
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Tradução

Tecnoprogressismo versus bioconservadorismo¹

Techno-progressives versus bio-conservatives

Francesc Torralba *

 <https://orcid.org/0000-0002-0372-6865>

Traduzido por Leonardo Moreira Gomes **

 <https://orcid.org/0000-0003-4267-7709>

Resumo: Este artigo busca apresentar o debate intelectual entre tecnoprogressistas e bioconservadores. A análise sobre o conflito entre as duas escolas ocorrerá através do exame de seus respectivos argumentos, além de explorar a possibilidade de encontrar um meio-termo entre as posições. Na seção final do artigo, será apresentada uma crítica ao transhumanismo através de uma perspectiva do princípio ético da equidade.

Palavras-chave: bioconservadorismo; aperfeiçoamento humano; tecnoprogressismo; transhumanismo.

Abstract: *The aim of this article is to present the intellectual debate between techno-progressive and bio-conservatives thinkers. The examination of the clash between these two schools of thought will take the form of an examination of their respective arguments and will go on to explore the possibility of a middle way between the two positions. The final*

¹ Publicado originalmente em *Aloma: revista de psicologia, ciències de l'educació i de l'esport Blanquerna*, v. 36, n.1, p. 11-18, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.51698/aloma.2018.36.1.11-18>.

* Doutor em Filosofia e Teologia. Professor na Faculdade de Psicologia, Ciências da Educação e do Esporte Blanquerna, Universidade Ramón Llull. Contato: francesctr@blanquerna.url.edu.

** Mestrando em Filosofia pela UFPR.

section of the article consists of a critique of transhumanism from the perspective of the ethical principle of equity.

Keywords: *bio-conservadorism; human betterment; techno-progressivism; transhumanism.*

Meus agradecimentos ao Prof. Dr. Francesc Torralba pela autorização da tradução do artigo.

Para Tawana Tábata.

Uma abordagem sobre o transhumanismo

As noções apresentadas sobre o transhumanismo nunca deixa de provocar algum tipo de reação. Quem se aprofunda no tema sente-se inevitavelmente obrigado a confrontá-lo intelectualmente, outros são entusiastas, outros expressam preocupação ou um tipo de ceticismo e por último, alguns o rejeitam por completo. Algumas das mentes mais proeminentes de nosso tempo abordaram o tema a partir de diversas perspectivas, perspectivas por vezes conflitantes entre si.

Alguns dos principais representantes que advogam por essa utopia tecnocêntrica é o integrante do partido transhumanista estadunidense e jornalista Zoltan Istvan, o futurista e inventor Raymond Kurzweil, os filósofos Julian Savulescu, Nick Bostrom e Ronald Bailey. Já entre os críticos mais proeminentes deste campo estão os pensadores humanistas Marcel Gauchet, Luc Ferry, André Comte-Sponville, Hans Jonas (1903-1993) e Jürgen Habermas. Segundo o movimento transhumanistas, as atitudes de tais pensadores são conservadoras e retrógradas.

Embora o termo “transhumanismo” não tenha sido mencionado nenhuma vez, no relatório publicado pelo Conselho de Bioética do Presidente dos EUA, de 2003, apresenta um argumento longo se posicionando contrário ao movimento transhumanista. Os autores deste documento, apresentam diversas reivindicações rejeitando o transhumanismo. Em todos os argumentos apresentados é possível encontrar um diagnóstico contra esta ideologia, pois encontram certos problemas fundamentais que podem ser classificadas como de natureza antropológica.

Muitos que se encontram neste fascinante debate entre proponentes e críticos das pautas transhumanistas parecem estar alinhados em alguma destas duas escolas de pensamento já mencionados.

Primeiro, estão os bioconservadores, como a própria terminologia sugere, estão dispostos a utilizar a biotecnologia para resolver os problemas humanos, mas não, a de melhorar a natureza da própria espécie. Já o grupo contrário, os tecnoprogressistas, acreditam que o avanço da espécie deve ocorrer através do uso de dispositivos tecnológicos e drogas farmacêuticas.

O objetivo aqui não é realizar uma análise meticolosa dos argumentos defendidos pelos adeptos de cada abordagem, mas de apenas chamar a atenção para as figuras que permeiam esse debate, assim como os argumentos defendidos por ambos os lados.

A posição bioconservadora

O principal representante deste grupo que diverge do projeto transhumanista é Jürgen Habermas (1981), autor de A teoria da ação comunicativa. Habermas é o representante mais significativo da segunda geração da Escola de Frankfurt. A sua crítica ao transhumanismo é centrada na inviolabilidade da vida humana emergente. A partir de uma perspectiva filosófica herdeira do marxismo heterodoxo, do ponto de vista inimigo dos argumentos fundada na metafísica e na espiritualidade, ele defende a integridade da vida humana emergente.

Habermas argumenta que a vida humana não deve ser compreendida como uma propriedade. Ou seja, a vida não é uma posse ou um mero bem à disposição. É um bem indispensável que não pode ser utilizado pelos seus progenitores para corresponder os seus próprios interesses.

É uma realidade indispensável, frágil e dependente e deve ser aceita tal como ela é. Segundo Habermas, se aceitarmos a proposta de alterar a vida humana geneticamente, visando o seu aperfeiçoamento, ela deve estar fora do escopo de decisão de seus progenitores, porque a vida não é um mero bem que lhes pertencem, a vida não é comparável a um objeto qualquer, a uma coisa ou um pedaço de propriedade. A vida não pertence à mãe, nem ao pai, nem ao Estado, nem a qualquer instituição privada.

Já Francis Fukuyama, que possui uma formação neoliberal de Harvard, portanto, possui uma compreensão sobre a cultura distinta de Habermas, assim como emerge de uma tradição filosófica diferente. Entretanto, diverge com o pensador alemão em oposição ao pensamento utópico transhumanista (Fukuyama, 2002). O autor de O fim da história e o último Homem (Fukuyama, 1992), foi integrante da Comissão Consultiva de

Bioética do presidente George W. Bush de 2001 – 2009, e considera essencial impor restrições ao uso científico e aos experimentos com a vida emergente. Durante o seu período na Comissão, Fukuyama foi um árduo defensor da sua posição, isto é, apresentou críticas fortes ao transhumanismo.

Fukuyama reconhece o fascínio sedutor da utopia transhumanista, razão pela qual o chama de uma das ideias mais perigosas do século. Ele enxerga no desejo de melhorar a espécie humana como altamente compreensível, especialmente à luz dos perigos enfrentados pelas espécies no nosso planeta e da multiplicidade de problemas e conflitos globais que nos atormentam. As doenças e as epidemias, o sofrimento da violência e da guerra, as nossas limitações físicas e a brevidade das nossas vidas estão todas dolorosas, mas intimamente ligadas à condição humana.

É o tipo de narrativa abrangente que pode sugerir que podemos aperfeiçoar a nós mesmos como espécie através do uso de todos os tipos de tecnologias que aparece, para Fukuyama, oferecer um pequeno vislumbre de esperança. É assim, diz ele, que o transhumanismo lança o seu feitiço ideológico. Porém, Fukuyama acredita que esta ideologia carrega consigo o perigo da mecanização da vida humana, reduzindo a um mero objeto. Isto significaria a emergência de um mundo desumano e o colapso da nossa civilização.

Outro crítico proeminente ao transhumanismo é George J. Annas, especialista em bioética, saúde e direitos humanos. Ele é especialmente conhecido nos Estados Unidos por apresentar a noção de uma Convenção sobre a Conservação das Espécies Humanas (Annas, Andrews, & Isasi, 2002). O pensador sustenta que uma nova espécie pós-humana veria provavelmente os velhos humanos “normais” como seres inferiores ou como selvagens e poderia tentar escravizá-los ou mesmo exterminá-los. Seres humanos não alterados vê o pós-humano como uma ameaça e, se pudessem, iriam rebelar-se contra eles.

Desta maneira, Annas prevê uma luta de classes planetária que vai além da dialética marxista clássica da burguesia e do proletariado para se tornar uma batalha entre humanos e pós-humanos. Nesse cenário, os pós-humanos desempenhariam o papel de senhores, e os humanos, o papel de escravos, para empregar a terminologia usada por Hegel em *A Fenomenologia do Espírito* (1807).

Para evitar este futuro distópico, Annas afirma que é necessário proibir qualquer investigação que possa levar alguma alteração da espécie humana. Para isso, propôs um

tratado internacional para garantir a conservação da espécie humana, na qual considera estar longe de estar assegurada. A partir desta perspectiva, a clonagem e as alterações genéticas hereditárias são elas próprias interpretadas como crimes contra a humanidade, porque estas técnicas são capazes de mudar a essência da humanidade e, assim, de corroer os próprios fundamentos dos direitos humanos.

Outro pensador relevante no contexto estadunidense, também professor de Harvard, é Michael Sanders. Este pensador (Sandel, 2015) também argumentou ferrenhamente contra esta nova utopia emergente em diversos textos e palestras. O professor de Harvard acredita que o transhumanismo exhibe e promove uma atitude de controle e domínio sobre a natureza humana e sobre as demais espécies. Ele acusa os pensadores transhumanistas de não reconhecerem as capacidades e realizações humanas como a grande dádiva que são, e de esquecerem que a liberdade consiste, em certo sentido, numa negociação permanente com esse legado. Haverá mais informações sobre as teorias deste autor na segunda parte deste ensaio.

Já o professor de ética Leon Kass também defende que a natureza deve ser valorizada como uma dádiva. Seu raciocínio baseia-se na heurística do medo do filósofo judeu Hans Jonas. Segundo Kass, a alteração tecnológica irá inevitavelmente desumanizar-nos, pois altera os nossos sentidos sensoriais tradicionais (olfato, audição, tato, paladar e visão), bem como a nossa noção do nosso ciclo de vida, a nossa noção de sexo e a nossa noção de trabalho. Face a estas ameaças, Kass sugere uma confiança na “sabedoria da repugnância”, uma espécie de intuição ou sentido inato que nos permite identificar desenvolvimentos aos quais devemos resistir, pois são ofensivos à nossa própria natureza.

Outros críticos de relevância ao transhumanismo são os pensadores alemães Ulrich Beck e Hans Jonas. O primeiro oferece um discurso centrado na noção de risco que detalha na sua famosa obra *Sociedade do Risco (Risikogesellschaft)*, enquanto o segundo, no seu ensaio *O Princípio da Responsabilidade* (Jonas, 1977), formula uma heurística do medo fundada na noção ética de responsabilidade (*Verantwortung*). Embora nenhum dos dois escritores faça referência explícita ao transhumanismo, pensadores bioconservadores posteriores usaram as suas ideias para reforçar argumentos contra a utopia transhumanista.

A existência de indivíduos pós-humanos ou de sociedades povoadas por sujeitos com capacidades expandidas teria, evidentemente, implicações ambientais. Os efeitos sobre os

seres do planeta que, sem dúvida, habitariam o mundo de forma muito diferente da forma como o fazemos agora, e cuja gama de comportamentos estaria além do que podemos imaginar, são dignos de uma reflexão séria enquanto planejamos o futuro da nossa sociedade.

Os bioconservadores compreendem o humano como uma realidade estática “dada”, e não como seres imersos num processo evolutivo. O transhumanismo, ao contrário, toma como ponto de partida a ideia de ruptura, uma ruptura com o que veio anteriormente. Os transhumanistas acreditam que somos como resultado da evolução casual da matéria viva. Assim, o ser humano é uma entidade em perpétua evolução, sendo necessário criar condições que possibilitem uma ruptura com a condição humana. A humanidade torna-se assim o *locus* de experimentação, tal como um website em construção que nunca completa o seu teste beta. Em outras palavras, os humanos são organismos protótipos, obrigados a empenhar-se numa busca interminável para se aproximarem da perfeição.

A hipótese de uma possível vitória dos transhumanistas é fonte de grande ansiedade para os bioconservadores. Francis Fukuyama, por exemplo, não tem dúvidas de que estes desenvolvimentos estão no horizonte. No seu ensaio, critica as tecnologias que acredita que irão transformar a humanidade e expressa o seu desconforto com as implicações políticas desta revolução.

Os bioconservadores acreditam que a medicina tem um papel terapêutico a desempenhar na cura e restauração do corpo e na cura de doenças. Contudo, nota-se que a medicina já ultrapassou os seus papéis tradicionais de cura e prevenção. A vacinação e a contraceção são exemplos de como a medicina transcendeu a sua esfera tradicional.

Como bem destaca George Canguilhem (1998), qualquer distinção feita entre terapia e melhoria é essencialmente normativa e não natural. Um tratamento que seria considerado uma terapia se administrado a uma pessoa com deficiência seria provavelmente visto como uma melhoria se administrado a uma pessoa com plena saúde.

A melhor estratégia, segundo os bioconservadores, é impor limites globais à expansão das tecnologias para o melhoramento humano, a fim de evitar o início de uma descida escorregadia. Este tipo de argumento escorregadio é frequentemente invocado em debates bioéticos que abordam tanto as origens como o fim da vida.

Embora seja verdade que os bioconservadores e os transhumanistas concordam que através do uso da tecnologia é possível alterar as condições humanas, os bioconservadores opõem-se a causar mudanças nas capacidades humanas ou a modificar a natureza humana, enquadrando a sua oposição em apelos à dignidade humana.

Neste debate é fundamental evitar simplificações e caricaturas. A posição bioconservadora não deve ser representada como simplesmente fundamentalista ou vitalista e obcecada com a conservação de uma entidade fixa ou de uma estagnação imutável. Tal descaracterização reduziria o bioconservadorismo a uma postura reacionária e antiprogressista, quase criacionista na sua posição.

A noção de vida que os bioconservadores procuram preservar pode ser descrita como um processo contínuo de individuação, uma realidade dinâmica marcada pela interação de possibilidades, segundo o biólogo francês e vencedor do Prêmio Nobel de Biologia François Jacob (1999).

Desse modo, é possível afirmar que há algo subversivo, algo aventureiro nesta visão. A intenção aqui é conservar esta visão da vida, protegê-la do ataque por parte dos tecnoprogressistas que a tornariam um mero produto regulamentado de programação. Os bioconservadores sustentam que um dos objetivos finais da biotecnologia é acabar com a oportunidade, de transformar a vida humana num produto manufacturado e, ao fazê-lo, exercer controle (tecno)científico sobre a própria evolução da espécie. Poderá até haver a tentação de substituir a reprodução sexual baseada em combinações aleatórias de gametas por uma duplicação generalizada do genoma.

Um olhar mais atento sobre o tecnoprogressismo

A euforia do demiurgo é uma presença constante no tecnoprogressismo. Em Platão, o Demiurgo é um deus menor que molda a matéria-prima do mundo e, ao mesmo tempo, contempla as ideias que brilham dos céus, ideais de verdade, beleza, bondade e unidade.

Como escreve Platão no *Timeu*, este deus menor molda a matéria no mundo que nós, como humanos, conhecemos e percebemos. Os tecnoprogressistas acreditam que podemos de facto moldar-nos usando a biotecnologia, que podemos esculpir a nossa própria espécie na forma que desejarmos. O ser humano deixa assim de ser apenas um objeto esculpido, assumindo o papel de sujeito ativo nesse processo de criação.

Na verdade, uma certa perspectiva metafísica está subjacente ao ataque da biotecnologia ao acaso inerente à reprodução biológica. Enquanto o bioconservadorismo escolheria conservar a qualidade de vida confusa e aleatória, os tecnoprogressistas prefeririam que fosse governado pela lógica da programação.

Sobre esse enfático defensor do tecnoprogressismo, Laurent Alexandre critica os bioconservadores pelo que considera ser a sua devoção excessiva à fragilidade (ver, por exemplo, Alexandre & Besnier, 2016). Segundo este crítico, os bioconservadores condenariam a humanidade a ser para sempre subdesenvolvida, com a espécie a resignar-se à fraqueza que é a marca da sua evolução inacabada. Longe de defender este tipo de rendição e resignação, Alexandre acredita que os humanos devem estar empenhados em abraçar a transformação e que devem esforçar-se para derrotar a mortalidade.

Em contraste com a mentalidade bioconservadora, que procuraria garantir a permanência da vida humana tal como a conhecemos hoje, os tecnoprogressistas defendem o valor de nos concedermos a liberdade de criar algo, de moldar novas entidades. Esses pensadores afirmam uma concepção de vida que abre espaço para potenciais variações e mutações.

Qualquer explicação deste debate deve também abordar os escritos da filósofa judia Hannah Arendt, que escreveu que se quisermos preservar o potencial revolucionário em cada geração sucessiva, o sistema educativo deve ser conservador. A permissividade na educação, portanto, faz mais mal do que bem, pois corta pela raiz qualquer revolução potencial por parte da geração mais jovem. No entanto, o objetivo da revolução transhumanista é dar origem a um novo tipo de ser, pôr fim à vida humana como sempre a conhecemos.

De grande relevância para a luta intelectual entre transhumanistas e bioconservadores é a chamada “falácia naturalista”. O filósofo empirista David Hume define esta falácia como o erro tendência a deduzir o que “deveria ser” a partir do que realmente é, em outras palavras, basear os julgamentos prescritivos em julgamentos descritivos. Hume acreditava que tal pensamento não era legítimo. Nem deveres, nem requisitos podem ser derivados da natureza. O fato de a natureza humana ter sempre sido, de uma certa forma, frágil e deficiente, nunca deve ser entendido como significando que deve permanecer assim, especialmente se for tecnologicamente possível fazer melhorias qualitativas.

Segundo os transhumanistas destacam que as proposições prescritivas não podem ser derivadas de proposições descritivas. Que os seres humanos sempre terem tido duas pernas não significa necessariamente que deva ser sempre assim. O mesmo argumento pode ser aplicado aos sentidos da visão, audição e olfato e, claro, também às capacidades psicológicas e criativas dos seres humanos e às suas memórias.

Vale a pena destacar que os transhumanistas não defendem todo e qualquer uso destes avanços tecnológicos, ao contrário, defendem uma aplicação responsável, o transhumanismo ético.

De acordo com os transhumanistas, os argumentos baseados na falácia naturalista têm sido utilizados há muito tempo para impedir mudanças e avanços históricos, para impedir aqueles que procuram a emancipação do jugo da tradição. Que as mulheres terem tradicionalmente desempenhado o papel de cuidadoras domésticas não significa necessariamente que tenham o dever de o fazer, que esta seja a sua finalidade, e não significa que estariam a negligenciar a sua natureza se não o fizessem executar essas tarefas. O mesmo raciocínio pode ser aplicado às minorias étnicas e a outros grupos vulneráveis.

Os transhumanistas argumentam que a natureza não pode e não deve ditar as nossas limitações e os nossos valores. Em vez disso, tais valores e limites devem ser fruto de um consenso alcançado por uma comunidade de adultos, todos eles cidadãos livres e autônomos.

Entretanto, Michael Hauskeller (2009) sugeriu que os transhumanistas também baseiam seus argumentos na falácia naturalista. A título de exemplo, Julian Savulescu escreve que a manipulação biológica incorpora o espírito humano – a capacidade de nos melhorarmos com base na razão e no julgamento. E quando exercitamos a nossa razão, só fazemos o que os humanos fazem (Savulescu, 2012).

Subjacente ao discurso transhumanista e bioconservador está uma concepção latente da natureza humana. Para os transhumanistas, a nossa capacidade de melhorar a nós mesmos é o que define a nossa presença no mundo, e as nossas tentativas de mudar a humanidade são corretas porque significam que estamos agindo em harmonia com a nossa essência. Mais uma vez, os pensadores transhumanistas cometem aqui a mesma falácia naturalista que tanto denunciam nos bioconservadores.

Os pensadores transumanistas acreditam que a essência do espírito humano reside na superação de obstáculos. Para os transhumanistas, não há nada mais humano do que

transcender a humanidade, do que libertar-se das amarras das nossas restrições, abandonando as limitações biológicas e os constrangimentos que nos são impostos pelos nossos corpos e pela natureza. Os seres humanos são capazes de criar novos valores (*neue Werte*, para usar uma expressão altamente nietzschiana) e podendo, assim, ir além do que é circunscrito pelas prerrogativas biológicas.

O transumanismo também tem sido alvo de críticas por motivos teológicos. Renomados teólogos católicos e protestantes se manifestaram contra o movimento. Segundo a sua compreensão, os transumanistas possuem um complexo de Deus, que estão reivindicando um terreno que deveria estar fora do domínio da liberdade humana e da tomada de decisões.

Nesta linha, o Vaticano emitiu em 2008 uma instrução sobre bioética intitulada *Dignitas Personae*, que fazia referência ao uso da biotecnologia para “introduzir alterações com o suposto objetivo de melhorar e fortalecer o fundo genético”. A instrução repreende em termos fortes o que chama de “mentalidade eugênica” fomentada por este tipo de manipulação.

Essa mentalidade estigmatiza características herdadas vistas como imperfeitas e alimenta preconceitos contra as pessoas que as exibem, ao mesmo tempo que favorece pessoas com qualidades supostamente desejáveis. A conclusão da instrução diz que é preciso destacar que na tentativa de criar um tipo de ser humano existe um elemento ideológico no qual o homem tenta ocupar o lugar de seu Criador (27). As tentativas feitas para manipular a natureza humana desta forma “podem acabar... prejudicando o bem comum” (27).

No discurso teológico oriundo do Gênesis, o ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus e recebe o domínio sobre o Jardim do Éden. Os humanos não foram autorizados a violar a lei de Deus, o *logos* que rege a natureza, nem a substituí-la pela sua própria lei.

Ser feito à imagem e semelhança de Deus confere à humanidade um papel de dignidade sublime dentro da criação, mas a criação é um todo ordenado e interdependente, e os seres humanos são chamados a garantir que este dom seja conservado no presente e para as gerações futuras. (ver a recente cíclica do Papa Francisco, *Laudato si*, 2015).

No entanto, os transhumanistas questionam os próprios fundamentos das críticas teológicas dirigidas contra eles. Mais precisamente, rejeitam duas suposições feitas pelos

teólogos porque acreditam que lhes falta uma base científica: a ideia de que Deus existe e a noção de que o mundo é uma criação de Deus. Estas premissas são essenciais para a crítica teológica do transhumanismo.

Para os transhumanistas, os seres humanos surgiram como resultado de um processo evolutivo e não respondem a nenhuma outra lei além da sua própria. As diferenças entre o discurso teológico e o transhumanismo vão até ao próprio fundamento (*Grund*) dos seus argumentos, as premissas e preconceitos que os pensadores das respectivas convicções tomam como dados.

Recentemente, surgiu uma geração de académicos empenhados no estudo da bioética e situados no limite entre os tecnoprogressistas e os bioconservadores. Estes novos pensadores rejeitam tanto a atitude *laissez-faire* dos adoradores da tecnologia como a condenação radical dos bioconservadores.

Muitos destes intelectuais são académicos do mundo de língua inglesa que publicaram seus textos em universidades de prestígio e em revistas influentes como a *Nature*. Eles defendem uma atitude prudente em relação inovação tecnológica. Eles desejam alcançar uma posição de virtude aristotélica, um meio-termo feliz entre os dois extremos: um não querendo ir longe o suficiente e o outro indo longe demais.

Fritz Allhoff e os seus colegas, no seu relatório financiado pela *National Science Foundation* (NSF) sobre os desafios éticos envolvidos na nanotecnologia e no melhoramento humano, colocam esta escola de pensamento num ponto intermédio entre a regulamentação estrita e o respeito pela liberdade individual².

Contrariando os bioconservadores, estes pensadores sustentam que a oposição às melhorias da condição humana não pode ser justificada, porque na realidade já existe uma série de práticas em uso que nos levam para este fim.

A medicação psicotrópica é um exemplo de como esse tipo de tecnologia voltada ao aperfeiçoamento humano já desempenha um papel na vida cotidiana. O consumo de

² Os artigos de Fritz Allhoff podem ser encontrados em <http://www.allhoff.org/research/>, por exemplo: *O que é nanotecnologia e por que isso importa?: da ciência à ética* (2009), *Ética do aprimoramento humano: 25 perguntas e respostas* (2009), *Nanoética: as implicações éticas e sociais da nanotecnologia* (2007), *A próxima era da nanomedicina* (2007); *Terrorismo e tortura* (2003); *Sobre a autonomia e justificação da nanoética* (2007); *Nanotecnologia e sociedade* (2008); *Desembaraçando o debate: A ética da valorização humana* (2008); *Terrorismo, bombas-relógio e tortura: uma análise filosófica* (2012); *Melhoramento genético da linha germinativa e bens primários Rawlsian* (2005) (NA).

medicamentos destinados a melhorar as capacidades cognitivas, o humor e a resistência a dor têm crescido exponencialmente nos últimos anos.

O *boom* de consumo destes medicamentos deve-se ao uso de certos medicamentos “blockbuster” como *Viagra*, *el Valium*, *Prozac*, *Zoloft* e *Ritalina*. Embora seja verdade que estes medicamentos são administrados a pacientes para tratar doenças supostamente novas, como a disfunção erétil, a depressão e a hiperatividade, também é verdade que utilizados pelos cidadãos para melhorar as suas capacidades. Estes medicamentos servem para minimizar as nossas deficiências fundamentais e passam a ser vistos como indispensáveis mesmo para aqueles que apenas desejam funcionar “normalmente”.

A onipresença da dopagem tanto no desporto profissional como no desporto amador, regularmente documentada nos meios de comunicação social, é outra manifestação desta situação. Muito se fala nos Estados Unidos sobre a epidemia do uso de esteroides anabolizantes.

Em outros lugares, num caso que atraiu atenção global, Lance Armstrong perdeu sete títulos do *Tour de France*. Enquanto isso, os campi universitários estão se tornando verdadeiros laboratórios de experimentação tecnológica visando melhorar as capacidades cognitivas.

As razões pelas quais as pessoas recorrem à tecnologia para este tipo de melhoria podem por vezes ser banais, mas algumas profissões prestam-se a medidas como esta por razões urgentes. Para pessoas como pilotos de avião, controladores de tráfego aéreo, cirurgiões e soldados, um lapso de atenção pode ser mortal. Além do turismo médico, existe agora o turismo de melhoria. Milhares de pessoas viajam para países onde a legislação que rege os tratamentos para a melhoria humana é negligente ou inexistente.

Aqueles que defendem uma terceira via entre os bioconservadores e os transhumanistas argumentam que, em tal contexto, as proibições definitivas apenas encorajaram mais viagens para estes países, alimentando ainda mais a desigualdade social baseada no poder de compra. A proibição seria, portanto, um dos principais contribuintes para a desigualdade, produzindo uma distribuição desigual destas melhorias.

Para este grupo de defensores do caminho do meio, a oposição a essas técnicas de aperfeiçoamento é totalmente injustificável. Qualquer proibição não se basearia em critérios

empíricos, mas em um argumento puramente moral fundado numa posição ideológica conservadora.

Um apelo à meritocracia também não consegue desferir um golpe conclusivo na ideia de melhoria humana. As tecnologias para melhoria não substituem o esforço, a coragem, o trabalho árduo ou o treinamento. Os esteroides, por exemplo, não evitam a necessidade de passar horas na academia, mas equipam o corpo para suportar melhor o treino. Eles permitem que você se recupere mais rapidamente e treine de forma mais exaustiva. Assim, o transhumanismo não deturpa a meritocracia.

Se todos os atletas numa competição estiverem *doping*, então não há necessidade de se preocupar com a justiça, porque os participantes estarão em pé de igualdade e o mérito ainda determinará o vencedor. Com a regulamentação adequada, estas tecnologias poderiam até favorecer a igualdade de oportunidades e nivelar o campo de jogo, eliminando as vantagens que alguns obtêm da lotaria genética ou social.

Contudo, se uma abordagem liberalizada às técnicas de melhoria humana sem regulamentação eficaz teria consequências graves e de longo alcance, especialmente no nosso contexto de globalização econômica. Os cidadãos que são beneficiados destas tecnologias em países emergentes e mais permissivos seriam capazes de melhorar o seu desempenho de formas que os cidadãos de países com leis mais rigorosas não teriam acesso, provavelmente causando queixas e conduzindo a uma concorrência desleal.

No quadro da concorrência econômica global, uma proibição por parte de um Estado não só seria inexecutável, como também conduziria a um desequilíbrio competitivo. Essa é uma questão que requer consenso global e a implementação de um sistema mundial de ética biotecnológica. Por enquanto, este tipo de consenso só foi alcançado quando se trata da clonagem de humanos.

A luz desta situação, os proponentes do caminho do meio são a favor de melhorias na condição humana, mas não querem ceder as atitudes neoliberais de *laissez faire* e *laissez passer* dos tecnoprogressistas. Defendem a utilização responsável e pragmática destas tecnologias no âmbito de regulamentos universalmente aplicáveis. Em suma, as melhorias nas capacidades humanas podem ser benéficas, desde que estejam sujeitas a regulamentações numa base global.

Regulamentações mundiais?

Qualquer hipótese de regulamentação certamente teria que se basear em uma série de princípios essenciais, entre eles, a liberdade e a autonomia. Este grupo de pensadores defendem os direitos dos cidadãos adultos saudáveis com plena competência ética para tomar decisões sobre a melhoria das suas próprias capacidades. Qualquer regulamentação teria de garantir o exercício da liberdade e da autonomia individual, a fim de garantir que o consentimento para tais procedimentos seja dado livre e voluntariamente e que ninguém, seja sujeito a qualquer forma de coerção.

Do ponto de vista da saúde e da segurança, os regulamentos sobre o melhoramento humano devem ser concebidos para maximizar os benefícios e, ao mesmo tempo, minimizar os riscos. Os riscos que podem ser aceitáveis para pessoas com certas doenças podem não ser para pessoas saudáveis. Quando o objetivo de um determinado tratamento é a melhoria, isso deve ser acompanhado de um maior padrão de precaução no que diz respeito aos efeitos colaterais dessas tecnologias.

Uma terceira classe de precaução está ligada à justiça e a imparcialidade. Se quem optar por esse tipo de melhoria obtiver algum tipo de vantagem, quem não se submeter a esse tipo de técnica ficará em desvantagem. O primeiro grupo irá muito provavelmente (ou talvez até invariavelmente) dominar a competição no local de trabalho e nos desportos. O resultado será uma exacerbação da desigualdade social, com estas tecnologias a servir para aumentar ainda mais o extremo entre os poderosos e os vulneráveis.

As regulamentações impostas as melhorias biotecnológicas devem favorecer a justiça e a igualdade no acesso a estas tecnologias. Os seres humanos irão transformar-se em seres biomedicalizados, adaptáveis as exigências em constante mudança de uma sociedade moldada pelo culto das aparências e pela competitividade.

É claro que entre os tecnoprogessistas e os bioconservadores há espaço para um meio-termo, uma posição a favor da regulação fundada nos princípios acima mencionados. O problema aqui é o alcance supostamente global do regulamento proposto.

Tem havido uma luta difícil para construir um grau de consenso básico sobre a própria ideia de um sistema de ética global, para usar o termo empregado nos EUA, ou *Weltethik*, em alemão (ver Küng, 1991, 1999), e a criação de regulamentos legais internacionais seria uma batalha ainda mais difícil.

Parece demasiado otimista presumir que as regulamentações sobre a utilização da tecnologia para a melhoria humana poderiam ser implementadas à escala global, especialmente à luz da história do direito internacional desde a assinatura da Declaração Universal dos Direitos do Homem em 10 de dezembro de 1948 no *Palais de Chailiot* em Paris.

Transhumanismo e justiça

Diversas das críticas mais contundentes às ideias transumanistas giram em torno da noção ética de justiça. A maioria dos pensadores europeus que se manifestaram contra esta ideologia apelaram a justiça.

A filósofa italiana Elena Postigo, por exemplo, tem sido altamente crítica deste movimento. Ela escreve sobre os transhumanistas que todos esses pensadores discriminam as vidas humanas com base na sua condição física e, ao fazê-lo, violam direitos fundamentais como a igualdade de todos os seres humanos (Postigo, 2016).

É notório que o transhumanismo dá grande valor a autonomia pessoal, ao reconhecimento dos direitos dos indivíduos de escolher livre e responsavelmente os seus próprios destinos, mas isso não significa que os transhumanistas sejam totalmente indiferentes à justiça. Na verdade, alguns pensadores transhumanistas franceses de mentalidade mais social enfatizam a importância deste valor.

No entanto, existem muitas questões sérias sobre como garantir essa justiça. Na verdade, uma das questões mais espinhosas que tende a surgir no contexto do transhumanismo trata precisamente desta questão: como conciliar a cada vez maior diversificação da raça humana que pode resultar de decisões individuais com a igualdade de direitos e responsabilidades.

O legado desta ideologia pode ser um mundo em que diferentes comunidades coexistam como estranhas, não apenas num sentido religioso ou moral, mas numa perspectiva ontológica.

Fukuyama (2002) argumenta que existe uma ligação entre a própria natureza humana e a ideia de justiça. A noção de direitos iguais, núcleo da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948), baseia-se na ideia de que todos os seres humanos partilham uma certa essência. Fukuyama escreve que, para além de quaisquer diferenças de raça, língua,

capacidades intelectuais, crenças ou gênero, todos os seres humanos partilham a mesma natureza, e é esta mesma natureza que constitui a base da igualdade de direitos.

Para Fukuyama, a modificação tecnológica dos seres humanos representa uma ruptura na estrutura da natureza humana. Os seres humanos tecnologicamente modificados seriam qualitativamente diferentes de outros que permanecessem inalterados e, conseqüentemente, seria impossível manter direitos iguais entre eles, muito menos responsabilidades iguais.

Os seres biotecnologicamente modificados formariam um coletivo e os seres não modificados formariam outro, mas no meio estaria uma ampla gama de outros coletivos que fizeram diferentes tipos de mudanças e modificações tecnológicas em seus corpos. Num tal contexto, seria possível continuar a defender uma carta única e universal dos direitos humanos? Se a natureza humana já não é partilhada por todos, por que é que os direitos humanos o seriam? Por que deveriam ser nossas responsabilidades?

Estes problemas não são novos, contudo, uma vez que a situação da humanidade já é altamente desigual, com alguns indivíduos capazes de ter acesso a tratamentos e melhorias (como a psicofarmacologia) que outros não podem. Ainda mais importante, algumas pessoas podem oferecer aos seus filhos uma educação e uma educação privilegiadas, enquanto uma grande massa da humanidade não tem acesso a tecnologias básicas, como água corrente, sistemas de esgotos e eletricidade.

Num mundo estruturalmente injusto como o nosso, com uma distribuição desigual da riqueza e das inovações tecnológicas, dificilmente poderá haver paz verdadeira, porque a paz é uma obra de justiça (*pax opus iustitiy est*).

É difícil imaginar que a vitória da ideologia transhumanista conduzirá a uma maior paz, quer mundialmente, quer dentro das regiões. Com maiores disparidades entre as pessoas, aumenta a tensão, o ressentimento, o medo e finalmente a violência. A desigualdade dá origem a distúrbios de todos os tipos e representa uma grande ameaça à paz.

Se os cidadãos tiverem acesso a este tipo de biotecnologia, o Estado terá de assumir o papel de nivelar as condições do jogo, conforme os transhumanistas sociais. Ou seja, os governos teriam de oferecer às populações desfavorecidas acesso a estes serviços.

Nas palavras do bioeticista Hottois, esse processo de aprimoramento da sociedade como um todo poderia beneficiar a todos, desde aqueles que têm dificuldade de acesso a esses benefícios não sejam esquecidos ou excluídos (Hottois, 2013).

Acreditamos que uma aliança entre o transhumanismo e o neoliberalismo significaria uma ruína inevitável. Se o acesso ao aprimoramento obedecerem às leis do mercado e estiver disponível apenas para os ricos, haverá graves injustiças. O Estado deve ser capaz de aplicar regulamentos para garantir que algumas melhorias estejam disponíveis para todos os cidadãos, independentemente do seu estatuto social ou econômico.

No entanto, para avançar desta forma exigiria um Estado forte, em vez do tipo de Estado básico defendido pelos ultraliberais nos EUA (como Robert Nozick, por exemplo, com a sua teoria do Estado mínimo, 1977). Um Estado forte não só teria de garantir serviços sociais a todos os cidadãos, mas também proporcionar acesso a melhorias biotecnológicas à medida que estas se tornassem possíveis. Determinar quais as melhorias que devem ser pagas pelo Estado e quais as que devem ser financiadas pelos indivíduos não será uma tarefa fácil, especialmente tendo em conta o grande fardo econômico sobre a providência do Estado representado pelas garantias sociais e pelos cuidados de saúde universais.

Os ideólogos do transhumanismo sustentam que é errado proibir algo só porque nem todos podem ter acesso a ele. Seria absurdo, por exemplo, proibir o uso de telemóveis até que todos os seres humanos tivessem um. O acesso desigual aos avanços tecnológicos não é motivo para cercear, segundo este grupo de pensadores.

Todos os tipos de tecnologia foram em algum momento da sua existência sujeitos a um acesso desigual, quer por razões econômicas, quer por outras razões. O maior motivo de preocupação, porém, é quando esta diferença provoca uma situação de domínio de um grupo sobre outro ou de exclusão de um grupo da sociedade. Segundo o grupo de transhumanistas sociais, é importante implementar políticas públicas para garantir o acesso de grupos vulneráveis da sociedade a este tipo de tecnologia.

Desnecessário será afirmar que as intenções subjacentes a esta proposta são louváveis, mas à luz das atuais fraquezas da providência do Estado, é difícil imaginar que os governos possam se dar ao luxo de oferecer estes tipos de modificações quando agora, na verdade, não podem garantir a cobertura de certas necessidades básicas e universais.

A luz da fragilidade da previdência do Estado, é fácil concluir que estas modificações biotecnológicas seriam financiadas pelo setor privado, o que significa que ampliariam o já então enorme extremo entre aqueles com maior riqueza e aqueles que são mais vulneráveis.

Conclusão

Após essa visão geral do fenômeno do transhumanismo, parece razoável situar esta escola de pensamento numa tradição decididamente pós-social, surgindo de uma perspectiva libertária com ligações ao novo espírito do capitalismo. Subjacente a este movimento cultural, social e científico está uma visão fundamentalmente utilitária, individualista e biocêntrica da melhoria humana.

Segundo o paradigma transhumanista liberal, nem as regulamentações sociais e políticas públicas devem ser autorizadas a impedir o progresso tecnológico e científico da humanidade ou impedir as decisões racionais de cidadãos livres e autônomos de aplicar os avanços biotecnológicos nos seus filhos ou em si próprios.

Os ideólogos deste movimento acreditam que os cidadãos têm o direito de reconfigurar os seus próprios corpos e espíritos de acordo com os seus próprios desejos e com o potencial da biotecnologia e da farmacologia. Eles ainda têm o direito de viver para sempre, se assim o quiserem.

Vivemos em tempos de esperança. A revolução biotecnológica avança em um ritmo vertiginoso. O pensamento não avança tão rapidamente e o consenso social no mundo contemporâneo avança ainda mais lentamente. Contudo, este debate não pode ser deixado exclusivamente nas mãos de biotecnólogos, juízes, cientistas e filósofos. A questão dos constrangimentos a colocar a tecnologia aplicada a vida deve ser objeto de um debate biopolítico com um lugar de destaque na agenda da nossa sociedade. Ninguém pode ser excluído deste processo porque os efeitos, mais cedo ou mais tarde, serão sentidos por todos.

É importante incentivar a participação, aumentar a sensibilização e promover a deliberação pública. Os meios de comunicação social também têm um papel a desempenhar na apresentação de uma imagem clara e precisa das inovações biotecnológicas e dos dilemas éticos, políticos e sociais que elas trazem consigo.

Há claramente alguns partidos que prefeririam que este debate não se realizasse, que prefeririam permitir que a indústria privada reinasse livremente para explorar as

possibilidades da biotecnologia. Há um mercado que espera ansiosamente por estes produtos e está disposto a pagar uma fortuna para garantir o seu aperfeiçoamento biotecnológico.

Tal como as instituições públicas e os fóruns de debate político não podem ficar à margem, as organizações internacionais também não podem ficar ociosas. Temos de nos elevar acima dos nossos debates provinciais e chegar à conclusão de que vivemos num mundo globalizado e que esta questão irá afetar as nossas vidas individuais.

O objetivo deste modesto ensaio foi oferecer uma humilde contribuição ao debate, identificando as tendências dominantes neste movimento, na esperança de que no nosso próprio contexto cultural, estaremos mais bem equipados para nos envolvermos num debate sereno, mas rigoroso, um debate muito repassou do sensacionalismo e da retórica da ficção científica.

Enquanto aguardamos para presenciar o que está por vir, é necessário considerar estas questões num fórum público e nos preparar para o futuro. Não há como saber exatamente o que isso nos reserva e não podemos fazer previsões com muita certeza. Tudo é muito volátil e instável. No entanto, queremos continuar a ser os protagonistas da nossa própria história e a ser capazes de mudar o curso dos acontecimentos quando necessário, e teremos de encontrar uma forma de regular com sabedoria e sensatez as possibilidades extraordinárias que a biotecnologia tem para oferecer.

Referências bibliográficas

ALEXANDRE, L. & BESNIER, J.-M. *Les robots font-ils l'amour?: le transhumanisme en 12 questions*. Paris: Éditions Dunod, 2016.

ANNAS, G.J., ANDREWS, J., & ISASI, R. "Protecting the endangered human: toward an International treaty prohibiting cloning and inheritable alterations". *American Journal of Law Medicine*, 28(2-3), 2002, pp.151-178.

CANGUILHEM, G. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 1998.

FUKUYAMA, F. *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992.

_____. *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1981.

HAUSKELLER, M. “Prometheus unbound: transhumanist arguments from (human) nature”. *Ethical Perspectives*, 16(1), 2009, pp. 3-20.

HOTTOIS, G. (2013). “Humanismo, transhumanismo, posthumanismo”. *Revista Colombiana de Bioética*, 8(2), 2013, p.186.

JACOB, F. (1999). *La lógica de lo viviente*. Barcelona: Tusquets, 1999.

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

KASS, L. R. (June 2, 1997). “The Wisdom of Repugnance”. *The New Republic*. 216 (22). Washington, DC: Can West. pp. 17–26. Küng, H. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta, 1991.

KÜNG, H. *Una ética mundial para la economía y la política*. Madrid: Trotta, 1999.

NOZICK, R. *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

POSTIGO, E. “Naturaleza humana y problemas bioéticos del transhumanismo y el mejoramiento humano”. A A. Cortina & M. A. Serra (Coords.), Humanidad infinita. *Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2016.

SANDEL, M. *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. Barcelona: Marbot Ediciones, 2015.

SAVULESCU, J. *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*. Madrid: Tecnos, 2012.

Recebido em: julho de 2024.
Aprovado em: setembro de 2024.