

# É MORAL USAR A BIOTECNOLOGIA PARA APERFEIÇOAR SERES HUMANOS? UMA ANÁLISE DO *PRINCIPLE OF PROCREATIVE BENEFICENCE*

Murilo Mariano Vilaça \*

**RESUMO:** Os debates filosóficos sobre os problemas morais em torno da biotecnologia para fins de aperfeiçoamento humano têm sido polarizados, em linhas gerais, pelas posições dos que assumem uma visão bioconservadora (*Bioconservative*) e os que assumem uma perspectiva a favor da bioliberação (*Bioliberation*). Para Jürgen Habermas e Michael Sandel, representantes daquela visão, algumas práticas biogenéticas de instrumentalização da vida humana devem ser proscritas, haja vista a sua imoralidade. Ambos, grosso modo, defendem que devemos preservar a fronteira entre “aquilo que cresceu naturalmente” e o que “é um artefato”. Sandel reserva à sabedoria da natureza (*Wisdom Nature*) o papel de aperfeiçoar a natureza humana. Julian Savulescu e Nick Bostrom, ao contrário, têm se posicionado amplamente favoráveis ao aperfeiçoamento humano artificial, questionando, dentre outras coisas, as noções de natureza e dignidade humanas tradicionais como princípios de uma justificativa moral contra aquele uso das biotecnologias. Partindo do *Principle of Procreative Beneficence* defendido por Savulescu, sustentaremos a perspectiva da *Bioliberation*, analisando a afirmação de que a escolha, no contexto atual e com os elementos disponíveis, de uma formatação genética que amplie as possibilidades de um descendente buscar uma boa vida é um dever moral. Segundo aquele princípio, temos razões morais para utilizar os conhecimentos e recursos disponíveis para selecionar potenciais humanos (embriões) mais suscetíveis a desenvolver aquilo que consideramos, conquanto haja variações, que é ter ou desenvolver uma boa vida. Para Savulescu, embora a noção de boa vida esteja em disputa nas sociedades pluralistas, características, tais como, certas doenças genéticas e incuráveis, deficiências ou incapacidades, bem como comportamentos antissociais parecem compor o rol de ameaças à busca de alguma forma de boa vida. Deste modo, a oportunidade de evitar que doenças, comportamentos antissociais, deficiências etc. comprometam tanto a busca individual por uma boa vida quanto as relações sociais em sentido amplo é um imperativo moral.

**PALAVRAS-CHAVE:** Biotecnologia – Bioliberação – Boa vida – Imperativo moral.

## INTRODUÇÃO

A ética é um campo de reflexão sobre a vida prática que deve ser sensível à história, deve estar atenta às demandas e questões que dado tempo histórico coloca, bem como às respostas oferecidas a elas e as repercussões normativas dessas. Conquanto não esteja restrita a um tempo histórico, a ética deve poder apresentar algum posicionamento em relação aos problemas normativos urgentes, fornecendo uma visão filosófico-reflexiva temporalmente oportuna.

---

\* Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bacharel em Filosofia pela UERJ.

Nesse sentido, na atualidade, a ética parece intensamente conclamada a se posicionar diante de importantes desafios ligados ao domínio da natureza e da vida humanas, os quais têm colocado a condição humana em xeque a partir dos avanços da biotecnologia. As questões ligadas à eugenia e à instrumentalização da vida humana, assim com as repercussões normativas para a dignidade e a natureza humanas, não são propriamente uma novidade. Desde a Grécia clássica, e das mais diversas formas no decorrer da história, os temas da eugenia e do melhoramento da espécie têm sido colocados.

Negri (2007), por exemplo, afirma que a eugenia, que significa ‘*bem nascido*’, estava entrelaçada ao universal, constituindo a tradição metafísica que se origina no mundo clássico e remetendo à idéia de *arché*, que fundamentava o ordenamento hierárquico, servindo de parâmetro para o exercício do governo. A eugenia demarcava o *belo* e o *bom*, desde o ponto de vista ontológico.

Dessa versão essencialista e metafísica da antiguidade, a modernidade reeditou o ‘sonho eugênico’, conferindo-lhe um enfoque biológico. A partir dela, são as ciências, especificamente a genética, que passam a dominar o tema da eugenia, inclusive contestando a ordem política vigente, questionando a crença na origem mítico-religiosa-metafísica de homem (DIWAN, 2007). Um sem-número de ciências modernas, com destaque para a genética, passa a se dedicar a ajudar a decifrar os traços evolutivos ou eugênicos da humanidade, resultando na defesa de que a eugenia é o sentido próprio da evolução da natureza biológica humana. Assim, a eugenia passou a ser concebida como algo que se sobrepõe deterministicamente à experiência humana e às relações sociais (DIWAN, *idem*). Ou seja, a evolução biológica da espécie humana é o que determina a existência humana, é a ordem biológica e natural que rege a vida e o desenvolvimento da humanidade.

Aduzindo outro dado para ratificar a historicidade do tema da artificialização da vida humana, segundo Rabinow (1999), Foucault já identificara que o *poder biotécnico* é a forma caracteristicamente moderna de poder. A conhecida idéia foucaultiana de biopolítica, segundo a qual há uma relação íntima entre o nascimento e o desenvolvimento das biociências e os procedimentos típicos da modernidade de controle social através da gestão da vida da população (FOUCAULT, 2005; 2008), relação que vige e se incrementa até a atualidade, indica a crescente importância das biociências. Assim, a história da inserção da vida na esfera das intervenções, dos cálculos e da previsibilidade científicas, da promoção e do controle políticos, já tem ao menos dois séculos e vem sendo incrementada.

Entretanto, apesar da eugenia ter uma história e um desenvolvimento diacrônico, estamos, atualmente, frente a algo substantivamente diverso, na medida em que nos aproximamos cada vez mais de um novo modo de controle da vida, a saber, um *controle genético*. Se com aquele rizoma científico abria-se a possibilidade da compreensão e descrição do processo eugênico, agora, com o avanço expressivo das biotecnociências, há a possibilidade cada vez mais real da interferência nesse processo.

Ao passo que o conhecimento dos processos vitais básicos foi um marco divisório para as técnicas de gestão da vida e dos sujeitos na modernidade, é consideravelmente superior a importância do conhecimento da estruturação fundamental que dá origem a eles, isto é, os genes ou DNA<sup>1</sup>. A manipulação genética, sobretudo após o bem sucedido Projeto do Genoma Humano (PGH), que, em 2000, anunciou ao mundo<sup>2</sup> o acesso ao incalculável acervo de informações da estrutura biológica humana (MOSER, 2004), abre caminho para uma intervenção ainda mais radical na vida. De acordo com Bostrom e Savulescu (2009), “na última década, o aperfeiçoamento humano se transformou num grande tema do debate em ética aplicada (p. 1).

Assim sendo, a ética, sobretudo a ética aplicada e a bioética, enfrenta um novo conjunto de questões e dilemas que podem ser sumariados em duas perguntas: (1) Quais os limites entre a *eugenia negativa* (terapia) e a *eugenia positiva* (aperfeiçoamento humano)?; e (2) Qual a validade do argumento segundo o qual a contraposição entre *aquilo que cresce naturalmente* e *o que foi feito artificialmente* é uma fronteira que deve, do ponto de vista moral, ser preservada? Essas questões trazem no seu bojo uma miríade de conceitos que estão em flagrante disputa, dentre eles, podem-se destacar os de *natureza humana, dignidade humana, boa vida, autonomia e autenticidade*.

---

<sup>1</sup> Para uma história contemporânea da biotecnologia, ver MOSER (2004), FUKUYAMA (2003) e DIWAN (2007). As três abordagens focalizam um duplo sentido que perpassa os avanços da biotecnologia, a saber, por um lado, o entusiasmo diante das possibilidades de decifração das raízes genéticas da vida, bem como da cura genética de muitos males antes mesmo que se manifestassem; por outro, o intenso receio de que as biotécnicas pudessem comprometer seriamente a vida humana, especialmente a dignidade da vida humana, considerando a manipulação do conteúdo genético do homem envolver interesses econômicos e políticos de grande amplitude. Um exemplo paradigmático, haja vista a sua recorrência, é a recente corrida pela decifração do Genoma Humano, projeto que colocou em franca concorrência países e grandes corporações privadas.

<sup>2</sup> Dentre os responsáveis, estão os cientistas James Watson e Francis Collins, do *National Institute of Health* (NIH), Craig Venter, do laboratório *Celera Genomic Corporation*, e os pesquisadores da *Human Genome Organization* (HUGO).

Esse artigo visa a analisar o estatuto de moralidade da instrumentalização da vida em prol do aperfeiçoamento biogenético. Ante a polarização de posições entre os *bioconservativos* e os *transhumanists*, primeiramente, faremos uma breve revisão do estado do debate, apresentando um panorama da posição de três importantes autores da vertente '*bioconservadora*'. Em segundo lugar, apresentaremos e analisaremos algumas críticas feitas pelos '*transhumanistas*', especialmente a proposta de um imperativo moral a favor do uso das biotecnociências para fins de aperfeiçoamento de Savulescu (2001; 2007; 2009), a saber, o *Principle of Procreative Beneficence*.

Aduzindo questionamentos levantados por Bostrom e Savulescu (2009), buscaremos apresentar posicionamentos acerca das seguintes questões: será que somos suficientemente bons ou desenvolvidos? Se não, e considerando que a natureza tenderia à evolução e ao aperfeiçoamento, como podemos acorrer ativamente para nos aperfeiçoar? Devemos ficar restritos a métodos tradicionais, tais como a educação e o treinamento? Ou, ainda, deveríamos usar a ciência para aperfeiçoar direta e dolosamente algumas capacidades mentais e físicas?

## **A MANIPULAÇÃO DA NATUREZA HUMANA ENTRE *TRANSHUMANISTS* E *BIOCONSERVATIVES***

Tomando a *biotecnociência* como um conjunto de ferramentas teóricas, técnicas, industriais e institucionais que visa a pesquisar e transformar seres e processos vivos, cujos parâmetros são as necessidades ou vontades de saúde, objetivando, grosso modo, promover um genérico *bem-estar* de indivíduos e populações (SCHRAMM, 2005), sua legitimidade biopolítica parece ampla e irrestritamente justificada. Afinal, por que não usar algo que possa incrementar o bem-estar de um sem-número de pessoas? Entretanto, todo o seu prometeísmo e a sua legitimidade estão inexoravelmente comprometidos por alguns dos mais complexos dilemas éticos e morais acerca do futuro da humanidade, o que coloca em xeque não apenas a utilidade (aspecto pragmático), mas, sobretudo, a validade (aspecto normativo) dos avanços biotecnológicos.

De fato, os incríveis avanços das ciências biomédicas despertam muito interesse, sobretudo em razão do aumento da viabilidade de procedimentos biomédicos para remodelar, manipular e melhorar aspectos da biologia humana.

O debate em torno da moralidade do uso das técnicas biocientíficas para o aperfeiçoamento humano encontra-se polarizado entre aqueles que assumem uma postura *pro-enhancement* ou *transhumanists* ou *bioliberation* e os que se posicionam como *bioconservatives* ou *anti-enhancement* (BOSTROM & SAVULESCU, 2009; BOSTROM, 2005).

De um lado, aqueles que acreditam que um amplo rol de técnicas de aperfeiçoamento deve ser desenvolvido e que as pessoas devem ser livres para usá-las, a fim de transformarem-se a si mesmas de modo radical. Para eles, até mesmo os indivíduos considerados saudáveis seriam beneficiados pelas inovações biotecnológicas. Dentre os que esposam tal perspectiva, destacamos as recentes contribuições dadas por Bostrom (2005), Bostrom e Sandberg (2009), Harris (2007; 2009), Savulescu (2001; 2007; 2009) e Savulescu e Kahane (2009). Todos, de alguma forma, relacionam-se ao conceito de *transhumanismo*, que traz consigo traços do humanismo, tais como a valorização da razão, da existência humana e da ciência, bem como o compromisso com o progresso, mas se difere dele substancialmente ao defender a abertura radical da natureza e da vida humanas à intervenção científica com vistas ao aperfeiçoamento humano.

A apologia do uso de técnicas racionais para o aperfeiçoamento de características físicas, mentais ou sociais, visando ao aumento da inteligência, à eliminação de doenças e ao prolongamento indefinido da vida, é o que pode levar o homem a uma melhor condição humana, a saber, uma condição pós-humana<sup>3</sup>, posição que tem suscitado muitas críticas, inclusive quanto às consequências políticas da noção de igualdade liberal<sup>4</sup>.

Do outro, estão pensadores, filósofos ou não, de orientações ideológico-políticas diversas, especialistas ou não na temática, tais como Fukuyama (2003), Habermas (2004), Dworkin (2005) e Sandel (2007; 2009). Embora haja particularidades nas suas abordagens, eles compartilham idéias, tais como que não devemos, do ponto de vista jurídico, político e moral, interferir na constituição da vida de outrem, dispondo dela como *meio* (*argumento da dignidade humana*); que uma suposta natureza humana existe, é condição de possibilidade de se pensar a igualdade inerente a todos os humanos, e deve, portanto, ser preservada intocada (*argumento da natureza humana*); e que, em vez de alterar a natureza dos seres humanos

---

<sup>3</sup> Tal postura tem sido, dentre outras coisas, criticada em termos de uma *playing God*, cf. BOSTROM e SAVULESCU (2009). A favor desse argumento, ver DWORKIN (2005). Contra ele, ver HARRIS (2009).

<sup>4</sup> Por exemplo, FUKUYAMA (2003).

através do aperfeiçoamento humano-genético, mesmo podendo acarretar um melhoramento das relações sociais, devemos investir na mudança da sociedade, não interferindo diretamente para determinar características que venham a limitar a escolha por um projeto de vida racional (*argumento da autenticidade e autonomia individual*).

Abordemos, agora, ainda que de modo pontual, algumas particularidades das críticas feitas por Habermas, Fukuyama e Sandel acerca especialmente da noção de natureza humana e aos conceitos dela derivados.

Habermas (2004), num texto<sup>5</sup> cujo título já indicia a sua preocupação central com o tema, ataca o problema, utilizando a noção husserliana de mundo da vida, a qual tem sido amplamente utilizada pelo autor da *Teoria do Agir Comunicativo* e da *Ética Discursiva*. Segundo ele, quando tomamos a natureza sob a perspectiva do mundo da vida, nossa postura sobre a tecnização da natureza humana muda tão logo ela ultrapassa o limite entre a natureza ‘externa’ e a ‘interna’. Isto é, para Habermas, aduzindo afirmação de Wolfgang van den Daele, “aquilo que se tornou tecnicamente disponível por meio da ciência deve voltar a ser normativamente indisponível por meio do controle moral” (2004, p. 34).

Sem deixar claro em que consistem uma natureza externa e uma interna, o que ele visa é mostrar os limites da ciência e da técnica quando se fala em instrumentalização da natureza, por assim dizer, interna dos humanos, já que a natureza externa já fora incontornavelmente dessocializada ou de desencantada, sendo instrumentalizada pela ciência e pela noção de *terapia*. Ou seja, Habermas está se contrapondo a uma intervenção, para não falar em instrumentalização, sobre fundamentos internos, sobre a base estrutural da natureza humana (genes), o que atingiria um preocupante grau potencial de determinismo. Em outras palavras, entendendo como externa a natureza do ser humano já formado e vivo, sobre a qual a ciência

---

<sup>5</sup> No original, *Die Zukunft Der Menschlichen Natur: Auf Dem Weg Zu Einer Liberalen Eugenik? – Glaube und Wissen* (2001). Em português, *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (2004). O livro é composto por textos publicados entre 2000 e 2001, e é dividido basicamente em três partes. A primeira é dedicada ao tema da vida correta em sociedades pluralistas, tratado num texto intitulado *Moderação justificada. Existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a “vida correta”?*. Na segunda, que é a parte principal do livro, sob o título *A caminho da eugenia liberal? A discussão em torno da autocompreensão ética da espécie*, Habermas analisa questões como a moralização da natureza humana, a distinção entre dignidade humana e dignidade de vida humana e os limites morais da eugenia. Por fim, num posfácio, Habermas trata fundamentalmente da relação entre ciência e religião, através da relação entre saber e fé. Neste artigo, abordaremos sobretudo a segunda parte, fazendo referências às outras duas somente quando necessário.

não teria um acesso ‘ilimitado’, pois já estaria constituída fundamentalmente, a interna, ou genética, seria como uma ‘massa de modelar’ científica, cuja manipulação, do ponto de vista moral, deve ser proscrita, dada o perigoso grau de determinação da vida que carregaria. Como, defende Habermas, um projeto racional de boa vida é prerrogativa apenas da pessoa intimamente, ainda que esta seja um ser social, qualquer interferência externa sobre a noção de uma vida feliz é completamente incorreta.

Para tanto, Habermas alude à outra noção, a saber, a de *autocompreensão ética da espécie*. A saída habermasiana a dificilmente contestável idéia de que podemos fazer seres humanos melhores, caso intervenhamos a favor de uma constituição fenotípica perfectível baseada num genótipo laboratorialmente manipulado, conjuga duas prerrogativas tradicionalmente ligadas à condição humana: a *autonomia* e a *autenticidade*. São justamente essas noções que constituem aquilo que Habermas denomina de autocompreensão ética da espécie. Consoante ele, a moralidade da natureza humana muda completamente de sentido caso entendamos a autocompreensão ética da espécie como composta pela compreensão de que somos os únicos autores de nossa história de vida e que podemos nos reconhecer como pessoas que agem autonomamente.

Assim sendo, pode-se depreender que duas das mais prezadas características do humanismo são, para Habermas, inerentes à natureza humana interna, não podendo, com isso, estar à disposição de quaisquer processos de artificialização, haja vista que eles poderiam comprometê-las. Conforme Habermas afirma, “a manipulação genética *poderia* alterar nossa autocompreensão enquanto seres da espécie de tal maneira, que (...) os fundamentos normativos e incontornáveis da integração social poderiam ser atingidos” (2004, p. 37; grifo nosso). É frente a essa ameaça que Habermas argumenta que a sua proposta de moralização da biogenética é uma tentativa de adaptar os avanços biotecnológicos às estruturas comunicativas do mundo da vida, o que não incorreria num novo encantamento, mas sim numa transformação reflexiva de uma modernidade que está às portas de ultrapassar os seus próprios limites.

De acordo com Habermas (2004), manter a fronteira entre *aquilo que cresce naturalmente* e *o que é um artefato* é um parâmetro moral para proscrever as técnicas biogenéticas, haja vista que garantir certo grau de contingência ou naturalidade ao processo de procriação seria um ato político de uma ação moral relativa a si mesma, uma forma de preservar a autocompreensão prática da modernidade, que inclui noções como igualdade,

autonomia e autenticidade. Assim sendo, a natureza parece ser, para Habermas, a despeito de rejeitar textualmente “uma moralização da natureza humana no sentido de uma ressacralização discutível” (2004, p. 36), possuidora de uma ‘bondade’ inquestionável. Se for possível tal jogo de palavras, a natureza é benigna por natureza, o que conferiria um estatuto quase sagrado a ela.

Fukuyama e Sandel, por outros caminhos, parecem corroborar a tese habermasiana. Sandel (2009), num texto que abrange discussões teóricas mais gerais e abordagens de algumas questões práticas vigentes ou iminentes<sup>6</sup>, posiciona-se a favor da indisponibilidade da natureza humana, considerando o seguinte argumento: frente à já demonstrada *sabedoria da natureza* (*Wisdom Nature*) em aperfeiçoar a natureza em geral, incluindo a humana, devemos continuar a deixar tal tarefa justamente a seu cargo. Por outro lado, ele alega que há informações de menos para que assumamos os riscos demasiados de interferir de modo tão radical sobre a natureza humana. Sandel (2007; 2009) assume a mesma postura preservacionista de Habermas, baseando-se substantivamente na noção de natureza humana, agregando à visão daquele a polêmica noção de *sabedoria* como uma qualidade que legitima uma espécie de monopólio da natureza no que tange ao aperfeiçoamento.

Fukuyama (2003), por seu turno, tomando como inspiração da sua argumentação a posição assumida por Aldous Huxley no clássico livro *Admirável mundo novo* [1932], espousa a idéia segundo a qual a biotecnologia contemporânea ameaçaria, sobretudo, a natureza humana, à medida que se aproxima cada vez mais da possibilidade de alterá-la, o que faria nascer um estágio da humanidade pós-humano. Fukuyama (2003) parte da noção de natureza humana como a soma do comportamento e das características que tipificam a espécie humana, o que é originado de fatores genéticos, e não de elementos ambientais. Fukuyama, pressupondo que a noção de igualdade da política liberal está fundada numa essência natural compartilhada pelos homens, sugere que a primeira vítima do aperfeiçoamento genético seria o supracitado direito natural (FUKUYAMA *apud* SAVULESCU, 2009). Destarte, na medida em que é “a natureza humana [que] molda e limita os tipos possíveis de regime político, de modo que uma tecnologia poderosa o bastante para remodelar o que somos terá possivelmente consequências malignas para a democracia liberal e a natureza da própria política”

---

<sup>6</sup> Sem tradução para o português, *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* aborda, em relação aos ‘temas teóricos’, a ética do aperfeiçoamento e a comparação entre a velha e a nova eugenia, e, no tocante às ‘questões práticas’, a criação de atletas biônicos, o *designer* ou estilização de crianças e as questões éticas envolvidas nas pesquisas com células-tronco embrionárias de humanos.

(FUKUYAMA, 2003, p. 21), há a necessidade imperiosa de salvuardamos um fundamento último das nossas intuições políticas e morais, impedindo o franco avanço das biotecnologias.

Em suma, sob uma noção *forte* de natureza humana, a qual serve de firme e inquestionável fundamento tanto para uma autocompreensão ética que os homens supostamente possuiriam enquanto seres capazes de agir autonomamente e de prover para si mesmos um projeto autêntico de vida feliz, quanto para a organização dos humanos num regime político de governo democrático, os três relevantes pensadores da atualidade se apoiam numa benignidade sapiencial da natureza, o que lhe confere o papel exclusivo no desenvolvimento dos caracteres humanos. Outro traço comum entre os autores diz respeito a um sentimento de profundo receio ante a biotecnologia. Tanto em Habermas, quanto em Sandel e Fukuyama há um claro temor acerca dos potenciais científicos, o que é demonstrado, em regra, pela adução de exemplos históricos, sobretudo as experiências médicas nazistas e o Projeto Manhattan que originou a bomba atômica.

### ***PRINCIPLE OF PROCREATIVE BENEFICENCE: O APERFEIÇOAMENTO COMO UM IMPERATIVO MORAL***

Como representantes dedicados a contrapor argumentos à visão bioconservadora, Julian Savulescu, Norman Daniels, Nick Bostrom e Anders Sandberg, entre outros, têm assumido a postura transhumanistas, defendendo a ampliação das pesquisas e dos usos no que tange à tecnologia de aperfeiçoamento da vida e da natureza humanas. A título de recorte para esse artigo, focalizaremos apenas a idéia savulescuana de *Procreative Beneficence*, considerando apenas alguns pontos dos outros autores no que se refere à natureza humana.

Iniciando pelos comentários gerais, um dos pontos-chave da crítica dos transhumanistas aos bioconservadores se refere à noção de natureza humana utilizada. Na mesma linha de pensamento de Buchanan (2009), que discorda tanto da noção essencialista e estável de natureza humana quanto do valor normativo conferido a ela, Daniels (2009) afirma que o conceito de natureza humana, ao invés, é um *Dispositional Concept* (conceito disposicional, ou seja, acerca de tendências) e um *Selective Concept* (conceito seletivo, uma vez que seleciona certas características ou traços, negligenciando outras, para determinar os indivíduos de dada população ou espécie, estratégia facilmente utilizada para elevar uma e denegrir outra) que pode ser aplicado, em linhas gerais, a qualquer população. Tomando como

exemplo a ‘mosca de fruta’ (*fruit fly*), cujo propósito pode ser comparar a grandeza do humano à baixeza da mosca, Daniels (2009) mostra como em ambos os casos a noção de natureza como algo que responde à tríade *população-disposição-seleção* se aplica.

Outro problema identificado por Daniels (2009) na definição de natureza humana dos bioconservadores refere-se ao papel do ambiente. Para ele, a natureza de dada espécie, a manifestação fenotípica de dado genótipo, depende necessariamente do ambiente no qual se está inserido, o que vai claramente de encontro com aquela visão de Fukuyama. Assim, não há como falar em características em abstrato. Tomando como exemplos traços geralmente relacionados à natureza humana, tais como o auto-interesse, a agressividade e a reciprocidade, Daniels argumenta que elas variam bastante para que possamos universalizá-las como traços identitários da espécie humana. Afinal, que natureza humana comum haveria entre pessoas ‘tímidas como ratazanas’ e ‘agressivas como um rinoceronte preto assustado’ (DANIELS, 2009, p. 32)? Estendendo esse raciocínio a um nível ainda maior de complexidade, parece factual que há choque de tendências e disposições não só quando comparamos indivíduos diferentes, mas mesmo num mesmo e único indivíduo. Quer dizer, se até mesmo um mesmo indivíduo sofre alterações no decorrer da sua vida, qual manifestação, por exemplo, comportamental expressa a sua ‘verdadeira’ natureza?

Por último, uma vez que a natureza humana não é algo estável, imutável e tampouco universal, mas seletiva, disposicional e afeita a uma população, para ele, não parece óbvio que concluiríamos que a mudança de estatura média de dada população entre os séculos XIX e XX, em razão de um incremento nutricional, represente uma ameaça à natureza humana. Ao contrário, parece que todos entenderiam essa mudança como uma melhora na constituição fenotípica das pessoas. Por que, então, não interferir biogeneticamente para acelerar esse processo? Se aquela mudança fosse resultado de técnicas de manipulação genética, ela deixaria de ser positiva? Consoante Daniels (2009), as intervenções genéticas são menos ameaçadoras à natureza e à nossa capacidade humana do que as intervenções ambientais.

Consideremos, por exemplo, os tratamentos convencionais contra o câncer. Geralmente, quando o uso de radio ou quimioterapia se faz necessário, os danos causados ao paciente competem com os benefícios. Esse dilema poderia ser resolvido com uma terapia genética ou com uma manipulação genética em embriões. Considerando aquela distinção habermasiana entre natureza interna e natureza externa, parece relativamente menos danoso à vida humana, às suas potencialidades vitais, interferir naquela, antes de uma patologia se instaurar, do que nesta, a fim de curá-la.

Partindo do princípio de que o “ser humano é uma maravilhosa complexidade evoluída” (BOSTROM & SANDBERG, 2009), o que envolve um organismo complexo, qualquer intervenção aperfeiçoadora pode falhar, o que nos faz ‘ligar a luz verde’ para algumas propostas e a ‘luz vermelha’ para outras. Isto os leva a assumir uma posição consideravelmente mais prudente e sensível aos riscos quando comparada a anterior. Contudo, no que diz respeito à idéia de Sandel (2009) acerca da *Wisdom of Nature*, Bostrom e Sandberg (2009) apresentam uma interessante objeção. Apesar de ser mais ou menos difundida a idéia de que é mais seguro ou é melhor usar remédios ‘naturais’, comida ‘natural’, suplementos ‘naturais’ como formas naturais de melhorar as capacidades humanas, a crença na sabedoria da natureza é parcialmente verdadeira. Eles partem da *Evolutionary Medicine* (medicina evolutiva), que corresponde a um campo de pesquisas interdisciplinar que, grosso modo, questiona por que a natureza, no processo de evolução, reteve alguns traços ou genes que desencadeavam doenças e não outros, para questionar: se dada técnica ou intervenção é uma coisa boa, ou seja, servirá para nos aperfeiçoar, por que a natureza não nos levou a tal estágio? Por que a natureza não protagoniza todos os passos do desafiador de evolução otimizador?

Esses questionamentos, além de oferecerem uma contraproposta ou objetarem pontos dos autores da vertente bioconservadora supracitada, servem de propedêutica aquilo que Savulescu (2001; 2007; 2009) tem desenvolvido em termos de um *Principle of Procreative Beneficence*<sup>7</sup> (Princípio de Procriação Benéfica).

Num artigo publicado no conceituado periódico *Bioethics*, no qual se concentra na eleição de genes de inteligência e genes para seleção sexual, Savulescu (2001) o apresenta pela primeira vez, argumentando que alguns genes saudáveis afetam a probabilidade de levarmos uma vida melhor; que temos razões para utilizar as informações disponíveis sobre esses genes, a fim de tomar uma decisão acerca da reprodução; e que casais devem selecionar embriões ou fetos que são mais susceptíveis de ter a vida melhor, com base em informações genéticas disponíveis. Além disso, Savulescu (2001) defende que devemos permitir a seleção de genes saudáveis, mesmo que isso mantenha ou aumente a desigualdade social. Neste artigo, o PB é definido da seguinte maneira: casais ou ‘reprodutores simples’ devem selecionar a criança, dentre as possibilidades de crianças que poderiam ter, cuja expectativa de desenvolver uma vida melhor seja maior do que a das outras.

---

<sup>7</sup> Doravante, PB.

Assim, Savulescu propunha que a manipulação genética fosse estendida aos genes saudáveis, não ficando restrita aos doentes, o que ensejaria uma eugenia positiva, isto é, que não se restringe à terapia, mas avança para o aperfeiçoamento do *design* humano. Ademais, Savulescu adentrou à polêmica seara da escolha de que filho se quer ter, o que suscitou uma série de críticas. Uma delas veio justamente de Sandel (2007), para o qual os filhos devem ser considerados presentes, quiçá divinos, e não objetos da concepção arbitrária ou da ambição dos pais, o que os tornaria produtos. Em resposta a ela, Savulescu e Kahane (2009) rejeitam essa que parece ser uma intuição bastante comum, reiterando o PB. Para eles, a escolha de uma criança com maiores possibilidades de desenvolver uma boa vida não quer dizer, em absoluto, que ela será melhor do que uma outra existente ou que ela será perfeita. Além disso, rejeitando por completo a idéia de que filhos são presentes da natureza ou de Deus, eles afirmam que a escolha de uma pessoa em potencial com maiores condições – ou seja, não há determinismo – de desenvolver, nos termos circunstâncias da atualidade, uma vida melhor, não é um ato de reificação da pessoa, mas sim um ato que geralmente norteia a relação entre pais e filhos, a saber, um ato de beneficência. Este primordial ato de bondade poderia, inclusive, em contradição a concepção habermasiana, fomentar a autonomia e a autenticidade, na medida mesmo em que ampliaria as possibilidades de realização da pessoa.

Como era previsível, a expressão *uma vida melhor* suscita problemas e questionamentos. Savulescu, num artigo publicado em 2007, responde a essa comum objeção feita, neste caso, por Michael Parker<sup>8</sup>. Segundo Savulescu (2007), cumpre-se fazer uma clara distinção entre *o valor de uma vida inteira* e *o valor de uma característica individual de uma vida*. Para ele, quando usamos um teste genético, estamos apenas tomando a decisão sobre que característica é melhor se ter, e não sobre se a vida da pessoa será ou não bem-sucedida, já que isso envolve uma série de outros fatores imprevisíveis (SAVULESCU, 2007).

Em suma, segundo o PB, temos razões, inclusive morais, para utilizar os conhecimentos e recursos disponíveis atualmente para selecionar potenciais humanos (embriões, por exemplo) mais suscetíveis a desenvolver aquilo que consideramos, grosso modo, como aquilo que é ter ou desenvolver a melhor vida, e que isso, acima de uma escolha, é um imperativo.

## **AFINAL, APERFEIÇOAR OU NÃO?**

---

<sup>8</sup> PARKER, M. “The Best Possible Child”. In *Journal of Medical Ethics*, v. 33, 2007, p. 279-283.

De fato, os debates acerca da moralidade do uso de técnicas biocientíficas para o aperfeiçoamento humano estão longe de encerrar as questões, distantes de estabelecer um argumento definitivo. Todavia, nesse trabalho, diante da argumentação desenvolvida, os argumentos bioconservadores nos parecem largamente questionáveis. Com eles, os bioconservadores demonstram um *pessimismo quase-fundamentado*, lançando mão de eventos terríveis (nazismo), mas que, justamente por serem eventuais, não servem, a nosso ver, de justificativa para a afirmação de que a biotecnologia é necessariamente danosa à humanidade. Ademais, os bioconservadores se fundamentam numa *ingenuidade idealista*, conforme afirmação de Cristina (2003), ao suporem que não interferimos ou delimitamos as possibilidades de nossa descendência, quer ao decidirmos com quem termos filhos, o que sempre reduz as possibilidades de configuração genética do feto às genéticas dos pais, quer através da educação que damos e das escolhas que fazemos por outrem.

Deste modo, como não temos uma saída ideal, que, em tese, seria a noção de que não houvesse quaisquer interferências sobre o destino de uma pessoa, e como possuímos alguma forma de concepção de boa vida a partir da qual oferecemos, estimulamos ou prescrevemos, por um lado, ou ocultamos, desencorajamos ou proscovemos certas opções, por outro, através de métodos tradicionais, notadamente os educativos, parece-nos uma opção qualitativamente superior e moralmente aprovável manipular geneticamente com fins de aperfeiçoamento. Inobstante, dizer que moralmente aprovável não significa afirmar que não envolve problemas morais. Mas, como a opção por não interferir, considerando a real possibilidade para isso, também envolve problemas morais complexos, não vemos razões para considerar a escolha pela não manipulação flagrantemente moral, enquanto, em contrapartida, a decisão por manipular imoral.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOSTROM, Nick. “In Defense of Posthuman Dignity”. *Bioethics*, v. 19, n. 3, 2005, p. 202-214.
- BOSTROM, Nick and SANDBERG, Anders. “The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement”. In. SAVULESCU, Julian and BOSTROM, Nick. *Human Enhancement*. Oxford University Press, 2009, p. 375-416.

- BOSTROM, Nick and SAVULESCU, Julian. "Human Enhancement Ethics: The State of the Debate". In. SAVULESCU, Julian and BOSTROM, Nick. *Human Enhancement*. Oxford University Press, 2009, p. 211-250.
- BUCHANAN, Allen. "Human Nature and Enhancement". *Bioethics*, v. 23, n. 3, 2009, p. 141-150.
- DANIELS, Norman. "Can Anyone Really Be Talkink about Ethically Modifying Human Nature?" In. SAVULESCU, Julian and BOSTROM, Nick. *Human Enhancement*. Oxford University Press, 2009, p. 25-42.
- DIWAN, Pietra. *Raça pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo*. São Paulo: Contexto, 2007.
- DWORKIN, Ronald. "Brincar de Deus: genes, clones e sorte". In. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 609-644.
- FOUCUALT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Segurança, território e população: curso no Collège de France (1977-1978)*. Trad. São Paulo: Martins Fontes: 2008.
- FUKUYAMA, Francis. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Picador, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HARRIS, John. "Enhancements Are a Moral Obligation". In. SAVULESCU, Julian and BOSTROM, Nick. *Human Enhancement*. Oxford University Press, 2009, p. 131-154.
- \_\_\_\_\_. *Enhancement Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.
- LAFONT, Cristina. "Remarks on Habermas's presentation of "L'avenir de la nature humaine". In *Philosophy and Medicine*, v. 03, n. 1, 2003, p. 157-160.
- MOSER, Antonio. *Biotecnologia e bioética: para onde vamos?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- NEGRI, Antonio. "El monstruo político. Vida desnuda y potencia". In RODRÍGUEZ, Fermín y GIORGIO, Gabriel (Orgs.). *Ensayos sobre biopolítica*. Excesos de vida. Buenos Aires: Paidós, 2007, p. 93-140.
- RABINOW, Paul. Artificialidade e iluminismo: da sociobiologia à biossociabilidade. In. BIEHL, João Guilherme (org. e trad.). *Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 135-157.

- SANDEL, Michael. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. “The Case Against Perfection: What’s Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering”. In SAVULESCU, Julian and BOSTROM, Nick. *Human Enhancement*. Oxford University Press, 2009, p. 71-91.
- SAVULESCU, Julian. “In Defence of Procreative Beneficence”. In *Journal of Medical Ethics*, v. 33, 2007, p. 284-288.
- \_\_\_\_\_. “Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children”. In *Bioethics*, v. 15, issue 5-6, 2001, p. 413-426.
- \_\_\_\_\_. “The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?” In. SAVULESCU, Julian and BOSTROM, Nick. *Human Enhancement*. Oxford University Press, 2009, p. 211-250.
- SAVULESCU, Julian and KAHANE, Guy. “The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life”. In *Bioethics*, v. 23, n. 5, 2009, p. 274-290.
- SCHRAMM, Fermin Roland. “A moralidade da biotecnociência: a bioética da proteção pode dar conta do impacto real e potencial das biotecnologias sobre a vida e/ou a qualidade de vida das pessoas humanas?”. In SCHRAMM, Fermin Roland [et. al.] (Org.). *Bioética, riscos e proteção*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Editora Fiocruz, 2005, p. 15-28.