

INTUITIO

PPGFil/UFGS | e-ISSN 1983-4012

DOI: <http://doi.org/10.36661/1983-4012.2025v18n2.14947>

SEÇÃO: Varia

A INCOMPATIBILIDADE ENTRE EUGENIA POSITIVA E CAPITALISM ***The incompatibility between positive eugenics and capitalism***

Leonardo Assis¹

Resumo: O seguinte trabalho tem como objetivo responder à questão “deve-se utilizar tecnologias eugênicas apenas para cura, ou pode-se usar também para melhoramento?”. Assim, o texto desenvolve-se discutindo e contextualizando: (1) alguns dos principais problemas para o uso de engenharia genética de forma positiva a partir da visão bioconservadora de Jürgen Habermas e Michael Sandel para, em seguida, (2) apresentar a teoria ética de Tristam Engelhardt e sua aplicação na bioética. Por fim, (3) analisa-se as possíveis justificativas para a realização de melhoramentos biológicos e suas consequências político-sociais.

Palavras-chave: Engenharia Genética. Liberdade. Ética.

Abstract: The following work intends to answer the question “eugenetic technologies must be used just for healing or could it also be used for improvement too?”. Therefore, the text is built on the contextualization and discussion of: (1) the bioconservative view of Jürgen Habermas and Michael Sandel on the problems of genetic engineering usage as a positive eugenics and (2) through the presentation of the ethics theory of Tristam Engelhardt and his applications at bioethics. Finally, (3) some of the reasons that justify biological improvement are analyzed attached to some of the political and social consequences that come from it.

Key-words: Genetic engineering. Freedom. Ethics.

1 Introdução

Será possível um dia (logo? já?) “aumentar” à vontade esse ou àquele traço de caráter, a inteligência, a altura, a força física ou a beleza dos filhos, escolher o sexo, a cor dos cabelos ou dos olhos? Ainda não chegamos lá [...], mas, ao menos na teoria, doravante nada é impossível (Ferry, 2018, p. XXVII).

Habermas e Sandel defenderam pontos semelhantes quanto ao seu uso para a chamada *eugenica positiva* em suas obras voltadas especificamente a discutir as consequências de tecnologias de “melhoramento” humano, mas com uma pequena diferença: enquanto o primeiro preocupou-se com o desequilíbrio de poder entre criador(es) e criação nos casos de engenharia genética (Habermas, 2004), o segundo, assumidamente influenciado pela reflexão

¹ Graduado em Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Email: leobarrosjt@gmail.com – <https://orcid.org/0009-0009-4861-0936>.

habermasiana, demonstrou vários exemplos de métodos eugênico já existentes, e questionou-se sobre os problemas em casos nos quais as modificações são feitas pelo sujeito em si mesmo (Sandel, 2013). Partindo dos conceitos fundamentais que guiam esses debates, como o “ser si mesmo”, que Habermas retira de Kierkegaard, e a “dádiva”, que Sandel mesmo formula, ambos convergem, enfim, no perigo que a espécie humana corre com a falta de controle sobre os limites da eugenia.

A partir da defesa bioconservadora de ambos autores, Engelhardt argumentou a favor da liberdade na realização de modificações corporais (como a engenharia genética). Sua proposta está inserida em uma tese ética, a qual tem como objetivo solucionar os impasses morais entre as chamadas “comunidades morais” (Engelhardt, 2008) e que se baseia em uma leitura da sociedade que chamo de “utilitarista qualitativa” e “relativista”. Afinal, para ele, na medida em que se provou a falha do ideal iluminista de alcançar uma razão universal, a única saída que nos restou foi consentir frente à liberdade alheia, visando sempre a não maleficência.

Por fim, frente à questão “deve ou não haver pesquisas e produtos voltados ao melhoramento, ou deve-se ficar somente na cura?”, exploro a posição de Luc Ferry (2018), que traz reflexões relevantes sobre os propósitos de alguns transumanistas, juntamente dos possíveis problemas sociais que podem surgir em virtude de suas pesquisas. Enfim, o limite entre a cura e o melhoramento torna-se bem evidente no caso de dois homens que não ultrapassam dos 1,45 metros de altura:

o primeiro porque foi vítima de uma doença na infância, o segundo porque seus pais, embora perfeitamente ‘normais’, também têm baixa estatura. Por que cuidar de um e rejeitar o outro, uma vez que ambos sofrem igualmente da mesma pequenez em uma sociedade que, com ou sem razão, dá mais valor à altura? (Ferry, 2018, p.XXXII).

2 Eugenia, ser si mesmo e dádiva: uma reflexão sobre justiça e liberdade

Habermas inicia o seu “Futuro da Natureza Humana” com duas teses filosóficas que são fundamentais para os seus argumentos: (1) o liberalismo político de Rawls, que o leva a conceber que a ética deixou de ser uma doutrina de leis universais para se tornar uma discussão sobre como se viver em uma sociedade plural, no que ele afirma: “A ‘sociedade justa’ deixa ao critério de todas as pessoas aquilo que elas querem ‘iniciar com o tempo de

suas vidas” (Habermas, 2004, p. 5); e (2) o existentialismo de Kierkegaard com seu conceito de “ser si mesmo”:

Toda a atenção se destina sobretudo à estrutura do poder ser si mesmo, ou seja, à forma de uma auto-reflexão ética e a uma escolha de si mesmo, determinada pelo interesse infindável em que o projeto de vida tenha êxito. De maneira autocrítica, o indivíduo apropria-se de seu passado histórico, efetivamente encontrado e concretamente rememorado, tendo em vista as possibilidades de ações futuras (Habermas, 2004, p.10).

A partir dessas teses, ele trata sobre os novos problemas presentes na sociedade alemã da época (2001) com as novas tecnologias genéticas, como o DGPI (Diagnóstico Genético de Pré-Implantação), em que se retira o embrião no estágio de 8 células para se fazer um exame genético de precaução de doenças hereditárias, levando ao aborto caso se confirmasse alguma (Habermas, 2004, p.24). Com a possibilidade de se fazer esse tipo de exame, Habermas questiona: “É compatível com a dignidade humana ser gerado mediante ressalva e, somente após um exame genético, ser considerado digno de uma existência e de um desenvolvimento?” (Habermas, 2004, p. 27). Afinal, como se definem os critérios de justiça e as possibilidades de ser si mesmo quando torna-se possível decidir as particularidades genéticas das novas gerações?

Parece ser o caso, assim, que o ser si mesmo está posto em jogo quando pensamos nas novas possibilidades de escolha sobre os genes de uma nova criança – a qual pode tanto ser escolhida quanto modificada antes de seu nascimento. Ademais, ao haver uma relação de criação e criador, os critérios de justiça ficam desbalanceados, pois antes mesmo do nascimento a pessoa já é submetida aos interesses particulares do outro. Dessa maneira, a sociedade desregula-se em termos de justiça, tendo em vista que o novo ser perde parte da sua subjetividade por se tornar um objeto manipulável (Habermas, 2004, p. 62-74), mudança que altera a sua experiência do mundo, já que a sua vida é ao menos parcialmente pré-definida².

O fim do limite entre sujeito e objeto é, creio eu, a maior contribuição do trabalho de Habermas nesta obra, e se enquadra no campo da ética aplicada pela problemática sobre o limite entre a cura e o melhoramento. Evidente que, como se viu e ainda se vê, a objetificação

² Vale ressaltar que Luc Ferry traz problemas à visão de Habermas sobre como os filhos modificados sentiriam-se em uma sociedade eugênica: “Os pais que persistem, por razões morais ou religiosas, em recusar essas benfeitorias da ciência aos seus filhos não correria o risco de um dia enfrentar as críticas destes?” (Ferry, 2018, p. 18).

dos outros no âmbito social ainda é dominante: desde a submissão do trabalhador ao seu superior até a escravidão, ainda muito presente nas zonas rurais. Contudo, com o rompimento do limite anteriormente imposto pela natureza sobre a modificação biológica, o sujeito começa a se tornar um objeto antes mesmo de tomar consciência de si, i.e., de se tornar efetivamente sujeito, gerando novos problema ontológicos, éticos e políticos:

Na medida em que a evolução aleatória das espécies move-se para o campo de intervenção da tecnologia genética e, por conseguinte, da ação que é de nossa responsabilidade, as categorias que, no mundo da vida, separam o que é *produzido* e o que se *transforma por natureza* passam a não se diferenciar mais (Habermas, 2004, 64-65).

Por fim, não apenas passamos a ser capazes de definir o próprio ser do outro, mas também desregula-se o limite da nossa liberdade, considerando-se que as decisões biológicas, antes realizadas pela própria natureza, passarão a poder serem feitas por nós.

Apesar de não ser possível estabelecer uma ética universal, o critério de justiça parece dever basear-se na afirmação de que todas as pessoas são sujeitos igualmente dignos. Afirmação essa que parece tornar-se falsa quando a livre manipulação de genes torna-se possível. Afinal, tal como ocorre nas relações presentes no trabalho alienado e nas definições de gênero, em que a autocompreensão de si é sobreposta pelo interesse do mercado e da sociedade, ocorrerá também na consciência da pessoa modificada ou escolhida:

É na cabeça que a alteração se operaria. A mudança da consciência se realizaria em consequência da mudança de perspectiva da atitude performativa da vida vivida de uma primeira pessoa para a perspectiva de observador, a partir da qual o próprio corpo foi transformado em objeto de uma intervenção anterior ao nascimento (Habermas, 2004, p. 75).

Assim, parte do ser si mesmo passa a ser composto pela liberdade alheia, gerando uma espécie de alienação biológica, que Habermas chama de “corpo casca”, e que parece mais problemática que a social, porque é um caminho sem volta.

A conclusão de que o sujeito se tornará um “corpo casca” parece ser a mais radical e problemática, seja para Habermas, seja para a sociedade como um todo. Em virtude disso ele recusa a liberação de realização da *eugenica positiva*, ao menos sem uma legislação forte, mas defende o uso da *negativa*³. O autor entende, enfim, que quando se trata de uma modificação que garantirá uma melhor qualidade de vida (por exemplo, evitar que a criança nasça com

³ A “eugenica positiva” corresponde ao melhoramento, enquanto a “eugenica negativa” corresponde à previsão de danos, i.e., ao uso médico.

HIV), a futura pessoa ficará grata pelo tratamento, porque viver sem doenças hereditárias parece ser o desejo de qualquer um.

2.1 Por uma renovação do discurso: o agir comunicativo multiespécies

Apesar de concordar fortemente com Habermas no que concerne à modificação de embriões, acredito que ele não problematiza corretamente as modificações biológicas pós-nascimento. A principal passagem do livro em que isso é discutido está na página 60, onde ele afirma que conforme a humanidade modifica-se, a sua autocompreensão ética enquanto espécie passa a se alterar também. Inicialmente parece ser o caso de que, ao considerarmos a chance de a humanidade se alterar a ponto de dividir a espécie em novas espécies, o projeto de uma ética levemente universal, tal como o dele, tende a se tornar impossível. Isso ocorre porque sua tese depende da igualdade entre as pessoas e sua posição no discurso: só podemos chegar em normas que guiem as pessoas se durante o processo de argumentação (1) não houver, uma divisão hierárquica entre as pessoas e (2) houver uma linguagem compartilhada (Habermas, 2022, 191-234) que permita a comunicação entre diferentes mundos da vida; logo, com o surgimento dos humanos-máquina (Habermas, 2004, p. 58) e de outras formas humanóides, a linguagem modificar-se-ia segundo as suas novas experiências, e o discurso tornar-se-ia inviável. Porém, Nussbaum, ao discutir sobre a importância de um sistema de justiça que engloba quase todos os animais, proporciona dois fatos relevantes para definirmos se a comunidade linguística deve ser composta apenas de humanos da mesma espécie: (1) a insuficiência do conceito de espécie e (2) a possibilidade de comunicação entre diferentes razões.

Quando Habermas expressa seu receio sobre o surgimento de novas espécies humanóides, o que ele pode ter em mente é a continuação da comum arrogância humana frente às outras formas de vida, a qual garantiria a possibilidade de um tratamento objetificante dos pós-humanos sobre os humanos. Apesar de ser inegável a existência desse problema futuro, ele talvez possa ser evitado se aprendermos com a crítica de Nussbaum sobre a classificação de “espécie” e sobre as outras formas de racionalidade presentes nos animais não-humanos. A recusa da classificação de espécie para a sua teoria da justiça se faz a partir do fato de que, para os biólogos, ela é grosseira e ignora que “cada membro da espécie é sutilmente diferente, cada um de todos os outros” (Nussbaum, 2023, p. 156). Aliás, de forma alguma essa visão desvincula-se da ideia de ser si mesmo, tendo em vista que ela compreende

que se nos guiarmos por uma categoria tão abrangente, como a de “espécie”, ficaremos presos a limites que não necessariamente existem nas nossas subjetividades.

Ademais, parece evidente que múltiplas pessoas que podem ser consideradas pós-humanas já estão presentes no que consideramos como “comunidade humana”⁴, e certamente participam da comunidade discursiva. Na realidade, cada membro da espécie expressa em si a afirmação e a negação dessa classificação. Logo, a presença de novas espécies humanoides na comunidade – desde que essas não busquem produzir uma hierarquia –, talvez só possa ser problemática se não for possível compartilharmos uma linguagem.

Novamente, Nussbaum respondeu ao problema habermasiano não a partir de exemplos de um entendimento entre humanos e pós-humanos, mas de humanos e outros não-humanos que conseguiram se comunicar eficazmente, como no caso de Smuts e os chimpanzés:

Seu primeiro desafio foi convencer os babuínos de que ela não era uma ameaça. Tendo se preparado bem para este desafio, ela os abordou gradativamente, com muita sensibilidade para suas reações, “sintonizando” os sutis sinais de medo que eles enviam uns aos outros quando ela se movia muito rapidamente ou para muito perto. A princípio, as mães chamavam seus bebês e davam-lhes olhares severos de advertência. Com o passar do tempo, no entanto, quando perceberam que Smuts respondia aos seus sinais, seu comportamento mudou: se achasse que ela estava perto demais, lançavam “olhares feios” para ela – deixando, como ela observa, de tratá-la como um objeto para tratá-la como um sujeito com quem eles poderiam se comunicar (Nussbaum, 2023, p. 390).

Da mesma forma que em princípio alguém deve se comportar quando se depara com culturas diferentes – como tomar cuidado na forma de agir porque não se sabe a interpretação das pessoas sobre determinados movimentos e palavras –, deve ocorrer quando esse alguém se depara com outras espécies. É inegável que os seres humanos são capazes de falar línguas simbolicamente iguais e, assim, facilitar a comunicação; todavia, apesar disso, essa língua parece ser apenas uma de múltiplas formas de representação de nossas experiências e pode ser substituída, por exemplo, pelo teatro, pela pintura, pelo desenho, pela música, etc. Por fim, o que parece nos deixar com o pé atrás para entendermos a nossa relação com os outros animais dessa maneira (principalmente aqueles que biologicamente se distanciam de nós, como os peixes ou as aves) é a nossa ideia de que eles não são racionais. Todavia, Nussbaum

⁴ Considerando-se a ideia de que o rompimento com a limitação de gênero é parte do pós-humanismo, então aquelas pessoas que fogem do padrão binário homem/mulher já não são mais parte da comunidade humana. Veja mais sobre isso em KARASINSKI M., Pós-Humanismo, Transumanismo, Anti-Humanismo, Meta-Humanismo e Novos Materialismos. Revista De Filosofia Aurora, v. 31, n.54, 2019.

já respondeu a partir de várias pesquisas⁵ a esse problema e deixou claro que vários dos animais não-humanos são dotados de razão.

Logo, entendo que Habermas já tem presente na sua teoria a consciência da necessidade de uma antropologia filosófica, em que se precisa aprender a posição alheia para se pensar nas decisões éticas e políticas que serão realizadas. Portanto, a sua preocupação de uma ética da espécie se mostra, para mim, como uma auto-limitação do seu projeto, pois, como diz Nussbaum:

o respeito [ou o consenso] pode ser alcançado, embora com dificuldade, por meio de um aprendizado intelectual que venha, por assim dizer, de fora, compreendendo semelhanças e diferenças." (Nussbaum, 2023, p. 379).

2.2 Dádiva e atletas biônicos

Sandel vai no mesmo caminho que Habermas, mas argumenta também contra o transumanismo depois do nascimento. Mesmo assim, ele não parece adicionar muitas coisas ao debate, além de novos e atualizados exemplos do desenvolvimento dessa tecnologia ambígua, os quais são importantes, certamente, para a melhor compreensão do problema. Enfim, sua grande contribuição parece estar presente na discussão de duas questões: (1) qual o valor das conquistas individuais quando somos pré-definidos para termos sucesso? E (2) que tipo de sociedade teremos quando as pessoas passarem a ser pré-definidas e/ou modificadas biologicamente?

O problema (1) é proposto como um debate sobre o uso de engenharia genética nos esportes, em que um atleta robótico e biônico que bate com uma perfeição tal que sempre consegue um *home run* graças à implantação de chips de computadores que calculam com precisão o ângulo e o momento da tacada (Sandel, 2013, p. 40). Ele pensa com isso que, ao se modificar alguém a esse ponto, o desempenho deixa de ser resultado de um esforço próprio – e consequentemente deixa de ser uma conquista própria – para se tornar um sucesso tecnológico. Logo, um atleta biônico é objetificado, tornando-se um dos casos em que há uma remodelação da natureza humana com o intuito de unicamente satisfazer os desejos alheios.

Apesar de essa questão poder nos levar a uma discussão voltada à filosofia do esporte, como ele desenvolveu no capítulo 2, entendo que a sua grande contribuição está em propor

⁵ Para se consultar os exemplos descritos pela autora, recomendo especialmente a leitura do capítulo 6 de Nussbaum, 2023: "Senciência e esforço: uma fronteira em construção".

questões que nos permitem visualizar os passos que as novas tecnologias dão em direção a uma sociedade consequencialista. A produção de atletas robóticos, ou alimentados por hormônios, é resultado de uma sociedade utilitária, que só se preocupa com o ganho no final do processo. Como Sandel diz, “o melhoramento é perturbador porque distorce e sobrepuja os talentos naturais” (Sandel, 2013, p. 44), i.e, o acaso é sobrepujado por um cálculo, e o atleta por um objeto, o que torna o resultado previsível. Portanto, o melhoramento acaba com os meios, com o ser si mesmo de cada pessoa, visando apenas alcançar um determinado objetivo: vencer um campeonato, ser atraente, ter o físico daquele(a) fisiculturista que se admira, etc. Mas depois que se alcança esse objetivo, será que o sentimento de conquista mantém-se? Será que a vida não deixará ainda mais de ser sobre o processo para se valer unicamente dos resultados? Enquanto não tivermos os resultados das experiências dessa sociedade calculável, continuaremos com essas dúvidas. Contudo, pode-se pensar melhor sobre como respondê-las ao se consultar o conceito de dádiva presente no problema (2).

O futuro da sociedade humana está diretamente ligado ao valor que damos às características presentes no conceito de dádiva, que Sandel apresenta da seguinte maneira: “Reconhecer o aspecto de dádiva da vida é reconhecer que nossos talentos e nossas potências não são mérito unicamente nosso” (Sandel, 2013, p. 41). Ela coloca-se, então, como aspectos biológicos que diversificam as subjetividades por transformar três “características cruciais de nossa configuração moral: a humildade, a responsabilidade e a solidariedade” (Sandel, 2013, p. 98): o aprendizado que se obtém a partir da humildade surge pelo imprevisto presente em relações sem pré-designação; já no caso da responsabilidade, somos responsáveis por nossas ações, mas não por nossa biologia ou a de nossos filhos; por fim, a solidariedade é fortalecida, pois nas relações com os chamados “menos afortunados” somos ensinados a compartilhar, como ocorre, afirma ele, nos seguros de saúde, em que “mesmo sem ter um senso de obrigação recíproca, as pessoas unem seus recursos e riscos e compartilham o destino umas das outras” (Sandel, 2013, p. 101).

Pondo fim à dádiva, a humanidade perde a humildade por causa da pré-definição dos filhos; a responsabilidade se desgasta por excesso de liberdade (Sandel, 2013, p. 99), porque, como Habermas já pontuou, o aumento de controle sobre nossa biologia é também o aumento da nossa responsabilidade sobre nossas ações (Habermas, 2004, p 40); e, por último,

a solidariedade deixa de existir, pois como a boa saúde passaria a ser parte das escolhas humanas não haveria razões para se agir de forma solidária com os *menos afortunados*⁶.

Assim, apesar de o conceito de dádiva poder ser problematizado, principalmente por ser formulado segundo uma concepção religiosa da vida, ainda assim os valores que Sandel considera serem ensinados por ela são relevantes para pensarmos sobre como os processos eugênicos nos levam a um suposto aumento da liberdade e, ao mesmo tempo, a uma sociedade totalmente calculável: a criança deixará de carregar a novidade consigo para se tornar um descendente do projeto de vida dos seus antecessores, e as decisões sobre nossa própria biologia só aumentarão as possibilidades de manipulação do mercado, que tem como base a indústria cultural e a sua propaganda, responsáveis por manipular os desejos e as ações humanas⁷. Enfim, a suposta disponibilidade de modificações genéticas servirá como justificativa para se negligenciar ainda mais as diferenças e naturalizar a pobreza e a doença como parte da escolha alheia.

3 Fundamentos da bioética para os estranhos morais

Opondo-se a Habermas e Sandel, Engelhardt contribuiu ao debate com a sua problematização da tentativa de “uma explicação geral de como os indivíduos devem agir” (Engelhardt, 2008, p. 22). Para ele, este tipo de projeto está diretamente ligado à história do Ocidente e da razão iluminista, a qual “poderia revelar o caráter da vida boa e dos cânones gerais da probidade moral, fora de qualquer narrativa moral particular” (Engelhardt, 2008, p. 29). Entretanto, ao se afastar do monoteísmo cristão, que no passado sustentou a ação humana na Europa, a conquista feita pela razão secular foi uma disputa entre várias filosofias e éticas filosóficas (Engelhardt, 2008, p. 30) que levou a sociedade contemporânea na direção de um vazio moral, separando de um lado os *amigos morais* e do outro os *estranhos morais*. Ainda assim, para o autor, ambos devem ser guiados por princípios, mesmo que diferentes.

Os *amigos morais* são aqueles que compartilham uma *moralidade essencial*, a qual “proporciona substancial orientação sobre o que é certo ou errado, bom ou mau” (Engelhardt,

⁶ Seu argumento vem apoiado pelo fato de a ausência de solidariedade baseada na genética já ser um problema debatido politicamente nos EUA: “A preocupação de que as seguradoras usem os dados genéticos para estimar os riscos e aumentar o valor dos prêmios levou o Senado americano a votar recentemente pela proibição da discriminação genética nos seguros de saúde” (Sandel, 2013, p. 101-102).

⁷ Para saber mais sobre as especificidades da indústria cultural, ver ADORNO T., Indústria Cultural, Unesp, 2020.

2008, p. 32) e que está costumeiramente ligada a uma autoridade. Em contrapartida, os *estranhos morais* são aqueles que não compartilham essa *moralidade essencial* e, por isso, precisam resolver as possíveis controvérsias que venham a surgir por meio de um (1) “acordo comum, pois não compartilham suficientemente uma visão moral que lhes permita descobrir as resoluções essenciais” e/ou (2) “procurando por indivíduos e instituições de reconhecida autoridade para resolver as controvérsias morais e dar orientação moral essencial” (Engelhardt, 2008, p. 32). Para resolver os conflitos entre os estranhos morais, Engelhardt propôs, então, dois princípios bioéticos, os quais são relevantes para se discutir as ações referentes à assistência à saúde: o *consentimento* e a *beneficência*.

Enquanto o consentimento corresponde ao respeito pela escolha individual, ele é importante para garantir coerência ao mundo moral, porque carrega em si “o merecimento de culpa” quando não satisfeito⁸. Por outro lado, a beneficência exige um comprometimento em pensar sempre o melhor para o paciente, mas não entra em conflito com a mínima noção de moralidade quando descumprido. Na realidade, o princípio da beneficência não é tão imperioso, mas pode pelo menos “sugerir que seria bom beneficiar as pessoas que têm necessidades” (Engelhardt, 2008, p. 139). Assim, ele entende que é no contraste entre ambos que deve ser entendida a tensão moral, já que o consentimento justifica a geração da essência e a beneficência é a identificação dessa mesma. (Engelhardt, 2008, p.132-40)

Tendo em seus lugares os principais conceitos de sua teoria bioética, este passa a descrever como deve ser a relação entre os estranhos morais para que haja uma resolução das disputas morais. O primeiro componente da *textura concreta de moralidade* é, diferente do que Habermas propôs, não a busca por argumentos racionais que devem levar ao consenso, mas a negociação em direção a um *acordo mútuo*:

Se a prática da ética secular deve ser a ação de estabelecer a propriedade de ações por outros meios que não o uso da força, e se os sentidos morais dos indivíduos são divergentes, então o princípio moral cardinal será o do **respeito mútuo na negociação comum** [grifo próprio] e na criação de um mundo moral concreto (Engelhardt, 2008, p. 134).

Então, para definir a negociação entre dois estranhos morais deve-se comparar os seus valores que estão em disputa com a intenção de definir a relevância de cada um em relação ao outro.

⁸ O conceito de “consentimento” carrega a mesma ideia de uma ética vinculada à justiça, mencionada na seção sobre Habermas.

Engelhardt entende que a moralidade secular não é capaz de julgar as ações humanas tal qual a lei ou a religião, mas pode demonstrar que certos modos de ação “justificam o merecimento de culpa ou impedem a realização dos objetivos dos autores. Ela também pode mostrar quando é justificável a força punitiva ou defensiva” (Engelhardt, 2008, p. 139-40). Contudo, tem-se presente nessa incapacidade a dificuldade de se chegar a conclusões satisfatórias às discussões entre visões morais de comunidades distintas. Vê-se que apenas pela beneficência, ou ao menos a não malevolência, não se consegue concluir se alguém deve ou não priorizar ajudar o outro em prol de seu lazer e conforto. Independentemente disso, pela recusa do princípio da beneficência, que em sua forma diminuta se torna a não malevolência, pode-se dizer que este que o recusou perdeu o direito “àquela solidariedade dentro de um contexto ou comunidade particular” (Engelhardt, 2008, p. 143-144). Ademais, no caso em que alguém age de forma considerada maléfica por uma determinada comunidade, esta tem o direito de reagir em busca da recuperação do mal sofrido.

Assim, a ética sustentada pelo autor segundo estes dois princípios, que parecem tentar resolver o relativismo/niilismo das sociedades contemporâneas seculares, assume uma posição, senão utilitarista, muito próxima dele, porque justifica a ação de alguém segundo o bem ou mal que ela causará segundo a essência moral do outro. Enfim, ele conclui que a forma geral do princípio da beneficência é “simplesmente o princípio de fazer o bem”, que quando conectado ao consentimento, produz a regra de ouro: “faça aos outros o bem deles, a menos que você reconheça 1) o suposto bem como um prejuízo, ou 2) que a provisão desse bem está errada, em algum sentido” (Engelhardt, 2008, p. 145-47).

3.1 Humanos como produtos na teoria engelhardtiana

A problematização de Engelhardt sobre a contemporaneidade e o fim da razão é possivelmente a grande questão filosófica da atualidade. Como definir valores quando abandonamos a interpretação de que o mundo é fixo e que pode ser explicado pelo puro uso da lógica? Qual a função da ética quando as pessoas que a utilizam têm “visões de mundo” diferentes e, portanto, não aceitam os argumentos uns dos outros? De que forma relacionamos o interesse individual com o geral, evitando tanto o relativismo quanto o totalitarismo? Entendo que todas essas questões estão dentro desse debate, que já é muito bem expresso e presente desde a antiguidade, como bem demonstram Adorno e Horkheimer (1985), em que se busca expressar o sujeito ao mesmo tempo em que ele se encontra inserido

em um sistema objetivo que o apaga. Os “Fundamentos da Bioética” tentam, portanto, resolver esse problema defendendo uma espécie de utilitarismo qualitativo, tal como o de Stuart Mill (2020), mas com uma pitada de relativismo que permite às pessoas tomarem decisões sobre biogenética, comercialização de órgãos, etc., da forma que lhes for mais apropriada.

Para se realizar uma análise dos argumentos de Engelhardt na prática, tomemos como referência o seguinte caso:

Consideremos dois grupos de ateus: um afirma que a prostituição, a maternidade de aluguel e a venda de órgãos são tipos de exploração, enquanto o outro acha que a proscrição da prostituição, da maternidade de aluguel e da venda de órgãos seria uma exploração (Engelhardt, 2008, p. 125).

Temos aí duas posições concorrentes sobre os mesmos assuntos, as quais, na teoria ética do agir comunicativo de Habermas, deveriam ser submetidas a um discurso sustentado pela razão, em que o consenso seria alcançado por meio de argumentos. Porém, no caso de Engelhardt, ambos os ateus não conseguem discutir seus valores, pois são essencialmente diferentes, o que não os leva à discussão, mas à negociação: a venda de órgãos pode ser feita, desde que não haja a obrigação de participar para aquele que a considera uma exploração. Algo parecido ocorre na convivência de vegetarianos, veganos e carnistas, em que cada um age, em princípio, da forma que lhe convém, sem que haja a imposição de uma forma correta de alimentar-se. Logo, o seu objetivo é que todos os envolvidos tenham suas liberdades conservadas e que estejam satisfeitos com a solução alcançada.

Encontra-se, então, o fundamento do seu utilitarismo nessa tentativa de beneficiar os envolvidos o *máximo possível*. Contudo, isso ainda não basta, precisa-se também haver uma garantia de *qualidade* nas ações: a ação só pode ser efetivamente boa se estiver em correspondência ao interesse de quem a recebe. Apesar de parecer uma boa solução ao problema, sua proposta expressa o comportamento do livre mercado, que tem como princípio básico a *liberdade* da venda em prol da competição, carregando junto de si a disseminação de formas de vida prejudiciais a todos(as), como a venda de drogas e armas. Afinal, seguindo essa visão, deve-se poder comprar aquilo que se deseja – e se alguém quer comprar, deve haver alguém que produza – e se não se deseja, basta que não se compre.

Assim, a solução de Engelhardt parece ser a expressão de um *livre mercado humano* que coloca na vida humana um valor ligado a uma *essência moral* – a qual deve ser *respeitada*

independentemente (consentimento) – e que tem como custo um grupo de possíveis ações benéficas. Nesse caso, se o *custo moral* não for bom ao *produto* – i.e., não gerar consentimento – ou ao *comprador* (o benéfico), deve-se buscar um acordo que agrade a ambos e resolva o conflito. Dessa forma, qualquer intervenção biológica pode ser feita, desde que haja acordo entre as duas partes, ignorando aqueles(as) que são atingidos(as) pelas consequências geradas por ela.

4 Transumanismo e política, um corpo indissociável

Discutir os problemas filosóficos presentes em uma teoria bioética sem enxergá-los dentro de um pano de fundo político-social-econômico parece-me o mesmo que ignorar as razões de estes existirem. Luc Ferry nos questiona: por que algumas pessoas não consideram a morte como um mal do qual devemos nos livrar (Ferry, 2018, p. XXXIV)? Por que a permissibilidade de pesquisas relacionadas à morte da morte⁹ ou ao fim do sono (Crary, 2016) nos trazem tantos problemas, se estes são elementos da vida que em muitos casos parecem nos causar desconforto e infelicidade? Alguns, como diz o autor, responderiam que não se pode matar a morte porque ela faz parte de *nossa biologia*. Mas será que existe esse limite biológico de fato? Será que as cidades, a produção industrial de alimentos, a capacidade de correr 42 quilômetros e a de continuarmos vivos sem conseguir respirar naturalmente são parte da nossa biologia? A tentativa de responder aos impulsos transumanistas com a ideia de que estamos saindo da nossa natureza parece-me ser o mesmo que enxergar a natureza como algo imutável, e Darwin e sua teoria da evolução como uma anomalia, além de carregar consigo a mais pura hipocrisia. Apesar disso, a evolução não parece se fazer por puro interesse, mas por adaptabilidade. Portanto, em um momento como o que se vive agora, em que a humanidade parece ter todas as ferramentas necessárias para sobreviver de forma confortável, deve-se questionar: o que motiva a busca por melhoramentos?

4.1 Em busca da autogestão por meio da biogenética

Há muito tempo o ser humano dividiu a sua natureza em dois campos: o social e o natural. O medo do determinismo natural, i.e., de sermos definidos pela vontade da natureza,

⁹ Tema discutido em: ALEXANDRE, Laurent, *A morte da morte: como a medicina biotecnológica vai transformar profundamente a humanidade*, São Paulo: Manole, 2018.

fez com que se naturalizasse¹⁰ a busca pela liberdade de se autogerir¹¹, expressas, então, em uma sociedade organizada segundo produções humanas. A partir disso, as relações de dependência, ou interdependência passaram a ser mal vistas pelos princípios ultraliberais Capitalistas, que defendem a ideia de uma vida guiada unicamente pela ação individual. Por essa razão, Ferry vincula o crescimento das pesquisas transumanistas com as chamadas “economias colaborativas” (como a Uber e a Bike Itaú), que fingem extinguir a propriedade privada para colocar em seu lugar um campo relativista de possibilidades baseado no comunitarismo. Porém, por trás desse relativismo há, tal qual no Admirável Mundo Novo (2014), uma pessoa ou um grupo que define o campo de possibilidades da sociedade. Assim, a suposta comunidade é definida não pelos indivíduos que se dizem livres, mas por esse(s) mandante(s): o desejo pelo fim da morte de fato parece estar presente em todos os sujeitos por uma reflexão do valor de sua vida e pelo medo da perda de seus bens e das suas conexões humanas, mas talvez, se não fosse a ampla divulgação desse processo natural como um *problema* que determina o nosso futuro sem o nosso *consentimento*, talvez não haveria tanto interesse em seu fim¹².

O respeito pelo consentimento é um dos valores expressos por transumanistas como Nick Bostrom e Max Moore, e que considero importantes. Estes não buscam o melhoramento apenas por um interesse tecnocientífico, mas também como uma forma de resolver supostas injustiças sofridas pela loteria genética:

A genética deveria proporcionar a crescente possibilidade de corrigir as próprias desigualdades naturais, seja prevenindo-as (eugenismo negativo), seja por terapia genética ou eugênica positiva. Tratar-se-á no futuro de passar da redistribuição de recursos puramente sociais à redistribuição de recursos naturais (Hottois, 2014, p. 54-55).

Assim, a possibilidade de correção das injustiças naturais é o limiar que define o debate entre os bioconservadores e os liberais quanto ao uso da biogenética.

¹⁰ O termo “naturalizasse” é utilizado pensando na naturalização do não-natural, existente na compreensão marxista de fetichismo (Cohn, 2009, p. 208).

¹¹ A ideia de autogestão pode ser encontrada de forma mais detalhada como “autoconservação”, em Adorno e Horkheimer, 1969, p. 52-56).

¹² Veja o exemplo das comunidades indígenas Yanomamis, em que a morte é a separação do corpo físico e do metafísico, como nos descreve Limulja: “Pei a në porepë designa a forma espectral contida pelo corpo de todos os seres vivos e que é liberada no momento da morte” (Limulja, 2022, p. 61). Nesse caso, não há razões para se desejar “matar a morte”.

De fato, parece ser o caso de que há uma autoridade presente na genética e que não podemos ultrapassar, mas que define nossa forma de vida independentemente de consentirmos ou não. Todavia, ao se seguir a proposta de que se deve ver o *pano de fundo político* antes de se defender ou atacar as teorias transumanistas, vê-se que Ernst Bloch já discutia nos anos 1959 sobre o estado social que se precisa chegar para poder existir uma eugenia positiva que não seja prejudicial às sociedades. Afinal, ele afirma que “Somente uma sociedade não mais capitalista seria capaz de colocar as coisas em ordem na esfera da eugenia, com outros meios e padrões de seleção” (Bloch, 2006, p. 17), pois, do contrário, a eugenia serve somente para homogeneizar e “melhorar” a sociedade segundo os padrões do Estado ou do mercado – como se viu na Alemanha nazista e como se pode ver nos dias de hoje com a busca pela correspondência corporal segundo os ideais presente nas ficções literárias e áudio visuais¹³.

4.2 Consequências biológicas: nova genética e novas doenças

Unido ao problema político que se coloca por detrás do transumanismo estão atreladas as consequências biológicas: quando se faz um melhoramento no corpo humano, corremos o risco de “provocar outros desequilíbrios, até monstruosidades” (Ferry, 2018, p. XXXV). Neste caso, da morte da morte, teríamos não só um excesso de pessoas no mundo, como também a possibilidade de gerar uma desilusão frente à vida. Em outros, como as alterações genéticas com interesse estético, há também a produção de malefícios futuros para a saúde, como já ocorre com os cachorros:

Criados seguindo um exigente padrão de raça, eles sofrem com o destino de todas as populações consanguíneas: eles não são saudáveis. O labrador, a raça número um (em popularidade) atualmente, tem risco para mais de sessenta doenças genéticas (Nussbaum, 2023, p. 292).

Apesar de a nova humanidade ser pensada como um objetivo para o futuro, com seus humanos nanotecnológicos e a presença de inteligências artificiais no meio da sociedade, ela já se faz presente nos dias atuais. Tanto as modificações nos nossos alimentos, com a presença de transgênicos (cercados de incertezas científicas, como mostra Camara, 2009), agrotóxicos e animais hormonizados, quanto a forma de vida que temos, com acesso 24/7 para quase tudo que podemos querer, como nos diz Crary (2012), evidenciam que já somos transumanos.

¹³ Especialmente os filmes hollywoodianos, como se vê na repercussão que surge ao se inserir novos corpos, cores, gêneros, etc. nessas produções, e que parecem produzir uma espécie de validação do corpo-próprio.

Evidentemente que essas modificações são muito menos aparentes, mas a alimentação atual de boa parte da população mundial é alvo de múltiplas pesquisas que veem relações entre elas e à presença precoce de doenças e, além da produção de super-atletas (Sandel, 2013, p. 39-51). Mas afinal, o que se pode fazer para evitar esse possível fim catastrófico da vida humana tal qual conhecemos hoje?

4.3 Em busca da regulamentação das tecnologias genéticas

A primeira ideia que surge e que é compartilhada por muitos(as) estudiosos(as) do campo da filosofia política que se preocupam com o futuro da humanidade, é a regulamentação bem efetuada pelo sistema legal. Sigamos a proposta de Ferry: “devemos nos esforçar para regular, fixar limites, que deverão ser, o quanto possível, inteligentes e finos, evitar a lógica insustentável do ‘tudo ou nada’” (Ferry, 2018, p. XLIV). Porém, apenas ter como solução a regulamentação não parece suficiente, como fica bem claro na obra de Nussbaum, que em seu último capítulo discute as múltiplas leis de proteção a animais que são frequentemente interpretadas segundo os interesses do mercado (Nussbaum, 2023, p.407-53).

Diferente do caso de Nussbaum, as pesquisas transumanistas são produzidas por algumas das maiores empresas de tecnologia do mundo. Em 2018 Luc Ferry mencionou o papel da Google nas pesquisas (Ferry, 2018, p. IX), que é apoiado pelo atual CEO da Meta, a empresa que retém as maiores redes sociais do mundo – Instagram, Facebook e WhatsApp (Ferry, 2018, p. 29). Além delas, já há denúncias de múltiplas fatalidades de animais não-humanos em virtude da tentativa de desenvolvimento do *Neuralink*¹⁴, um chip cerebral da empresa de Elon Musk que, segundo sua propaganda, permitirá o controle de um computador ou dispositivo móvel em qualquer lugar que se vá. Considerando que estes três homens estão diretamente ligados ao atual governo dos Estados Unidos (2025), são liderados por Donald Trump e acompanhados de outros multibilionários, como Jeff Bezos (Amazon) e Shou Zi Chew (TikTok), surge a questão: que tipo de regulamentação se pode conseguir fazer?

¹⁴ Como aponta a seguinte notícia: <https://oglobo.globo.com/economia/tecnologia/noticia/2023/09/22/grupo-de-medicos-denuncia-morte-de-uma-duzia-de-macacos-nos-testes-de-chips-cerebrais-de-elon-musk.ghtml>

5 Conclusão

As ideias transumanistas que não estão ligadas à visão de livre mercado de Engelhardt não parecem carregar intrinsecamente problemas evidentes, mas seu mau uso, sim. Não há muita clareza sobre os problemas decorrentes do aumento das possibilidades humanas de controlar o acaso que, em muitos momentos, prejudica a vida de pessoas específicas. Apesar disso, parece ser necessária, como afirma Bloch, uma mudança estrutural na sociedade porque, como se vê nas propostas de Habermas e Sandel, definitivamente não vivemos um momento em que este tipo de tecnologia vá ser justa, como pretendem alguns transumanistas; na realidade, ela possivelmente só aumentará as desigualdades. Mas então, o que se pode fazer para evitá-las enquanto a sociedade ainda não está pronta? Se apenas a regulamentação que Luc Ferry propõe não parece suficiente, deve haver alguma saída que, somada a isso, garanta segurança à humanidade.

O primeiro passo que me parece mais próximo e possível é a realização de estudos críticos dos problemas envolvidos nessas novas tecnologias dentro das instituições de ensino e pesquisa. Apesar de ser, aparentemente, costumeira a relação entre desinteresse político e faculdades voltadas às chamadas áreas exatas e tecnológicas, que ainda carregam o ideal de uma ciência apartada de valores que só buscam o suposto *progresso*, deve-se considerar que tudo que se pesquisa e se desenvolve – seja em uma universidade pública, seja em uma empresa – está diretamente ligado a usos particulares. No entanto, nos casos das universidades, deve-se fazer presente uma visão política desvinculada de interesses de Estado e do Mercado (Habermas, 2011, p. 565-578). Assim, a crítica deve estar sempre presente tanto por uma visão de especialistas de outras áreas quanto por aqueles(as) que compõem o grupo de produção e que conhecem os mínimos detalhes das novas tecnologias.

Na medida em que se produz uma pesquisa crítica, pode-se (1) evitar a produção de tecnologias fontes de problemas futuros (como o *Neuralink*) e (2) passar à divulgação das consequências presentes nesses recursos. Por essa razão, é relevante a prática de ensino e de extensão: ensinar aos novos integrantes sobre metodologias críticas de pesquisa e sobre problemas já diagnosticados no uso de certas ferramentas, e estender a reflexão sobre o assunto e o ensino dos resultados alcançados às comunidades exteriores à instituição, buscando nisso novos problemas a serem resolvidos ao mesmo tempo que se faz a divulgação daqueles que já foram encontrados. Apesar de parecer haver uma dificuldade na expressão

do que é produzido dentro das instituições, creio que conforme vá se tornando costumeiro o diálogo entre instituição e comunidade, produzir-se-á uma linguagem objetiva mais clara, que beneficiará tanto uma quanto a outra (Freire, 2013). Enfim, parece-me que, com uma comunidade ativamente pensante e em diálogo direto com os/as pesquisadores(as), o alcance da indústria cultural será diminuído.

Por fim, considerando-se o aumento na consciência dos problemas envolvidos em muitas das tecnologias vendidas como revolucionárias, espera-se que se diminua o consumo das mesmas. Esse passo pode ser incentivado por aqueles(as) que auxiliam na divulgação, pois parece-me um problema a apresentação de uma crítica que não é acompanhada da ação efetiva. Ademais, ele deve ser apoiado pela regulamentação constante, a qual pode ser exigida e remodelada por esses novos diálogos. Afinal, a saída de uma crítica puramente simbólica para a ação é, então, o último passo que se deve dar para o enfraquecimento e desaceleramento da implementação atual de um futuro eugênico e com desigualdades ainda mais profundas, para que se tenha tempo de mudar a sociedade a tempo de o transumanismo tornar-se uma corrente ligada a tecnologias com interesses humanos, não mercadológicos.

Referências

- ADORNO T., HORKHEIMER M., *Dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- BLOCH, Ernst, *Princípio e Esperança II*, Rio de Janeiro:Contraponto, 2006.
- CAMARA M. et al., *Transgênicos: avaliação da possível (in)segurança alimentar através da produção científica*. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.16, n.3, p.669-681, jul.-set. 2009.
- COHN, Gabriel, *Sociologia – para ler os clássicos*, 2a ed., Rio de Janeiro: Azougue Editorial, p.189-221, 2009.
- CRARY, Jonathan, *24/7: Capitalismo tardio e o fim do sono*, São Paulo: Ubu, 2016.
- ENGELHARDT, Tristam, *Fundamentos da bioética*, 3a ed., Rio de Janeiro: Loyola, 2008.
- FERRY, Luc, *A revolução transhumanista*, São Paulo: Manole, 2018.
- FREIRE, Paulo, *Extensão ou comunicação*, São Paulo: Paz e Terra, 2013.
- HABERMAS, Jürgen, *O Futuro da natureza humana*, São Paulo: WMF, 2004.
- _____, *Teoria do Agir Comunicativo II – Teoria da ação comunicativa*, São Paulo: Unesp, 2022.

_____, *Teoria e Práxis*, São Paulo: Unesp, 2011.

HOTTOIS, Gilbert, *Le transhumanisme est-il un humanisme?*, Bélgica: Académie royale de Belgique, 2014.

LIMULJA, Hanna, *O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos Yanomami*, São Paulo: Ubu, 2022

MILL, Stuart, *O Utilitarismo*, 2a ed., São Paulo: Iluminuras, 2020.

NUSSBAUM, Martha, *Justiça para os Animais – nossa responsabilidade coletiva*, São Paulo: WMF, 2023.

Recebido em: 04/02/2025.

Aprovado em: 30/10/2025.

Publicado em: 02/12/2025