fato, a melhorar a vida humana. Não há dúvida de que a cirurgia com anestesia resulta uma benção e um indubitável progresso. Também não há dúvida de que o bom uso dos antibióticos tem melhorado nossa existência. Porém, essa melhoria só tem sentido e é avaliável sobre o pano de fundo da própria natureza humana. São os abolicionistas da natureza humana os que carecem de argumentos para assinalar um progresso ou uma melhoria, pois junto com a natureza humana se perde também o critério de valor.

Se nos impõe, assim, como filósofos, a tarefa de ponderar os novos desenvolvimentos tecnológicos, não na forma de um conglomerado convergente, mas precisamente ao contrário, um por um, caso por caso. É mais do que possível que a partir das nanotecnologias possa surgir algum remédio, terapia ou mitigação do sofrimento, como sucederá provavelmente a partir das biotecnologias, e das ciências cognitivas ou informacionais. Também é possível que em algumas de suas aplicações essas técnicas resultem perigosas, desnecessariamente arriscadas, contrárias à ética e à dignidade das pessoas, injustas desde o ponto de vista social e até simplesmente inúteis. Não se vê, por exemplo, que bem possa trazer a clonagem humana, e sim parece, pelo contrário, uma fonte de problemas de todo tipo. A possibilidade de aplicar com garantias e confiança o que sensatamente vemos como positivo, e de rejeitar sem complexos o que nos pareça desacertado, depende pela sua vez da possibilidade de julgar a tecnociência com critérios independentes apoiados na natureza humana.

Nunca foi tão urgente, em consequência, a tarefa filosófica de pensar a própria natureza humana. Será isso o que nos permitirá aplicar com critério as tecnologias na ordem da terapia e do cultivo. O errôneo não são as tecnologias, mas sua confluência e orientação utópico-futurista. Nunca foi tão urgente pensar a natureza humana, para evitar a perda da mesma pela via dos fatos. E também para evitar as atitudes luditas, causadas pelo medo, que paralisariam a ciência e a tecnologia, e com elas as possibilidades efetivas de melhorar a vida humana.

Ao examinar cada técnica e cada aplicação em particular, podem servir-nos como guia de análise os princípios da bioética, já que se trata de intervenções sobre seres vivos e humanos, assim como de decisões biopolíticas. Mas também haverá que escrutar com cuidado outros problemas, como o da identidade. Qualquer aplicação (bio)tecnológica que me faça melhor ao custo de uma perda de identidade

intelligent THESIS

pessoal resultará reprovável. Também é conveniente examinar a reversibilidade. Se hoje temos liberdade para empreender ou não uma intervenção técnica sobre humanos, seria insensato perder, por causa da intervenção, a própria liberdade de decidir, de modo que em nome da liberdade percamos a liberdade mesma. A respeito de qualquer intervenção deveríamos nos perguntar não só se a fazemos livremente, mas também se favorece nossa liberdade, mesmo para desfazer a própria intervenção. Raramente sucede isso, por exemplo, com os experimentos eugênicos. A questão da arrogância intelectual também é digna de consideração. A consciência da limitação epistêmica e prática, o fato de saber que somos falíveis, deveria nos acompanhar como uma sombra. A respeito da construção da realidade desde a arrogância da razão, a experiência nos diz que sempre tem gerado sofrimento. Pode-se alegar que *agora* sabemos mais. Mas novamente podemos apelar à experiência, que nos diz que sempre que se tem agido desde o *logos* sobre a *physis*, em qualquer época, tem se feito com essa convicção de que *agora* sim que sabemos mais. A arrogância sempre tem sido arrogante. E o é hoje. A atitude de humildade intelectual e de falibilismo, assim como os princípios prudenciais, devem permanecer vigentes em todo momento.

Com relação à outra frente, à questão filosófica, minha crítica ao futurismo transumanista e pós-humanista depende em grande medida, como tenho sugerido, das ideais de Hans Jonas. Chegou o momento de expô-las de modo um pouco mais preciso e de responder, de passagem, à possível acusação de falácia naturalista.

Jonas desenha uma ética da responsabilidade para uma era tecnológica. À maior capacidade de intervenção, maior responsabilidade. Sua ética tem como pedra angular o denominado princípio de responsabilidade, que ele entende como um imperativo categórico. Jonas o formula de várias maneiras, mas em essência vem a dizer: "Age de tal maneira que não coloques em perigo as condições da continuidade indefinida da humanidade na Terra" (JONAS, 1995, 9). Baseia-se em que é objetivamente melhor um universo com seres humanos que sem eles. Inclusive é mais valioso um universo com seres vivos que sem eles. E, no sentido metafísico e heideggeriano da questão, é mais valioso o ser que o nada, já que o ser é a única possibilidade de valor, e a mera possibilidade de valor já é um valor. E uma vez que temos reconhecido o bem objetivo, contraímos um dever com base objetiva que se expressa no princípio de responsabilidade.

intertheses

Mas aclaremos: a continuidade da vida humana há de entender-se como continuidade de uma vida "propriamente humana" (não transumana, pós-humana, infra-humana, super-humana, inumana ou demasiado humana). E para Jonas uma vida *propriamente* humana vem caracterizada precisamente pela possibilidade de atribuir-se deveres. Não há vida propriamente humana sem as condições de possibilidade da atribuição de deveres, que tem a ver com as condições materiais de nossa natureza animal, assim como com as condições de liberdade e de lucidez próprias de nosso ser social e racional. A vida propriamente humana é uma vida moral. Essas condições nos iluminam na hora de estabelecer que intervenções técnicas constituem um melhoramento de nossa existência e quais não.

Assim, os critérios sugeridos por Jonas têm em sua base uma certa concepção da natureza humana e do valor objetivo. Nada disso seria possível se aceitássemos os dois dogmas modernos que Jonas critica. Segundo ele, a modernidade tem estabelecido alguns dogmas indiscutíveis. Um deles é que não há verdades metafísicas. Se o aceitamos, seria ocioso falar de natureza humana. O outro é que não há caminho do "é" ao "deve". Se o aceitamos, temos que pensar sobre valores objetivos. Nenhum dos dois dogmas parece a Jonas invencível. Mais ainda, são mutuamente incompatíveis desde o ponto de vista lógico, pois o segundo constitui uma afirmação de caráter metafísico que o primeiro impugnaria. Mas se reforçam mutuamente desde o ponto de vista retórico: se não há verdades metafísicas, toda verdade virá da ciência, e como a ciência estuda os seres com abstração de seu valor, nada do que a ciência diga se transladará ao plano do dever-ser. Daí que uma plena naturalização da natureza humana nos deixe ao realento no plano axiológico e ao acaso de qualquer intervenção técnica.

Para Jonas, pelo contrário, sim há verdades metafísicas, entre elas a que afirmam a conexão entre ser e valor. Esse é o caminho que permite a Jonas transitar desde o ser ao valor sem cair na falácia naturalista. O temos visto: o ser como única possibilidade de valor e a possibilidade de valor como valor. Por outra parte, nem sequer é verdade que o conhecimento naturalista, seja científico ou filosófico, careça de implicações axiológicas. Comete-se uma falácia se se infere "deve ser X" a partir de "é o caso que X". Por exemplo, do fato de que se cometam assassinatos não se segue que se devam cometer. Mas não se cai em falácia de nenhum tipo se afirmamos que "é o caso que Y" serve como um elemento, dentre outros, para obter enunciados de dever, como talvez "deve ser X" ou inclusive "não deve ser Y".

intelligent THESIS

Raramente poderíamos prescrever contra o assassinato se não conhecêssemos o que é e as consequências de todo tipo que produz.

Em suma, não há falácia naturalista em afirmar que os critérios axiológicos que nos permitem avaliar as melhoras em nossa vida se baseiam no conhecimento da natureza humana. Sem uma ideia do que é o ser humano, do que constitui sua função e sua felicidade, como poderíamos dizer que tem se dado uma melhora? Jonas chega a afirmar que o progresso técnico é um objetivo facultativo, não obrigatório. Um progresso mais lento contra uma doença não ameaça à sociedade, mas a perda dos valores morais por um impulso excessivo em direção ao progresso tecnocientífico deixaria sem valor os êxitos obtidos (JONAS, 1997, cap. 6). Se isso diz respeito do progresso terapêutico, tanto mais da transição ao super-homem. A própria medicina, como ciência e como prática clínica, tem por finalidade o restabelecimento a um estado natural de um organismo humano vivo. Sem tal referência pouco poderíamos dizer do progresso médico.

Consequentemente, nem o melhoramento efetivo da vida humana, nem os critérios de valoração chegarão junto da negação da natureza humana nem da sua radical naturalização. Que conceito de natureza humana resta, pois, disponível ou resulta prometedor? Acredito que se pode analisar a direção kantiana, como faz Habermas na sua polêmica com Sloterdijk. Em Kant não se nega a natureza humana e existe uma resistência a sua plena naturalização. Em Kant se faz ênfase na dignidade humana e na imoralidade que constitui tratar aos humanos como meios, ainda que seja como meios para desenhar o futuro super-homem. Porém, talvez em Kant a desnaturalização da natureza humana seja excessiva. Vem aqui à tona a passagem da *Crítica da razão pura* (*Kvr*, A532, B560) na qual Kant afirma: “Somente podemos conceber duas classes de causalidade em relação com o que acontece: a que deriva da *natureza* e a que procede da *liberdade*”. Esse texto parece ter continuidade com outro mais famoso que lhe serviu de epitáfio e que encabeça a conclusão da *Crítica da razão prática*: “Duas coisas enchem o ânimo de admiração e respeito [...]: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim”. Na concepção kantiana da natureza humana talvez se dê um estranhamento excessivo a respeito do puramente natural, ao menos para o gosto contemporâneo. Somos – segundo nos diz Kant na sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* – cidadãos de dois mundos. Talvez esse fato se deva à aceitação por parte de Kant da mecânica newtoniana como modelo de toda ciência. Com o mecanicismo viaja uma

intelligent THESIS

concepção determinista da causalidade física que hoje consideramos superada. Em consequência, os mundos da natureza e da liberdade, o céu estrelado e a lei moral, não têm por que ser tão alheios um ao outro como Kant sugere. Salvo o determinismo próprio da ciência de seus dias, há muitas ideias em Kant que podem hoje nos servir para pensar as noções de dignidade e de natureza humana.

Outra tradição que a meu modo de ver é valiosa e prometedora para essa tarefa que hoje nos urge é a tradição aristotélica. Na linha de uma naturalização moderada da natureza humana. Aqui contamos com a vantagem de que o ser humano não aparece completamente separado da natureza, mas tampouco absolutamente naturalizado. A ideia de natureza humana que há em Aristóteles inclui e integra seriamente nossa condição animal, como tem destacado um aristotélico contemporâneo, Alasdair MacIntyre. Somos animais e por isso vulneráveis. Porém, a natureza humana não se reduz a essa condição. Somos também sociais, políticos, e, portanto dependentes uns dos outros (MACINTYRE, 2001). E temos uma dimensão racional que se projeta em direção ao ético, o linguístico, o contemplativo, em direção à capacidade de autoconsciência e de liberdade. Contudo, cada ser humano é uma unidade na qual essas dimensões aparecem integradas, não meramente justapostas. A partir dessa concepção da natureza humana, Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 1097b 20–1098a 20) sugere uma ideia de função do homem e de felicidade humana que resulta hoje em dia uma base muito prometedora para avaliar sensatamente qualquer proposta de intervenção (bio)tecnológica.

interTHESIS

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Homo sacer**. El poder soberano y la nuda vida. Pretextos, Valencia, 2003.

ARISTÓTELES. **Política**. Gredos, Madrid, 1994.

ARISTÓTELES. **Ética Nicomaquea**. Gredos, Madrid, 1995.

BERTOLASO, M. “Super-naturali” come vampiri: L’Enhancement in medicina, en Cullen, C. (ed.). **La medicina dei nuovi vampiri**. Academia Universa Press, Milán, 2010.

CARPINTERO, F. **La ley natural**. Encuentro, Madrid, 2008.

DUBLIN, M. **Futurehype**: The Tyranny of Prophecy. Penguin Books, New York, 1992.

FOUCAULT, M. **El nacimiento de la biopolítica.** FCE, México. 2007.

FUKUYAMA, F. **El fin del hombre**: consecuencias de la revolución biotecnológica. Ediciones B, Barcelona, 2002.

HABERMAS, J. **El futuro de la naturaleza humana.** ¿Hacia una eugenesia liberal?. Paidós, Barcelona, 2002.

HUME, D. **Tratado de la naturaleza humana**. Tecnos, Madrid, 1988.

JONAS, H. **El principio de responsabilidad**. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Herder, Barcelona, 1995.

JONAS, H. **Técnica, medicina y ética**. Sobre la práctica del principio de responsabilidad. Paidós, Barcelona, 1997.

KANT, I. **Crítica de la razón pura**. Alfaguara, Madrid, 1978.

interTHESIS

KANT, I. **Crítica de la razón práctica**. Alianza, Madrid, 2000.

MACINTYRE, A. **Animales racionales y dependientes**. Paidós, Barcelona, 2001.

MORE, M. **Transhumanist FAQ**. 2010. Disponível em: http://extropy.org/faq.htm. Acessado em: 22 fev. 2010.

MOSTERÍN, J. **La naturaleza humana**. Espasa, Madrid, 2006.

MOYA, A. La domesticación de la naturaleza: de la artificialización a la intervención. **Endoxa**, 24: 291-310. 2010.

NIETZSCHE, F. **Sobre verdad y mentira en sentido extramoral**. Tecnos, Madrid, 1990.

NIETZSCHE, F. **Así habló Zaratustra**. Alianza, Madrid, 2004

NEGRO, D. **El mito del hombre nuevo**. Encuentro, Madrid, 2009.

NUÑO, L.; ETXEBERRÍA, A. ¿Fue Darwin el Newton de la brizna de hierba? La herencia de Kant en la teoría darwinista de la evolución. **Endoxa**, 24: 185-216. 2010.

POSTIGO, E. Transumanesimo e postumano: Principi teorici e implicazioni bioetiche. **Medicina e Morale**, 2009/2: 267-282. 2009.

SÁDABA, I. **Cyborg**. Sueños y pesadillas de las tecnologías. Península, Barcelona. 2009.

SAVATER, F. **Política para Amador**. Ariel, Barcelona, 2004.

SAVULESCU, J; BOSTROM, N. (eds.). **Human Enhancement**. OUP, Oxford. 2009.

SLOTERDIJK, P. **Extrañamiento del mundo**. Pretextos, Valencia. 2001.

SLOTERDIJK, P. **Normas para el parque humano**. Siruela, Madrid. 2003.

intertesis

SMITH, C. U. M. “Clever Beasts Who Invented Knowing”: Nietzsche’s Evolutionary Biology of Knowledge. **Biology and Philosophy**, 2: 65-91. 1987.

URSÚA, N. ¿Tendrá la “Convergencia de Tecnologías” (CT) y la “Mejora Técnica del Ser Humano” un impacto similar al darwinismo? implicaciones y consideraciones filosóficas. **Endoxa**, 24: 311-329. 2010.

WORLD TRANSHUMANIST ASSOCIATION. **The transhumanist declaration**. 2010. Disponível em: http://humanityplus.org/learn/philosophy/transhumanist-declaration. Acessado em: 22 fev. 2010.

WORLD TRANSHUMANIST ASSOCIATION. **The transhumanist FAQ**. 2010a. Disponível em: http://humanityplus.org/learn/philosophy/faq. Acessado em: 22 fev. 2010.

THESIS