

TÉCNICA GENÉTICA E AUTOCOMPREENSÃO ÉTICA: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE JÜRGEN HABERMAS

Julian Batista Guimarães

Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da FAJE/MG
julianbg_sj@yahoo.com.br

Resumo:

O objetivo deste artigo é apresentar o argumento de Habermas, desenvolvido no texto "O Futuro da Natureza Humana", segundo o qual a prática de intervenção genética de aperfeiçoamento mina a distinção entre "aquilo que nasceu naturalmente" e "o que foi fabricado", distinção que até então constituiu a base de nossa autocompreensão ética enquanto seres humanos que se consideram nascidos em condições de igualdade e de liberdade. Assim, pretende-se discutir: a) como a programação eugênica poderia afetar a autocompreensão da pessoa geneticamente programada, limitando sua autonomia individual e alterando a suposta relação simétrica entre pessoas livres e iguais? b) a partir da perspectiva da transformação ética da espécie, como podemos olhar para o futuro da natureza humana? Que tipo de reflexão poderá reintegrar nossa autocompreensão como seres morais se considerarmos a evolução humana como uma *passagem* a um pós-humanismo?

Palavras-chave: Habermas. Eugenia. Autocompreensão. Ética.

Abstract:

Aim of this paper is to present Habermas' argument, developed in the text "The Future of Human Nature", according to which the practice of genetic improvement intervention undermines the distinction between "what was born naturally" and "what was manufactured", distinction that to the present day has constituted the basis of our ethical self-understanding as human beings who consider themselves born in conditions of equality and freedom. Thus, we intend to discuss: a) how the eugenic programming could affect the self-understanding of genetically programmed person limiting their individual autonomy and changing the supposed symmetrical relationship between free and equal people? b) from the perspective of ethical transformation of the species how we may look to the future of human nature? What kind of thinking is able to reintegrate our self-understanding as moral beings if we consider human evolution as a passage to a post-humanism?

Keywords: Habermas. Eugenics. Self-understanding. Ethics.

Introdução

O texto principal do livro O Futuro da Natureza Humana de Habermas, intitulado A caminho de uma eugenia liberal? A discussão em torno da autocompreensão ética da espécie é uma versão redigida da conferência Christian Wolff, apresentada pelo autor em junho de 2001, na Universidade de Marburgo. Nesse texto, Habermas discute a relação entre os avanços da técnica genética e as transformações que ela pode acarretar das bases que constituem nossa autocompreensão da moralidade. O ponto de partida de sua

discussão assenta sobre dois assuntos principais: a pesquisa com embriões e o DGPI¹ (diagnóstico genético de pré-implantação) que, à época, eram focos de intensa discussão política na Alemanha. Se, por um lado, o presidente da República Federal Alemã alertava em discurso para a necessidade de maior precaução em relação às intervenções genéticas, por outro, a Comunidade Alemã de Pesquisa exigia que a liberdade de pesquisa fosse privilegiada em relação à proteção da vida do embrião, sob o argumento da “chance de desenvolver novos processos de cura” (HABERMAS, 2004, p. 24-27).

Para Habermas, o problema de fundo da discussão é a dificuldade de se estabelecer e garantir uma distinção entre intervenções terapêuticas e intervenções de aperfeiçoamento na prática de modificação genética. No primeiro caso, o uso do DGPI seria restrito ao tratamento de doenças hereditárias graves, ao passo que no segundo, a intervenção teria por fim a melhoria de fatores desejáveis. O autor assinala sua preocupação ao mostrar que os próprios avanços biotécnicos e êxitos na terapia genética poderão encontrar razões para estender-se também a intervenções de melhoria, o que acabaria desvanecendo por completo os limites entre ambas. O problema, para o autor, é que esse argumento da inexistência de limites entre as modificações genéticas terapêuticas e as de melhoramento já tem sido usado para defender-se uma eugenia liberal “que não reconhece um limite entre intervenções terapêuticas e de aperfeiçoamento, mas deixa às preferências individuais dos integrantes do mercado a escolha dos objetivos relativos a intervenções que alteram características” (HABERMAS, 2004, p. 27).

Tendo em vista o fato de que certas práticas científicas, por falta de reflexão e de considerações morais a respeito, vão se tornando habituais sem que nos demos conta, Habermas (2004, p. 28) propõe, a modo de antecipação, a necessidade de se levar em conta “questões que poderiam ser confrontadas com desenvolvimentos de técnicas genéticas teoricamente possíveis (ainda que especialistas nos assegurem que hoje eles estão totalmente fora de alcance)” com o intuito de fazer um “julgamento normativo dos desenvolvimentos atuais”. Segundo ele, é preciso pensar dessa maneira para que possamos desenvolver argumentos que deem conta de lidar com situações que podem repentinamente vir a nos desafiar. Caso contrário nossa reflexão normativa estará sempre atrasada em relação às novas situações que nos confrontam, e, sem argumentos e reflexão moral à altura das exigências, continuaremos simplesmente nos resignando perante elas

¹ O DGPI é o procedimento que permite a análise do embrião, produzido por fertilização *in vitro*, e a sua modificação genética com objetivos terapêuticos ou de seleção de características, antes de sua implantação no útero materno.

como “fatos consumados” que, aos poucos, vão silenciosa e irrefletidamente se legitimando como práticas habituais e se integrando à cultura.

É com esse motivo de fundo que pretendemos refletir sobre a problemática acerca da mudança da autocompreensão ética da espécie que poderá advir das intervenções genéticas, e que questões podem ser levantadas a partir dela a favor da regulamentação de práticas que tendem a conduzir àquilo que pensadores como Habermas chamam de “eugenia liberal”².

1. Intervenções eugênicas e autotransformação ética da espécie

1.1. A violação da liberdade

Habermas (2004, p. 32) defende a necessidade de regulamentação da técnica genética a partir de duas perspectivas centrais: “a questão do significado da *indisponibilidade* dos fundamentos genéticos de nossa existência para a própria conduta de vida” e a questão “sobre nossa autocompreensão enquanto seres morais”. A primeira questão aponta para a relação defendida pelo autor entre a “contingência do início de uma vida”, que não está sob nosso controle, i.e., o início natural da vida e “a liberdade de conferir uma forma ética à própria vida” (HABERMAS, 2004, p. 104); e a segunda visa outros importantes aspectos da moral, a saber, a capacidade de os indivíduos de pensarem a si mesmos como os “únicos autores de sua própria história de vida”, ou seja, sua autonomia, e a violação da igualdade na medida em que a manipulação genética “destrói as relações essencialmente simétricas entre os indivíduos” nascidos sob as mesmas condições.

No que toca ao problema da liberdade os defensores da eugenia liberal, que apoiam o uso da engenharia genética, fazem-no movidos pela convicção de que a intervenção para o *melhoramento* das qualidades e dos talentos do indivíduo é um dever da sociedade em vistas ao melhoramento da espécie humana, “desde que os benefícios do melhoramento genético sejam distribuídos de modo igualitário” e não violem a autonomia da criança (SANDEL, 2013, p. 88).

² Uma definição de eugenia liberal dada por Habermas (2004, p.108) é: “uma prática que deixa ao parecer dos pais a possibilidade de intervir no genoma do óvulo fecundado”. Para uma reflexão sobre a eugenia como movimento histórico ver SANDEL, Michael. *A nova e a velha eugenias*. In: SANDEL, M. *Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

Nesse sentido os “eugenistas” argumentam que não há diferença do ponto de vista moral entre uma criança que nasceu de modo natural e aquela que foi modificada geneticamente, e que, portanto, não há diferença entre melhorar uma criança por meio de modificações genéticas e melhorá-la através da educação. Para eles, os dois métodos são igualmente aceitáveis desde que não violem a autonomia e não direcionem a vida da criança de um modo que não lhe deixem escolha. Escolher no laboratório as qualidades genéticas do filho é moralmente equivalente a submetê-lo desde pequeno a intensos treinamentos com o objetivo de aprimorar seus dons naturais, com a diferença que, no caso do procedimento genético, seria preciso bem menos esforço.

Habermas contesta essa ideia e coloca a questão da liberdade nos seguintes termos:

A própria liberdade é vivenciada como parte de algo naturalmente indisponível. Não obstante a sua finitude, a pessoa se entende como a origem inequívoca de suas próprias ações e pretensões. Porém, para isso, será que ela precisa fazer com que sua própria procedência remonte a um início indisponível – ou seja, a um início que só não prejudica sua liberdade se – como Deus e a natureza – escapar à disposição de *outras* pessoas? A naturalidade do nascimento também cumpre o papel conceitualmente necessário desse início indisponível (HABERMAS, 2004, p.80-81).

Para o nosso autor, a noção de liberdade se assenta na distinção fundamental entre o “natural” e o “fabricado”, entre a “natureza que *somos* e a disposição orgânica que nos *damos*” (HABERMAS, 2004, p. 32). Nesse sentido, a técnica genética significa uma revolução da práxis, sem precedentes, na medida em que as possibilidades de intervenção técnica das ciências até então direcionadas apenas à natureza externa agora se estendem também àquilo que chamamos “natureza humana”. Ou seja, a tecnicização que até então tornava disponível o ambiente natural tende agora, com a técnica genética, a avançar sobre aquilo que considerávamos cientificamente indisponível: nossa própria natureza humana. A questão é que Habermas compreende essa distinção como algo fundamental em nossa autocompreensão como seres da espécie o que o leva a defender que “aquilo que se tornou tecnicamente disponível por meio da ciência deve voltar a ser normativamente indisponível por meio do controle moral” (HABERMAS, 2004, p. 34).

No que diz respeito à afirmação dos eugenistas sobre a não diferença entre a modificação genética e a educação³, Habermas entende que tal argumento depende de um

³ Na nota 41 de *O futuro da Natureza Humana*, Habermas (2004, p. 69) cita o argumento de John Robertson, citado por N. Agar in: H. Kushe e P. Singer (orgs), *Bioethics*, London (Blackwell), 2000: “Se já se deixa a critério dos pais o modo de criar os filhos, a opção por inscrevê-los em acampamentos onde estarão sob a tutela de monitores especiais e em programas de formação, e até mesmo a possibilidade de administrar os

paralelismo controverso apoiado na supressão da distinção entre o que cresceu naturalmente e o que foi fabricado, e que ao equiparar, sem mais, o “destino natural” de uma pessoa e “aquele relacionado à socialização, os eugenistas liberais simplificam as coisas” (HABERMAS, 2004, p. 72).

O filósofo concorda que realmente haja uma semelhança entre os dois casos no sentido de que tanto num como noutro as intenções alheias (as dos pais) se imiscuem na constituição da personalidade da pessoa em desenvolvimento. De fato, também pela educação a criança em crescimento vai-se apropriando de intenções alheias quando seus pais, movidos por suas próprias intenções e expectativas em relação ao filho, fazem de tudo para desenvolver determinadas aptidões e direcioná-lo a uma profissão ou modo de vida que pensam ser o melhor para ele.

Contra a eugenia liberal, Habermas apresenta dois argumentos. Primeiro, que do fato de existirem tais práticas educativas e de elas serem cada vez mais fomentadas e louvadas do ponto de vista de uma competitividade social crescente, não se segue que as práticas eugênicas a elas favoráveis sejam legítimas, antes estas ajudam a apontar a perversidade e os excessos daquelas enquanto modos “patogênicos” de socialização.

Além disso, Habermas argumenta que há sim uma diferença essencial entre as duas formas de melhoramento que reside na possibilidade de os indivíduos poderem integrar de maneira não problemática, pela reelaboração psicológica e existencial, a forma de seu nascimento à sua história de vida. Ou seja, o indivíduo que não foi programado geneticamente, embora submetido a rígidos processos educativos com vistas a assimilar as intenções que seus pais lhe impõem, se perceber que suas motivações próprias não se harmonizam com os desejos dos pais, ainda terá a chance de rever a própria história e de se libertar do processo que tendia a limitar sua liberdade. E isso porque a socialização, ainda que ferrenha, como nesses casos, ocorre no “espaço das razões”, do diálogo, ou da possibilidade da liberdade ética. Ao contrário, no caso do indivíduo programado geneticamente e dotado de qualidades segundo as preferências dos pais, ele não terá a mesma chance, i.e., não poderá livrar-se daquelas intenções alheias porque elas estarão fixadas geneticamente, de uma vez por todas. Assim, Habermas (2004, p. 86) afirma:

Uma intervenção genética não abre o espaço de comunicação para dirigir-se à criança planejada como uma segunda pessoa e incluí-la num processo de compreensão. A partir da perspectiva do indivíduo em crescimento, não se pode

hormônios de crescimento, para que os filhos ganhem alguns centímetros na altura, por que então a intervenção genética para salientar os traços normais da prole deveria ser menos legítima?”

rever uma determinação instrumental como um processo patogênico da socialização por meio da “apropriação crítica”. Esta não permite a um adolescente, que lança um olhar retrospectivo para a intervenção pré-natal, um processo de aprendizagem *revisório*. O confronto *descontente* com a intenção geneticamente fixada de uma terceira pessoa não tem solução.

Por esse motivo, o autor afirma que as intervenções eugênicas de aperfeiçoamento prejudicam a liberdade ética da pessoa porque sua herança genética dependerá, não do “jogo da natureza”, mas de intenções fixadas por terceiros o que impede-a de se “compreender livremente como o autor único de sua vida” (HABERMAS, 2004, p. 87).

Assim, a partir desse argumento de base sobre a relação entre a programação eugênica e a liberdade⁴ ética da pessoa, argumento sustentado na distinção entre “o que cresceu naturalmente e o que foi fabricado” (HABERMAS, 2004, p. 33) Habermas sustenta que a intervenção de aperfeiçoamento viola os princípios liberais de autonomia e igualdade que constituem a base de nossa autocompreensão ética da espécie.

Ora, se nossas noções de liberdade, de autonomia e de igualdade, (as quais fundam nossa autocompreensão ética de seres humanos nascidos livres, sob as mesmas condições e capazes de se considerar como únicos autores da própria vida) dependem da compreensão de nossa natureza humana como ligada a um começo natural indisponível, então a técnica genética ameaça pôr um fim a essa compreensão na medida em que apaga a distinção entre o natural e o fabricado nos domínios da origem da vida humana.

1.2. A Violação da autonomia individual e da igualdade

Em relação ao próprio indivíduo modificado geneticamente, Habermas (2004, p. 74) pensa que “é o conhecimento posterior que essa pessoa toma da situação que poderia intervir na sua autorrelação com sua existência corporal e psíquica”. Ou seja, o filósofo crê que “o poder ser si mesmo”, ou a consciência que temos de poder agir autonomamente depende da ideia de que somos os autores de nossa conduta de vida, que nos orientamos por exigências e motivos próprios, que aquilo que perseguimos ou projetamos são autenticamente nossos. É nesse sentido que Habermas assinala para a possibilidade de um desajuste nessa fonte de autenticidade moral por parte daquele que é consciente de sua programação eugênica:

⁴ Conforme SANDEL, M. (2013, p. 93) “Habermas toca em um ponto importante ao defender ‘uma ligação entre a contingência do início de uma vida, que não está sob nosso controle, e a liberdade de conferir uma forma ética à vida de alguém’”.

Enquanto nos compreendermos como pessoas morais, partiremos intuitivamente do fato de que agimos e julgamos, *in propria persona*, de maneira insubstituível – de que nenhuma voz além da nossa própria nos fala. Em primeiro lugar, é considerando essa “possibilidade de ser si mesmo” que a “intenção alheia”, que se imiscui na nossa história de vida com o programa genético, poderia representar um fator de perturbação. Para poder ser si mesma, é necessário que a pessoa se sinta em casa no próprio corpo vivo (HABERMAS, 2004, p. 80).

Para ilustrar a violação do princípio de igualdade causado pela intervenção eugênica, Habermas compara os tipos de dependência (genealógica, social e genética) em relação aos pais a que a criança nascida naturalmente e a modificada geneticamente estão submetidas. No caso da criança nascida de modo natural, há uma dependência genealógica e uma dependência social. A *dependência genealógica* é irreversível, já que naturalmente a criança não pode escolher ter outros pais biológicos, mas essa dependência por si só não determina qualitativamente as escolhas futuras da criança. A *dependência social* normalmente se desfaz quando a criança passa a agir autonomamente e, sobretudo, quando ingressa na idade adulta. E ainda que essa independência não ocorra de fato na vida da pessoa, ao menos ela permanece como uma possibilidade aberta. No entanto, a *dependência genética* não pode ser desfeita pela pessoa ao longo da vida e, por que “concentra-se num único ato imputável ao programador”, ela “suprime a reciprocidade habitual de pessoas que nasceram do mesmo modo”, i.e., instaura uma relação assimétrica entre os pais programadores e o filho programado, inaugura uma dependência irreversível do “destino natural” da criança à intenção dos pais fixada na natureza da criança pela intervenção genética caracterizando, nas palavras de Habermas (2004, p. 88), um “paternalismo *sui generis*”.

Entendemos que, com esses argumentos principais, Habermas pretende mostrar a partir da ideia de uma ética da espécie, que as intervenções genéticas de melhoramento, defendidas por uma eugenia liberal, são capazes de modificar a estrutura geral de nossa experiência moral, cuja autocompreensão se funda nos princípios de liberdade, autonomia e igualdade. Nesse sentido, o argumento habermasiano aponta para uma flagrante contradição no discurso da eugenia liberal, pois ela reivindica a legitimação de suas práticas eugênicas apoiada sobre os princípios liberais de liberdade e igualdade, mas tais práticas, se aceitarmos os argumentos de Habermas, destroem os mesmos princípios sobre os quais elas pretendem se fundamentar.

O filósofo resume essa questão na forma de uma pergunta inquietante:

Podemos conceber a autotransformação genética da espécie como o caminho para o aumento da autonomia do indivíduo – ou com isto estaremos minando a

autocompreensão normativa de pessoas que conduzem suas próprias vidas e consagram o mesmo respeito umas às outras? (HABERMAS, 2004, p. 41).

Parece não haver dúvidas de que a noção de liberdade criticada aqui pelo filósofo alemão é aquela estreitamente relacionada à noção contemporânea, individualista, que compreende a liberdade simplesmente como o direito do indivíduo de escolher livremente aquilo que ele quer ou pensa ser o melhor para si, independentemente de critérios morais ou convenções sociais estabelecidos. Tal noção de liberdade mostra-se profundamente problemática à medida que se funda numa concepção atomista de sujeito, na qual o indivíduo é visto como se fosse uma mônada, um átomo social, uma unidade isolada do todo social, como se nada devesse aos outros indivíduos que o cercam e como se suas ações não exercessem recebessem e exercessem influência sobre os outros.

2. Reflexão normativa *versus* eugenia liberal

Contudo, Habermas afirma que mesmo que seu argumento sobre a mudança da nossa autocompreensão ética esteja correto, não obtemos com isso um argumento moral decisivo, mas uma “orientação que recomenda cautela e moderação”.

Afinal, não podemos conhecer as consequências das intervenções que a técnica genética já tornou possíveis hoje. Uma coisa é a modificação em células somáticas com a intenção terapêutica, na qual a modificação atinge apenas o indivíduo e os possíveis efeitos negativos não se prolongam nas gerações futuras. Mas algo bem diferente, conforme explica Wilmar Luiz Barth, é a intervenção em células germinais, cujas dificuldades são reais e cujos efeitos futuros são desconhecidos:

A geneterapia em células germinais implica uma modificação genética permanente e profunda, pois se trata de uma modificação intrínseca no organismo a perpetuar-se nas gerações futuras. Trata-se de incorporar um gene estranho ao organismo, o que o modificará na base. Essa modificação poderá trazer outras consequências sobre todo o organismo, uma vez que não existe segurança quanto à incorporação estável do novo gene. O risco de erro genético existe e não deve ser omitido (BARTH, 2005, p. 388).

Nesse sentido, vários outros filósofos atuais possuem uma preocupação semelhante à de Habermas e discutem essa problemática a partir da necessidade da reflexão normativa sobre as práticas científicas e do controle e regulamentação política das mesmas. Podemos citar como exemplo desse tipo de reflexão ética o filósofo Hans Jonas. Jonas (2013), discute as novas questões éticas levantadas pela engenharia genética mostrando as diferenças dessa em relação à engenharia mecânica. Podemos dizer, em resumo, que a diferença principal é

que, enquanto a técnica mecânica trabalha sobre matéria não viva que torna possível a previsibilidade, a experimentação, o descarte e a reversibilidade, a técnica genética atua sobre o próprio homem, sobre uma liberdade, o que põe em relevo a imprevisibilidade e a irreversibilidade do processo de intervenção e levanta questões éticas urgentes.

O autor discute essas questões a partir da consideração dos tipos de eugenia (negativa, protetiva e criadora) antecipando as possíveis consequências éticas da aplicação de métodos futurísticos, como no caso da clonagem de humanos e da cirurgia genética, cujos efeitos (imprevisíveis) podem se estender indefinidamente pelas gerações posteriores. Portanto, a proposta ética de Jonas recomenda a *precaução* como primeiro dever ético e o pensar hipotético, à maneira de antecipação das possíveis consequências de tais intervenções, como a nossa primeira responsabilidade. Assim, a *prudência* é entendida por Jonas como o dever de estarmos prevenidos, i.e., de levar em conta as consequências da manipulação genética antes de se passar ao ato, ao contrário de como se tem procedido até agora na ciência que tem por critério da ação o mote “se posso, devo”, que coloca o poder antes do dever.

Creio que a insegurança a respeito das consequências concretas e os riscos de determinadas intervenções genéticas bem como as considerações morais possíveis de se tecer a respeito são argumentos suficientes para se recomendar prudência e controle público acerca dessas intervenções. Ao contrário, deixar à livre decisão dos indivíduos a possibilidade de optar ou não por tais procedimentos pode ser um meio de deixar o caminho aberto e desimpedido a uma eugenia liberal. No entanto, a reflexão e o controle normativo e político de práticas de tão grande alcance e de efeitos imprevisíveis são direitos e deveres de sociedades democraticamente constituídas e não significam atitudes meramente conservadoras, retrógradas ou reativas nem pretendem figurar como ações antimodernistas ou anticientíficas. Elas significam, antes, o exercício propriamente humano de voltar-se reflexivamente sobre as próprias práticas e realizações a fim de julgá-las criticamente, para colocá-las novamente sob fins que estejam de acordo com as possibilidades de desenvolvimento e realização do homem em vistas de sua humanização.

Considerações finais

Logo no início do texto, Habermas (2004, p. 30) comenta sobre a possibilidade de em pouco tempo a espécie humana poder controlar a própria evolução biológica, controle

esse que já é designado por metáforas como “brincar de Deus” ou “protagonistas da evolução”. Embora, para ele, tais metáforas apontem para uma iminente *autotransformação da espécie* humana, Habermas abstém-se deliberadamente, das especulações sobre o futuro do pós-humanismo para concentrar-se na tentativa de contribuir para o esclarecimento de nossas inquietações morais a respeito. Entretanto, embora pense que os avanços e as previsões realistas da tecnologia genética ainda não chegaram a realizar aquele cenário, comum nas ficções científicas, que mostra, por exemplo, a fusão entre o homem e o robô, robôs autônomos e inteligentes que substituem e descartam o homem, ou a fusão completa entre o orgânico e o técnico, Habermas acredita que certas analogias devam ser consideradas. Nesse sentido, na nota 34 do texto apresentado, ele cita uma passagem do livro *From Chance to Choice*, de Allen Buchanan e outros autores, no qual, segundo Habermas, os autores “mencionam o cenário fantasmagórico de um ‘comunitarismo genético’ no qual diferentes subculturas levam adiante a autootimização eugênica da espécie humana em diferentes direções” questionando a unidade da natureza humana que até hoje tem sido a referência de nossa compreensão do que seja uma comunidade moral humana. A citação é a seguinte:

Não podemos mais presumir que haverá um único sucessor para aquilo que foi concebido como natureza humana. Precisamos considerar a possibilidade de que, num certo momento do futuro, diferentes grupos de seres humanos poderão seguir caminhos divergentes de desenvolvimento usando a tecnologia genética. Se isso ocorrer, haverá diferentes grupos de seres, cada qual com sua própria ‘natureza’, relacionados uns com os outros somente por meio de um ancestral comum (a raça humana), exatamente como hoje existem diferentes espécies de animais, que evoluíram a partir de ancestrais comuns por meio de mutação aleatória e pela seleção natural (BUCHANAN et al., In: HABERMAS, 2004, p. 59).

Creio que esse cenário, apesar de imaginário, vem ao encontro das questões que podemos levantar acerca das possibilidades inéditas que as pesquisas científicas na área da genética humana vêm aventando. O tema do pós humano já vem sendo apresentado e discutido a décadas por algumas mentes mais argutas e também já alimentou as ficções de pretensos visionários exaltados com o progresso científico. Agora, porém, torna-se um objeto de debate cada vez mais comum entre todas as pessoas que sentem com mais força o impacto das novas tecnologias sobre sua vida cotidiana.

Parece que hoje, ao menos no círculo acadêmico, as opiniões se dividem entre aquelas que afirmam que o desenvolvimento contínuo da técnica em todas as suas dimensões acabará por conduzir inevitavelmente o homem a uma condição de pós humano, ou seja, a uma condição em que não poderemos mais reconhecer na espécie como

um todo as características essenciais que utilizamos até hoje para definir o ser humano. Por outro lado, há os que preferem dizer que todo desenvolvimento possível nunca poderá levar o homem para além de sua condição humana, já que o próprio desenvolvimento é parte dessa condição.

Enfim, parece que a discussão atual pode bem ser resumida na seguinte interrogação: “do humano ao pós-humano: encruzilhada ou destino?”⁵. Essa questão nos convoca a pensar sobre o destino do homem e sua inquietante situação atual. Diante das incertezas pungentes que brotam da tentativa de projeção de um cenário futuro para a humanidade, as interrogações acerca do futuro do homem parecem multiplicar-se a cada dia. Afinal, filosoficamente, como devemos encarar a alternativa “encruzilhada ou destino” perante os avanços prometeicos da engenharia genética? Será que devemos pensar essa evolução humana como um desenvolvimento para além do homem, i.e., como uma *encruzilhada* na qual a história verá desaparecer o homem para dar lugar a um *pós-homem*? Ou devemos antes compreender essa evolução não como uma passagem a um pós-humanismo, mas como o próprio *destino* inscrito já na essência mesma do homem? Creio que essas são questões limites que nos fazem ver a urgência de uma reflexão ético-antropológica que, no entanto, só será realmente fecunda se pensada a partir de uma filosofia da história, i.e., da consideração da essência e do fim do homem enquanto ser fundamentalmente histórico.

Referências Bibliográficas

AMARAL, Aécio. Ética do discurso e eugenia liberal: Jürgen Habermas e o futuro da natureza humana. In: *Liinc em Revista*, v.4, n° 1, março 2008, Rio de Janeiro, p.12-27. Disponível em <http://www.ibict.br/liinc>. Acesso em 20 jul., 2014.

BARTH, Wilmar Luiz. Engenharia genética e bioética. In: *Rev. Trim*, Porto Alegre, v. 35, n° 149, Set. 2005, p. 361-391.

HABERMAS, J. *O Futuro da Natureza Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

JONAS, Hans. Vamos clonar um ser humano: da eugenia à tecnologia genética. In: _____. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 170-211.

⁵ Essa pergunta foi a frase tema do X simpósio Internacional Filosófico-Teológico realizado na FAJE (faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia) entre os dias 24 e 26 de setembro de 2014.

SANDEL, Michael J. *Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética*. Trad. Ana Carolina Mesquita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.