

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
MESTRADO EM FILOSOFIA

FABRÍCIO PONTIN

**BIOPOLÍTICA, EUGENIA E ÉTICA: UMA ANÁLISE DOS LIMITES DA  
INTERVENÇÃO GENÉTICA EM JONAS, HABERMAS, FOUCAULT E AGAMBEN**

Porto Alegre

2007

FABRÍCIO PONTIN

**BIOPOLÍTICA, EUGENIA E ÉTICA: UMA ANÁLISE DOS LIMITES DA  
INTERVENÇÃO GENÉTICA EM JONAS, HABERMAS, FOUCAULT E AGAMBEN**

Dissertação apresentada como requisito parcial à conclusão do Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Professor Doutor Nythamar Hilário Fernandes de Oliveira Júnior.

Porto Alegre

2007

FABRÍCIO PONTIN

**BIOPOLÍTICA, EUGENIA E ÉTICA: : UMA ANÁLISE DOS LIMITES DA  
INTERVENÇÃO GENÉTICA EM JONAS, HABERMAS, FOUCAULT E AGAMBEN**

Dissertação apresentada como requisito parcial à conclusão do Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em 12 de janeiro de 2007.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Nythamar Hilário Fernandes de Oliveira Júnior (orientador) – PUCRS

---

Prof. Dr. Álvaro Valls – UNISINOS

---

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein – PUCRS

---

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza - PUCRS

Porto Alegre

2007

Ao meu pai e minha mãe, que me ensinaram que a vida não precisa ser perfeita, mas é sempre interessante nas suas imperfeições.

À Tati, pela complacência, companheirismo, e por ter incentivado e ajudado a bancar a mudança de rumo tão radical que essa dissertação marca.

## AGRADECIMENTOS

Inicialmente, ao CAPES por ter possibilitado o apoio financeiro à esta pesquisa através de uma bolsa de pesquisa integral sem a qual não poderia ter levado a frente este trabalho.

A todos na pós-graduação em filosofia na PUC-RS. Especialmente os professores Ricardo Timm de Souza, Draiton de Souza e Ernildo Stein aos quais devo muito mais que respeito acadêmico, mas uma admiração pessoal pela forma de trabalho com os alunos.

Ao professor e orientador deste trabalho, Nythamar, pelo apoio incondicional durante a pesquisa, e compreensão e resposta imediata às diversas solicitações de ajuda durante estes dois anos.

Aos amigos e colegas, Thiago Leite, Mauro, Fábio, Walter, Luciano, Lucia (que contribui de forma especial com sugestões constantes nos assuntos “biológicos”), Ferrari e Tiago Habkost pelas constantes sugestões, críticas e discussões, Sem as sugestões e trocas de idéias, certamente este trabalho teria um aspecto diferente.

André e Renata, pelo apoio incondicional (ainda que receoso) e paciência infinita com o irmão mais novo.

À Paulo, Lígia e Ana, que me adotaram.

Fico espantado vendo que os homens continuam a viver”, disse Kirillov, que novamente não escutara a observação de Piótr Stepánovitch., "Hm. Admitamos, é uma idéia, mas...", "Macaco! És muito solícito em concordar, a fim de te apoderares de mim. Cala-te! Não compreendes nada. Se Deus não existe, eu sou Deus." "É precisamente isso que nunca pude compreender em você: por que é Deus?", "Se Deus existe, tôda vontade lhe pertence, e fora desta vontade nada posso. Se êle não existe, tôda vontade me pertence, e devo proclamar minha própria vontade." "Sua própria vontade? E por que a deve proclamar?" "Por que é a mim, doravante, que tôda vontade pertence. Será possível que não haja ninguém, no planêta inteiro, que após matar a Deus, acreditando na sua própria vontade, atrava-se a proclamar essa vontade na sua forma suprema? É como um pobre que herdasse uma fortuna, e tremesse, sem coragem de se aproximar do saco de dinheiro considerando-se muito fraco para tal façanha. Quero proclamar minha própria vontade. Mesmo que eu seja o único, hei de o fazer" Fiódor M. Dostoiévski, 1873, in Os Demônios - tradução de Raquel de Queiroz, 1962.

The different accidents of life are not so changeable as the feelings of human nature. I had worked hard for nearly two years, for the sole purpose of infusing life into an inanimate body. For this I had deprived myself of rest and health. I had desired it with an ardour that far exceeded moderation; but now that I had finished, the beauty of the dream vanished, and breathless horror and disgust filled my heart. Unable to endure the aspect of the being I had created, I rushed out of the room and continued a long time traversing my bed-chamber, unable to compose my mind to sleep. At length lassitude succeeded to the tumult I had before endured, and I threw myself on the bed in my clothes, endeavoring to seek a few moments of forgetfulness. But it was in vain; I slept, indeed, but I was disturbed by the wildest dreams. I thought I saw Elizabeth, in the bloom of health, walking in the streets of Ingolstadt. Delighted and surprised, I embraced her, but as I imprinted the first kiss on her lips, they became livid with the hue of death; her features appeared to change, and I thought that I held the corpse of my dead mother in my arms; a shroud enveloped her form, and I saw the grave-worms crawling in the folds of the flannel. I started from my sleep with horror; a cold dew covered my forehead, my teeth chattered, and every limb became convulsed; when, by the dim and yellow light of the moon, as it forced its way through the window shutters, I beheld the wretch--the miserable monster whom I had created. He held up the curtain of the bed; and his eyes, if eyes they may be called, were fixed on me. His jaws opened, and he muttered some inarticulate sounds, while a grin wrinkled his cheeks. He might have spoken, but I did not hear; one hand was stretched out, seemingly to detain me, but I escaped and rushed downstairs. I took refuge in the courtyard belonging to the house which I inhabited, where I remained during the rest of the night, walking up and down in the greatest agitation, listening attentively, catching and fearing each sound as if it were to announce the approach of the demoniacal corpse to which I had so miserably given life." Mary W. Shelley, 1831 in Frankenstein.

## RESUMO

O presente trabalho aborda a questão da manipulação genética, especialmente a clonagem e o Diagnóstico Geral de Pré-Implementação de Embriões a partir de suas implicações para a autocompreensão do ser humano. Para tanto, as perspectivas de Hans Jonas, Jurgen Habermas, Michel Foucault e Giorgio Agamben serão consideradas, propondo uma leitura complementar destes autores que indica para um limite da pesquisa biomédica. Tal limite será estabelecido a partir de uma perspectiva antropológica, que sustenta na diferenciação entre a tomada biológica do homem, enquanto mero vivente, e na consideração deste enquanto fenômeno específico que ocorre em uma cesura da vida nua para uma vida politicamente relevante.

**Palavras-chave:** Biopolítica, vida nua, ética em pesquisa, autocompreensão.

### ABSTRACT

This research approaches the matters of genetic manipulation, specially cloning and the General Diagnosis of Pre-Implementation of Embryos , considering the implications of such manipulation to the understanding of the human as such. In order to follow such a research, the perspectives of Hans Jonas, Jurgen Habermas, Michel Foucault, and Giorgio Agamben are to be considered, aiming towards a complementary reading of these authors that should indicate a limit to biomedical research. Such limit will be established from a anthropological point of view that holds in the differentiation between the biological taking of man as a bare living object, and the consideration of man as the specific phenomena that occurs in a caesura between a bare life and a politically relevant life.

**Key Words:** Biopolitics, bare life, ethical in clinical and medical research, self-comprehension.

**SUMÁRIO**

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2. HANS JONAS: UM <i>ETHOS</i> PARA O <i>BIOS</i> .....</b>	<b>18</b>
<b>3. JÜRGEN HABERMAS: O INTERESSE DA PESQUISA BIOMÉDICA, E A EUGENIA LIBERAL ...</b>	<b>43</b>
<b>4. FOUCAULT – O NASCIMENTO DA BIOPOLÍTICA .....</b>	<b>60</b>
<b>5. GIORGIO AGAMBEN – UMA GENEALOGIA DA VIDA NUA. ....</b>	<b>74</b>
<b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>90</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>95</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Completado o mapeamento do genoma humano, surgem de forma mais concreta os dilemas envolvendo manipulação genética, apropriação do patrimônio genético humano, clonagem, entre outros. É necessário considerar-se os direitos fundamentais do indivíduo neste novo cenário técnico, no qual o direito e a ética são os “guardas” da fronteira entre a pesquisa e o abuso técnico<sup>1</sup>. Necessita-se, portanto, da criação de um meio de controle destas pesquisas, para que se evitem abusos em nome da ciência.

A diversidade do nicho ecológico humano pode ser preterida por práticas como a da clonagem, o que traria uma série de conseqüências sérias para o meio-ambiente. Primeiramente identifica-se que o ser humano é, em essência, único, e que práticas de pesquisa genética, como a clonagem, poderiam prejudicar esta unicidade – percebe-se, então, um limite ético objetivo sendo ultrapassado pela questão da clonagem e de outras práticas vinculadas à chamada coisificação (DAWKINS, 2001: 21-33) do gene humano. Questiona-se a validade da relativização deste limite no momento atual, e mais, a possibilidade de admitir-se tal relativização. Existe um grau máximo de contenção da sociedade politicamente organizada com relação às práticas de pesquisa e seus riscos, e, desta forma, se as práticas não estão de acordo com o compreendido e aceitado pela sociedade como um todo, a pesquisa infringe mais um princípio ético, qual seja, o princípio da experimentação com a vida humana – que só pode ser feito com consentimento social e sem risco eminente.

Estabeleceria-se, dessa forma, um conflito entre a liberdade de pesquisa, que é exercício de liberdade individual (HÖFFE, 2003), e a dignidade da pessoa humana<sup>2</sup>: dois princípios de ordem pública entrariam em conflito, o que tornaria

---

<sup>1</sup> Remete-se à ética deontológica de Hipócrates e ao princípio da não-prejudicabilidade (qual seja: não é permitido ao pesquisador na área de saúde, e ao legislador mais ainda, permitir que seja feito ou fazer o mal, de qualquer forma que seja). O objetivo máximo da saúde e da pesquisa em saúde é o *bem*.

<sup>2</sup> O conceito de Dignidade da pessoa humana é tomado como paradigma para diversos autores (SARLET: 2001, STRECK:2003, PITHAN:2004) no que tange as práticas de pesquisas contemporâneas e mesmo a questão dos Direitos Humanos. Para o presente trabalho, o conceito de Dignidade da Pessoa humana sofre de uma deficiência conceitual de conteúdo, ainda que se trate de um conceito formalmente interessante, existem problemas para o estabelecimento de um conteúdo para o aspecto formal do conceito em tela. Desta forma, opta-se por ler o “Princípio da Dignidade da Pessoa Humana” como uma orientação formal e intuitiva para algumas questões que possam surgir

então necessário estudar formas de dirimir este conflito sem frear inexoravelmente as investigações nem causar uma abertura de parâmetros abusivos para a pesquisa em nome de um certo “interesse científico”. Deixar a possibilidade de intervenção na dotação genética humana, ou seleção desta em aberto pode interferir diretamente na autocompreensão do ser humano.

Deve-se questionar a relação entre os direitos de investigação, o direito de privacidade e o resultado da intervenção. Não se trata de um rechaço à genética propriamente dita, mas um questionamento do valor ético da sua forma de aplicação. Identifica-se uma “complexidade vazia” da ética atual, ou seja, um vazio moral das novas formas de pesquisa genética e uma “resistência afetiva e racional” à modificação da espécie (HABERMAS, 2004). A responsabilidade é um “dever de poder” relativo ao futuro – ou, o direito das gerações futuras (JONAS, 1993). Portanto, a ética é pensada do presente para o futuro. Existe uma conexão entre o passado e o futuro, buscando-se evitar novas crises ecológicas, ou uma maximização da atual, assim como diversos outros problemas de ordem global.

Imediatamente, podemos identificar duas frentes de debate: de um lado, necessita-se afirmar o status moral do embrião, ou qual status do produto intermediário na pesquisa genética (seja ele um gameta, uma célula-tronco, um embrião *in vitro* ou *in vivo*, um feto ou um ser humano) pode ser usado para pesquisa ou reprodução. Neste sentido, destacam-se posições utilitarista-analíticas (HARE, 1993, SINGER, 2002), posições vinculadas com uma ética do discurso fundada em nível universalista (HABERMAS, 2004), e posições vinculadas a uma ética fora do âmbito da ética do discurso (JONAS, 1995; TUGENDHAT, 2002 e 2003; HOFFE, 2003). Periféricamente às reflexões acima, existe toda uma gama de escritos de alta importância para uma ética aplicada à clínica médica. Neste sentido, destaca-se a produção original de Potter, que escreve um trabalho denominado *Bioethics, bridge to the future* (POTTER, 1971). Esta reflexão originária de Potter causa uma proliferação de autores tentando aplicar modelos éticos ideais em planos clínicos práticos. Tal reflexão não chega a contribuir para a formação de uma teoria consistente, mas traz alguns pontos que podem ser utilizados para ilustrar

---

durante o curso desta pesquisa, mas considerando, de forma preliminar, tal conceito acessório para a discussão em tela.

determinados pontos do trabalho – na questão do consentimento informado, e mesmo na problematização do princípalismo.

No entanto, essas duas frentes e suas preocupações eminentemente práticas podem deixar de lado um ponto importante no debate para a filosofia. A questão da vida humana e da possibilidade de sua conceituação permanece central para o debate estabelecido sobre a pesquisa genética, especialmente no nível filosófico. A questão do domínio do ser humano sobre o seu próprio corpo volta à tela, e é necessária uma reflexão teórica abrangente a respeito do tema. Empreender um estudo genealógico da forma como o conceito de vida é apropriado politicamente na contemporaneidade é de suma importância para que possamos compreender melhor a forma como as relações de poder se estabelecem como relações de biopoder no decorrer do século XX, e como as questões da eugenia, eutanásia, manipulação e controle genético se apresentam neste limiar biopolítico.

É o conceito de Biopolítica, quando o poder se exerce pelo meio do controle da vida dos cidadãos. Verifiquei que este tipo de controle é mais antigo e mais complexo do que ele [Foucault] havia suposto. A política ocidental que, desde os primórdios, tem a ver com a vida e a exclusão da vida. A nossa cultura não define o conceito de vida. No entanto, o divide e articula constantemente em vida intelectual, vida biológica, vida vegetativa, vida política. A vida é indefinível, mas sempre divisível em pedaços. Creio que a relação entre vida e política deveria ser repensada desde a base. Seria importante perceber nossa vida privada como não sendo privada, a vida natural como já política e vice-versa. Perceber o avesso da nossa experiência cotidiana. Sermos conscientes de como o poder estrutura a nossa vida moderna (AGAMBEN in CARTA CAPITAL, 2004:78).<sup>3</sup>

Esta dimensão biopolítica é mais ampla do que imaginamos. Um exemplo atual pode ser a recente tentativa de definir através de um mecanismo legal (no caso brasileiro, a lei 11105 de 24/03/2005) diversas categorias da biologia como “organismos” ou “célula germinal humana”. Esta definição serve, no fim das contas, para que se possa trabalhar com estes conceitos sob a proteção de um estatuto de direito, de um poder legitimador e para que se possa tornar disponível para pesquisa, em nome de um certo interesse, ou de um certo progresso científico, um “bem da vida”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Giorgio Agamben, em entrevista à revista Carta Capital, p.78 31/03/2004.

<sup>4</sup> Inclusive, seria pertinente uma análise a fundo da expressão “bem da vida”, que está sempre presente nas demandas processuais que visam garantir certo interesse. Existe algo de profundamente biopolítico na tomada da saúde como um “bem” a ser garantido por uma demanda processual, ainda mais quando percebemos que “bem” aqui não significa um *theos*, mas um objeto

O progresso, por certo, é um dos artigos mais sérios e complexos encontrados no mercado de superstições de nosso tempo. A crença irracional do século XIX no progresso ilimitado encontrou aceitação universal principalmente por causa do surpreendente desenvolvimento das ciências naturais, as quais, desde o surgimento da época moderna, têm sido ciências universais e, portanto, poderiam ansiar por uma tarefa infinita na exploração da imensidão do universo. Que a ciência, muito embora não mais limitada pela finitude da terra e sua natureza, devesse estar sujeita ao progresso infinito, não é de modo algum exato; que a pesquisa estritamente científica nas humanidades, as assim chamadas *Geisteswissenschaften*, que lidam com os produtos do espírito humano, deve chegar por definição por um fim, é óbvio. A infindável e insensata demanda por pesquisas originais em um número de campos em que apenas a erudição é agora possível conduziu tanto à pura irrelevância – o famoso saber mais e mais sobre cada vez menos – ou ao desenvolvimento de uma pseudo-especialização que, na verdade, destrói o seu objeto. É notável que a rebelião dos jovens, na medida em que não é motivada apenas política ou moralmente, tenha se dirigido em especial contra a glorificação acadêmica da especialização e da ciência, as quais, embora por questões distintas, estão gravemente comprometidas a seus olhos. E é verdade que não é de modo algum impossível que tenhamos atingido, em ambos os casos, um ponto decisivo, o ponto dos resultados destrutivos. Não apenas o progresso da ciência deixou de coincidir com o progresso da humanidade (o que quer que isso signifique), mas também poderia mesmo disseminar o fim da humanidade, tanto quanto o progresso ulterior da especialização bem pode levar à destruição de tudo o que a tornara válida antes. Em outras palavras, o progresso não serve mais como o padrão por meio do qual avaliamos os processos de mudança desastrosamente rápidos que desencadeamos. (ARENDETT, 1994:29).

Ademais, sabemos, por Benjamin, que toda lei, toda segurança jurídica, está permanentemente ameaçada por uma exceção soberana, que suspende a norma. Suspendendo a proteção do que é a vida, o sistema autoriza que a vida se torne disponível: assim, toda vida se torna vida-nua, exposta a uma violência soberana permanente, e que fundamenta e legitima o Estado.

Com isto, esta pesquisa propõe-se a fazer uma análise da forma que este limiar biopolítico se apresenta contemporaneamente como uma tentativa de politização profunda de todos os aspectos da vida do indivíduo, uma transformação da técnica genética e biológica em instrumento de poder e controle. Tal perspectiva da questão biopolítica sugere que existe uma obrigação, uma responsabilidade radical do agente, não enquanto sujeito político, mas na própria facticidade do ser, e sua possibilidade de ser-autêntico para além da sua redução ao mero objeto biológico, ou caracterização política. Ao focarmos na questão da eugenia e das experiências feitas em células embrionárias desde um ponto de vista fenomenológico-antropológico podemos compreender melhor as conseqüências

---

de uma relação procedimental. Esta normatização da “vida” demonstra bem a dimensão de indistinção da *zoe* e da *bios* que marca o limiar biopolítico da modernidade.

biopolíticas dos avanços biológicos, e como nossa própria autocompreensão fica abalada diante do progresso científico e totalização normativa do homem, demonstrando que as perspectivas clínicas e biopolíticas do problema do limite da pesquisa com embriões estão interligadas, especialmente quando verificamos que a questão do melhoramento genético enquanto eugenia está sempre presente no debate.

Para fazer esta ligação da dimensão clínica com a biopolítica, iniciamos com a reflexão de Hans Jonas, a partir da qual podemos entender como a Ética da Responsabilidade como ética para a preservação das gerações futuras, implica em um limite da pesquisa na possibilidade de consentimento, onde benefícios para outros não podem ser presumidos. O surgimento de um princípio de responsabilidade para esta geração implica no compromisso de manter a integralidade da espécie para as gerações futuras, com isto, a alteração do patrimônio genético humano de forma deliberada para constituição de seres humanos que surgem de uma forma tal implica em um problema tanto de ordem normativa (já que não existe um consentimento prévio daquele que é tomado como potencial beneficiário de um procedimento) quanto de ordem ontológica (no momento que a forma como este indivíduo surge no mundo é diferenciada, e dotada de elementos necessários inseridos artificialmente na constituição biológica). Propõe-se abordar a proposta de Jonas pelo seguinte viés, primeiro, uma análise do papel do *bios* na construção de uma ética da responsabilidade, para, a partir disto, avaliar como esta ética da responsabilidade vai se colocar diante dos problemas da técnica médica atual – assim, será feita uma ponte entre 1984, quando a clonagem de seres humanos ainda era matéria de “possibilidades para o futuro” e 2006, quando a clonagem de seres humanos, ou de células embrionárias humanas está, ao menos tecnicamente, disponível. Toda a questão é permeada pelo problema da eugenia, e o que isso pode representar para as gerações futuras. O esclarecimento da posição de Jonas diante destes problemas é essencial para que possamos entender como Habermas, mais tarde, irá abordar estas mesmas questões, e também decisiva para que possamos fazer um contraponto conceitual com Foucault, que publica seus trabalhos sobre o biopoder e a biopolítica contemporaneamente a Jonas.

Chama a atenção, é claro, a inserção de Habermas em uma pesquisa que segue uma perspectiva não-normativa na análise do problema da pesquisa com

embriões. A primeira vista, a posição habermasiana parece distante de uma perspectiva ontológica e gnóstica, como a de Jonas, e oposta ao posicionamento crítico de autores como Agamben e Foucault. No entanto, Habermas parece seguir a argumentação de Jonas, especialmente no texto de 1998<sup>5</sup>, quando formula as três réplicas contra clonar pessoas. Já neste texto, de natureza ensaística, Habermas parece retornar à primeira fase de seu trabalho, antes da guinada lingüístico-pragmática, e mais vinculado aos trabalhos de Marcuse e Adorno, na intersecção de conhecimento e interesse. Este retorno fica mais claro em 2001, quando Habermas indica que a autocompreensão de nós-mesmos não pode ser objeto da técnica, tentando fundamentar um limite para as pesquisas nesta autocompreensão normativa. As intuições de Habermas sobre a questão do conhecimento e interesse da pesquisa científica, e do pesquisador, sobre a impossibilidade de afirmar um horizonte objetivo como ponto de partida para a investigação (ou uma autojustificação das ciências enquanto ciências), ainda que localizadas no primeiro momento da investigação do autor acerca da razão comunicativa como Princípio Discursivo quase-transcendental do qual sempre partimos para um agir ético-intersubjetivo – investigação esta que, conforme avança, parece afastar Habermas da tradição continental, e da filosofia crítica, aproximando os termos da discussão aos da filosofia da linguagem analítica –, são retomados pelo autor quando é preciso colocar a razão comunicativa, a ética do discurso, e a normativização que lhe são correlatas, diante dos desafios da biotecnologia. Esta retomada é feita sempre, como demonstraremos, com a perspectiva de Hans Jonas à vista, embora Habermas, ao contrário de Jonas, não abandone a perspectiva reflexivo-normativa de pessoa na sua argumentação, a forma como são problematizadas as questões da eugenia liberal, da escravidão genética, e da perda da autocompreensão da humanidade a partir desta manipulação dos genes, pressupõe e adere ao trabalho de Hans Jonas.

---

<sup>5</sup> Habermas tem dois textos que tratam especificamente de questões sobre biotecnologia, o primeiro texto, publicado em 1998 na Alemanha e em 2001 no Brasil está numa coletânea de textos “A constelação pós-nacional” (em alemão, *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*), neste primeiro texto, entendido como preparatório para o texto “O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma nova eugenia liberal?” (em alemão, *Die Zukunft der Menschlichen Natur. Auf dem weg zu einer Liberalen Eugenik?*), Habermas formula três réplicas centradas em um mesmo argumento contra clonar pessoas: (I) O clone como escravo genético; (II) O clone como resultado de uma obsessão narcísica a ser rechaçada não pela natureza, mas pela comunidade ideal de comunicação; (III) O clone como ofensa aos direitos civis constituídos no estado democrático de direito.

A escolha de seguir a perspectiva de Habermas com a de Foucault, e não o contrário, como uma leitura cronológica sugere, tem duas razões fundamentais: em primeiro lugar, enquanto Habermas segue a argumentação de Hans Jonas nos seus escritos sobre clonagem e biotecnologia, ele permanece ainda limitado ao aspecto reflexivo-normativo da discussão, trazendo a perspectiva de Jonas – marcada por uma forte influência ontológica e teológica – para a linguagem kantiana. Foucault, no entanto, escreve contemporaneamente a Jonas, e, embora seja possível uma aproximação das perspectivas de ambos autores, parece que a perspectiva foucaultiana segue por um caminho crítico que não embarcaria a dimensão teológica do trabalho de Jonas, nem aceitaria o imperativo da responsabilidade colocado por este autor. Ainda que Foucault, assim como Habermas, esteja preocupado com a razão funcionalista, os termos da crítica a razão funcionalista são distintos nestes dois autores: Habermas ainda quer seguir o projeto kantiano de um amadurecimento da humanidade a partir da razão, enquanto Foucault vê no esclarecimento uma atitude fundamental de crítica, onde o espaço para ação não pode ser totalizado por uma chantagem que obriga o agente a optar ou pela razão ou pelo irracional. Nesta diferença fundamental de perspectiva quanto ao fenômeno do esclarecimento, temos a origem para duas concepções de ser humano completamente diferentes. Enquanto em Habermas, a concepção normativa de pessoa está ligada ao esclarecimento em um sentido positivo, Foucault entende que a concepção normativa é precisamente o ponto onde a política moderna começa a se tornar uma biopolítica, onde o indivíduo é funcionalizado a partir da sua adesão a um determinado projeto teleológico.

Neste sentido, parece que Foucault antecipa o problema que Habermas encara ao final de seus textos sobre a clonagem: diante da normatização de nossa autocompreensão a partir das manipulações genéticas, o que sobra de nossa existência? O que ainda pode ser chamado de ser humano a partir desta mudança? Se estas reflexões são o final da análise habermasiana, e que o autor deixa sem resposta, para Foucault elas constituem um ponto de partida fundamental: esta perda de sentido começa quando a concepção de ser humano surge para funcionalizar uma forma de ser determinada – se Foucault pode ser encarado como um crítico do humanismo, é neste sentido: a partir desta compreensão de ser humano de uma forma determinada, desaparece o espaço para o indivíduo.

Foucault busca uma visão antropológica para escapar deste esquematismo na compreensão do ser. No entanto, este projeto de análise de um cuidado-de-si que implicaria em uma forma de resistir às tecnologias de poder que totalizam o indivíduo restou incompleto pelo autor e, por isso, a análise do filósofo italiano Giorgio Agamben é indispensável para nosso trabalho.

Agamben aproxima a perspectiva de Foucault daquela de Heidegger e de Benjamin, fazendo com que o projeto de uma antropologia de Foucault, fundada em uma estética da existência, se aproxime da perspectiva heideggeriana de uma ontologia fundamental, e da crítica de Walter Benjamin a concepção moderna de pessoa – a partir da vigência de uma vida nua dentro da política contemporânea.

Esta perspectiva integrada sugerida por Agamben permite fechar o trabalho em uma tentativa de problematizar como a questão da manipulação genética, e da pré-implementação de embriões pode marcar um rompimento com a cesura entre a vivência natural e a existência política, que é fundamental para que possamos compreender o ser humano enquanto tal. A questão da possibilidade de autocompreensão da humanidade futura é colocada em jogo diante do progresso técnico, e, neste ponto, podemos encontrar a preocupação comum dos autores que serão estudados nesta pesquisa: ainda é possível falar de ser humano após o advento de um saber biológico que, normalizado por um poder estatal, implica em formas de ser objetivas a partir de seu nascimento? Podemos falar de seres humanos que têm existências determinadas objetivamente? Durante a pesquisa, tais questionamentos surgiram durante a análise de todos estes autores, e o objetivo do trabalho é colocar na perspectiva antropológica um ponto de fuga para que ainda possamos salvar um pouco de nossa autocompreensão do avanço biotécnico, e da eugenia liberal que se avizinha.

## 2. HANS JONAS: UM *ETHOS* PARA O BIOS.

A hipótese de trabalho de Hans Jonas no seu grande (e tardio) trabalho “O Princípio Responsabilidade” assusta: as novas tecnologias nos colocam diante de novos problemas para os quais não existem respostas nos sistemas éticos até agora elaborados, é necessário um modelo que pense para além do presente, que seja capaz de contemplar gerações futuras.

O desafio de Jonas é justamente pensar este modelo, e isto ele faz através de um projeto metodologicamente rigoroso, primeiramente fazendo uma abordagem geral dos modelos éticos disponíveis, apontando os problemas que certas concepções de técnica e de progresso trazem para as gerações futuras, e acusando um vazio ético que exige a formulação de novos princípios, de uma nova orientação ética, desta vez, orientada para possibilitar a existência das gerações futuras. Segue-se daí, no capítulo segundo deste livro, um trabalho metodológico, onde as condições de possibilidade de uma ética orientada para o futuro são avaliadas, para depois, no capítulo terceiro, passar de uma analítica de fins para os quais deve se orientar uma ética para as gerações futuras. O caminho de Jonas então está claro, o dever maior que se coloca é o dever das gerações atuais com as gerações futuras, e isso é dado a partir de um Princípio Responsabilidade<sup>6</sup>. Para desenvolver melhor tal princípio, Jonas cria, no quarto capítulo, uma teoria da responsabilidade capaz de dar conta deste princípio, esta teoria da responsabilidade é colocada, no quinto capítulo, diante do que é identificado pelo autor como as maiores ameaças às gerações futuras: os ideais utópicos, tanto marxistas quanto capitalistas, do progresso científico-moral. A crítica da utopia, que permeia todo o trabalho de Hans Jonas, atinge seu clímax no último capítulo do livro, onde a ética da responsabilidade é colocada não apenas diante dos problemas críticos abordados no quinto capítulo, mas como antídoto para tais utopias, como uma forma de pensar eticamente para as outras gerações.

---

<sup>6</sup> É importante ressaltar que Jonas refere-se a um Princípio Responsabilidade, em oposição ao Princípio Esperança, de Bloch. Por este motivo, não faremos a referência corrente ao Princípio da Responsabilidade, mas ao Princípio Responsabilidade, que se opõe ao que Bloch propõe. Não nos ocuparemos, neste trabalho, das divergências de Jonas com Bloch, mas, para mais sobre esta questão, de importância fundamental na segunda metade do trabalho seminal de Jonas, ver o artigo de Andrés Sánchez Pascual, que introduz a tradução espanhola do Princípio Responsabilidade, e também Wolin: 2003.

Encerrado o trabalho conceitual do “*Princípio Responsabilidade*”<sup>7</sup>, Jonas ainda publica um livro intitulado “*Ética, Medicina e Técnica: O Princípio Responsabilidade na prática*”, desta vez, Jonas está preocupado, enquanto biólogo e médico, com as conseqüências morais que a nova técnica pode trazer para a medicina, e coloca seu trabalho conceitual do “Princípio Responsabilidade” à prova diante dos problemas que a técnica médica começava, então, a suscitar (e, alguns outros, que poderiam ser suscitados no futuro).

O progresso científico nos deixou sem chão. Podemos dizer que toda a primeira parte do trabalho de Hans Jonas no “Princípio Responsabilidade” é uma problematização em cima desta constatação. A técnica contemporânea acelera em uma velocidade que a filosofia não foi capaz de acompanhar, e agora resta uma terra arrasada, onde é preciso fazer crescer uma ética capaz de prosperar.

O primeiro passo para cultivar esta ética seria dar-se conta do jogo da técnica, e perceber-se como um participante neste jogo, para depois poder avaliar o quê está em jogo. Assim, os participantes do jogo podem se ver diante de uma situação que não implica apenas eles enquanto participantes e sujeitos a uma técnica, mas também o próprio *bios* que sustenta a espécie humana está em jogo nesta partida: é preciso ampliar os interesses dos jogadores para além do presente, trazer o interesse da integridade do *bios* para as gerações futuras.

Solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego. Puesto que lo que aquí está implicado es no sólo la suerte del hombre, sino también el concepto que de él poseemos, no sólo su supervivencia física, sino también la integridad de su esencia, la ética – que tiene que custodiar ambas cosas – habrá de ser, trascendiendo la ética de la prudencia, una ética del respeto. (JONAS, 1995:16)

Este respeito que transcende a ética da prudência é expresso em um conceito de responsabilidade radical. Esta responsabilidade radical é o próprio *ethos* que permite que as gerações futuras venham-a-ser, e que habitem, também de forma responsável, o *bios*. Neste sentido, o que Jonas propõem é uma bio-ética em um sentido muito peculiar: trata-se de uma ética que possibilite o futuro, que a biosfera continue existindo, e que os sujeitos que habitam esta biosfera utilizem ela de forma responsável. Esta correlação necessária entre o *bios* e o *ethos* em Hans

---

<sup>7</sup> *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt: Insel Verlag, 1979. Aqui adotaremos a tradução para o espanhol, de 1995.

Jonas é o que há de mais original na sua proposta de uma ética da responsabilidade, e, justamente, a ferramenta que ele vai utilizar para tentar uma superação das éticas existentes até então elaborada. Mas, antes de avançarmos neste ponto, é necessário que esteja claro como e porque Jonas identifica a falência das éticas anteriores:

O ponto de partida, portanto, é a constatação de que a filosofia moral não foi capaz de seguir os avanços da ação humana. Aqui, Jonas começa a adotar uma perspectiva de uma teoria da ação que tem ecos de Hannah Arendt, isso logo será retomado quando for abordada a questão da técnica, do *Homo Faber* diante do *Homo Sapiens*. Por enquanto, no entanto, esta técnica está surgindo como uma evidência do arcaísmo da filosofia moral disponível, e que se abre para uma superação. O que deve ser superado, precisamente, é o sentido delimitado de responsabilidade humana, consequência de (I) uma natureza humana fixa de uma vez e para sempre, (II) com base na qual pode-se determinar sem dificuldades e com clareza o bem humano.

(...) afirmo que ciertos desarrollos de nuestro poder han modificado el carácter de la acción humana. Y dado que la ética tiene que ver con las acciones, seguidamente habremos de afirmar que la modificada naturaleza de las acciones humanas exige un cambio también en la ética. Esto, no sólo en el sentido de que los nuevos objetos que han entrado a formar parte de la acción humana han ampliado materialmente el ámbito de los casos a los que han de aplicarse las reglas válidas de comportamiento, sino en el sentido mucho más radical de que la naturaleza cualitativamente novedosa de varias de nuestras acciones ha abierto una dimensión totalmente nueva de relevancia ética no prevista en las perspectivas y cánones de la ética tradicional. (JONAS, 1995:23)

O homem aparece, na obra de Jonas, como criador de mundo, como um sujeito que, através da técnica, modifica a natureza, para então criar um mundo próprio, onde ele cria sua vida enquanto vida humana. Este sentido de “mundo” parece ter uma origem heideggeriana, principalmente por falar de uma espécie de abertura do mundo para o homem, que o domina pela técnica, o homem submete as circunstâncias à suas vontades e necessidades, e nunca, exceto diante da morte, está destituído de potência (JONAS, 1995:26). Certamente, a cidade aparece como o lugar onde o ser humano acontece, onde a existência humana se faz possível; assim temos uma distinção entre cidade e campo, onde a cidade é o lugar onde a política acontece, e onde estão os homens, e o campo é onde os animais estão sujeitos à natureza. Mais uma vez, parece não ser coincidente a lembrança a

categorias de *welt* e *umwelt* em Heidegger, especialmente na forma como elas são abordadas nos *Três conceitos fundamentais da metafísica* (HEIDEGGER: 2003).

Ocorre que, até então, as éticas disponíveis parecem lidar com a ação humana como se ela não fosse capaz de explorar a natureza de tal forma a esgotar seus recursos, e que todos os princípios éticos, principalmente por esta razão, preocupavam-se com um contexto imediato da ação. Assim, a moralidade é reduzida a um campo estreito, qual seja, o presente. Não se é capaz de ampliar a ação moral para o futuro, por se compreender a ação moral com efeitos apenas presentes.

Ninguna ética anterior hubo de tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana ni el futuro remoto, más aún, la existencia misma de la especie. El hecho de que precisamente hoy estén en juego esas cosas exige, en una palabra, una concepción nueva de los derechos y deberes, algo para lo que ninguna ética ni metafísica anterior proporciona los principios y menos aún una doctrina ya lista (JONAS, 1995:34)

Diante de novas dimensões de responsabilidade, somos obrigados a ampliar a compreensão de nossas ações morais, o interesse do homem presente tem que ser colocado diante do interesse dos homens futuros, e, mais que dos homens futuros, da própria biosfera. No momento em que a biosfera fica ameaçada pela ação dos homens, ela se torna sujeito portador de direitos próprios. Jonas escreve que da ameaçada plenitude do mundo da vida parece surgir uma clara chamada ao respeito de sua integridade, e que, o reconhecimento desta chamada por uma ação moral responsável passa por uma ampliação do âmbito da doutrina da ação para a doutrina do ser – ou, em termos mais claros, da ética, para a metafísica (JONAS, 1995:35).

A ação humana modifica a essência básica da política, de forma que a utilização da técnica na modernidade representa triunfo do *homo faber* sobre o *homo sapiens*. Este *passar por cima* que a técnica protagoniza é uma questão paradoxal para Hans Jonas, uma vez que o domínio que o *homo faber* tem da técnica causa uma perda do sentido do ser.

O horizonte amplo de ações que a técnica contemporânea permite exige “uma nova classe de imperativos” (JONAS, 1995:37); estes imperativos, que devem surgir na forma de políticas públicas, surgem para conduzir a ação moral no momento em que a lógica de produção da técnica sobrepõe o espaço de ação

essencial – e Jonas entende esta ação essencial sempre como o que constrói o mundo do ser.

A compreensão desta questão da formação-de-mundo pela ação do ser é importantíssimo para que se possa entender o que está em jogo com a entrada da técnica como elemento que causa uma *indiferenciação* entre natureza e cultura. Autores como Martin Heidegger, Hannah Arendt, Hans Jonas e, mais tarde, Giorgio Agamben, parecem ter esta questão como fundamental na construção de suas respectivas teorias metafísicas e, com exceção de Martin Heidegger, também nos seus aportes de filosofia moral.

A estrutura do Dasein como formador-de-mundo surge em Heidegger como elemento de diferenciação do homem em relação ao animal e aos objetos que são simplesmente-dados (tal qual a pedra). As três teses elaboradas por Heidegger (2003:207), são que:

1. a pedra não tem mundo;
2. o animal é pobre-de-mundo;
3. o homem é formador-de-mundo.

Esta elaboração de formas de ser-no-mundo orienta, em Heidegger, uma relação essencial com o mundo, relação que apenas o homem pode ter enquanto forma o mundo através da utilização da linguagem e da sua abertura para e com o mundo. Neste sentido, o animal é pobre de mundo, pois está privado de uma relação essencial com a abertura do mundo, tendo apenas um *umwelt*, um mundo circundante, ou *ambiente*. Nesta distinção entre *ambiente* e *mundo*, existe uma distinção entre *natureza* e *cultura*, entre *zoe*<sup>8</sup> e *bios*<sup>9</sup>, esta distinção essencial será apropriada por Arendt, Jonas e Agamben de forma similar<sup>10</sup>.

Nestes três autores, esta distinção entre natureza e cultura é fundamental, já que a ação moral, para Arendt, especialmente, é aquela que evita o primado da vida

---

<sup>8</sup> *zoe* será entendida como a vivência natural, não política, de todos os seres vivos.

<sup>9</sup> *bios* será entendida como a vivência política, do ser que é capaz de apreender os objetos que estão no mundo para além da relação com o seu desinibidor.

<sup>10</sup> Esta relação será retomada de forma mais aprofundada na discussão sobre a cesura entre *bios* e *zoe* quando for analisada a obra de Giorgio Agamben.

natural sobre a ação política, ou seja, que não faz uma distinção entre o natural e o cultural, entre o campo e o Estado. No entanto, é preciso que o natural exista para que o cultural possa existir enquanto tal; a essência da animalidade é fundamental para o entendimento da essência do ser, e da mesma forma, é preciso que exista um ambiente ou um campo onde a natureza ocorre para que possa haver um mundo onde o homem possa habitar. Esta interpretação metafísica que leva a compreensão da vida enquanto fenômeno humano – o animal não é vivo, mas apenas um *vivente*, que não pode ter a experiência da morte, e os objetos são simplesmente dados para a apreensão – atinge uma dimensão ética no momento em que a formação-do-mundo acontece através de um agir moral que se dá na linguagem, e na compreensão hermenêutica que funda o agir comunicativo enquanto agir moral.

Aqui, é importante perceber que este agir comunicativo enquanto agir moral tem um fundamento ontológico-metafísico. Em Arendt e Jonas, especialmente, a concepção de ser humano é ontológica, e não normativa. A compreensão do ser-si-mesmo e do poder-ser-si-mesmo é tomada enquanto possibilidade ontológica, enquanto condição de possibilidade para a compreensão do ser, ao contrário de uma compreensão normativa de pessoa, que reside em uma compreensão metafísica quase-transcendental e normativa – que abordaremos mais detalhadamente na leitura da obra de Habermas.

Uma vez que compreendida a importância da questão da formação-do-mundo pela linguagem e da distinção entre o cultural e o natural em Jonas, pode-se verificar como este autor pode afirmar que o domínio da natureza pela técnica, é paradoxal: ora, ao dominar a natureza pela técnica, o homem perde o local onde sua cultura se fundamenta, e, com isto, é jogado novamente na natureza – a alteração fundamental é que a técnica substitui a autenticidade, sendo aplicada na própria vida da sociedade.

Neste sentido, a ética da responsabilidade que Hans Jonas pretende formular tenta salvar algo da concepção ontológico-metafísica do ser-si-mesmo através de uma ética da responsabilidade, que, poderíamos dizer, tem apenas um imperativo categórico no sentido kantiano “Age de tal forma que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica na Terra” (JONAS, 1995:40), que o autor utilize aqui a palavra *autêntica* para

caracterizar a vida humana na terra parece ter uma relação direta com o que escrevemos sobre a questão da diferenciação essencial entre natureza e cultura: esta vida humana autêntica é a vida humana que pode ser vivida por cada ser humano em seu poder-ser-si-mesmo, ou seja, sem que o mundo que lhe é dado seja privado dos elementos estruturais que eram constitutivos dos seres-humanos anteriores que habitavam o mundo. Assim, *deve haver um mundo para que possa haver um ser-no-mundo*, e este *deve haver* apresenta-se como um imperativo, uma obrigação das gerações presentes *para* as gerações futuras – a vida da humanidade enquanto vida autêntica só pode ser mantida através de um imperativo da responsabilidade, de uma relação com o *ethos* que não vá reduzir a vida dos seres-humanos futuros a uma mera *vivência*, uma vida pobre-de-experiência e sem autenticidade.

Hans Jonas tenta *ampliar* o aspecto da ética kantiana, que ele entende como voltada para o indivíduo e orientada para o presente, criando, com seu imperativo categórico, um recurso metodológico que possibilita a abertura de um horizonte temporal, a uma dimensão aberta que nossa ação no mundo hoje remete a um futuro real e previsível (JONAS, 1995:41) – o agir de acordo com o imperativo da responsabilidade, portanto, remete a um futuro onde existirá, necessariamente, uma humanidade autêntica.

Este dever para com o futuro, que Jonas explicita na fundamentação de seu Princípio Responsabilidade, parte de uma não-reciprocidade da ética orientada para o futuro, ou seja, de uma espécie de altruísmo biológico;

La exigência de ser comienza con el ser. Pero la ética que nosotros buscamos tiene que ver precisamente con lo que todavía no es, y su principio de responsabilidad habrá de ser independiente tanto de cualquier Idea de un derecho como de la Idea de reciprocidad (Jonas, 1995:82)

A questão do dever com os descendentes, que possibilitaria o olhar para as gerações futuras, através de um dever com a existência e com a essência autêntica de uma humanidade futura, no entanto, ainda não está bem fundamentada por Jonas quando surge a questão da não-reciprocidade. A não-reciprocidade aparece como algo que acontece já no presente, no altruísmo do pai para com o filho, que pode esperar uma correspondência no futuro, mas não *exige* tal correspondência.

Esta não-reciprocidade já existente no presente precisa ser estendida para as gerações futuras – para os descendentes. A fundamentação do dever para com a descendência é feita através da instituição de um direito da existência das gerações futuras, e mais que um direito de existência das gerações futuras, o que está em jogo, ao ser fundamentado o Princípio Responsabilidade, é que estes descendentes possam ter capacidade de ter deveres, ou de ter vocações. Novamente, Jonas parece tentar preservar o caráter experiencial da cotidianidade humana, que ele vê ameaçada pelo progresso científico. Esta idéia de preservação da essência da humanidade futura como dever da humanidade presente apresenta-se como núcleo metodológico da proposta do autor: que exista uma humanidade autêntica é um imperativo categórico que Jonas quer fundamentar metafisicamente - a partir de uma responsabilidade ontológica.

El imperativo categórico ordena simplemente *que haya hombres*, haciendo hincapié en igual medida en el “que...” y en el “qué” del deber existir. (...) Dado que *su* principio no es, como en el imperativo kantiano, la autoconcordancia de la razón que se da a sí misma leyes de acción, es decir, no es una idea del *hacer* (que da por supuesto que algún hacer se produce), sino la idea consistente en la existencia de su contenido, de unos posibles agentes en general, y que por tanto es una idea ontológica, es decir, una idea del *ser*, se desprende que el primer principio de una “ética orientada al futuro” no está *en* la ética enguanto doctrina del obrar – a la que pertenecen todos los deberes para con los hombres futuros-, sino en la *metafísica* en cuanto doctrina del ser, de la que una parte es la idea de hombre. (JONAS, 1995:89)

A responsabilidade ontológica parte de uma idéia de homem que *vincula* a ação moral, Jonas tenta, a partir do ser vincular um dever-ser, gerando a partir da existência de homens no presente, que existam homens no futuro. Assim, parte-se da pergunta pelo sentido do ser como algo em geral para a pergunta pelos deveres deste determinado ser, e do retorno à pergunta pelo por que do ser e não antes o nada?

Para o autor, é necessário que uma teoria do valor objetiva a partir da qual se possa derivar uma obrigação vinculante para com os homens futuros, esta teoria objetiva é colocada diante do ceticismo niilista que irá colocar a própria necessidade da existência em questão.

Aprofundando esta questão da relação de meios que levam a fins vinculantes para a ação moral, Hans Jonas sustenta uma espécie de naturalismo, afirmando que a partir do surgimento da vida na natureza, é proclamado um

determinado fim – qual seja, a vida mesma, enquanto fenômeno natural. Mas, constatar este finalismo não é suficiente, é preciso que tal fim continue sendo produzido, que a vida continue a acontecer na natureza (JONAS, 1995:134-136). Desta forma, é feita a ponte entre natureza e cultura, entre a realidade natural (a facticidade da natureza) e a validade (o valor que é possível atribuir desde esta facticidade).

A axiologia é convertida em parte da ontologia, a realização da ação moral visa sempre um bem-em-si que é ligado à realidade do ser, a continuidade do natural no cultural é sustentada por esta relação teleológica, o dizer “sim” à vida é tomar a posição da ética da responsabilidade – a vida orgânica manifesta um interesse na natureza, mas, o ser humano precisa dizer “sim” a esta vida, e este aceitar é uma eleição do si-mesmo como sujeito responsável, a vida se coloca como fim e como bem-em-si, mas apenas através da ação moral ela pode permanecer como tal (JONAS, 1995:148). O fundamento do *ethos* é a preservação do *bios*.

Desta forma, podemos encerrar a primeira parte da abordagem proposta da obra de Hans Jonas, para que, com base nas condições de possibilidade de sua filosofia moral seja possível analisar o tema proposto, ou seja, como os avanços na área de biotecnologia, especialmente na questão da pesquisa com embriões humanos e da eugenia, altera essencialmente nossa compreensão enquanto nós-mesmos.

A aplicação da técnica moderna na medicina é o ponto no qual Hans Jonas procura demonstrar com mais ênfase a aplicação do seu princípio responsabilidade. Já no livro de 1979, a técnica médica surge como vetor de novos horizontes de aplicação que, em três campos específicos demonstram a transformação do homem em objeto (e não mais protagonista) da técnica, quais sejam: (I) a prolongação da vida, (II) o controle de conduta, (III) a manipulação genética. A exploração técnica destes três temas, para o autor, altera essencialmente nossa autocompreensão, e coloca o *homo faber*, no ápice de seu poder, diante de um domínio tal da técnica que este pode levar ao desaparecimento do homem e de dados antes considerados definitivos sobre a natureza humana (JONAS, 1995:49).

Estas questões, problematizadas inicialmente na parte VII do primeiro capítulo do Princípio Responsabilidade são retomadas por Jonas em um viés mais prático na obra de 1985<sup>11</sup>, na qual o autor busca em pesquisas correntes na área médica e em problemas futuros no contexto no qual o trabalho se insere<sup>12</sup>, a aplicação do seu princípio responsabilidade.

El principio de responsabilidad (1979) prometía una parte aplicada en la que se ilustrara con ejemplos seleccionados el nuevo tipo de cuestiones y obligaciones éticas que la caja de Pandora de la tecnología nos regala junto con sus dones y, en lo posible, se facilitara la forma de responder correctamente a ellas. Este paso de lo general a lo particular y de la teoría a las proximidades de la práctica es el que se intenta dar en los artículos reunidos aquí. Pretenden por lo tanto empezar con la “casuística”, cuyo inexplorado territorio de la responsabilidad tecnológica exige aún más de lo que la moral y el derecho en general piden en el terreno ya conocido. ¿Desde qué extremo del amplio espectro tecnológico se puede plantear un comienzo así? Sin duda lo mejor será hacerlo desde el más cercano a nosotros, allá donde la técnica tiene directamente por objeto al hombre y donde nuestro conocimiento de nosotros mismos, la idea de nuestro bien y nuestro mal, tiene una responsabilidad directa, es decir: en el ámbito de la *biología humana* y de la *medicina*. (JONAS, 1997:11)

No horizonte da técnica na medicina e na biologia humana, por tanto, Jonas pretende demonstrar a aplicação de seu princípio responsabilidade. Para compreendermos como Jonas trata desta questão em seu trabalho, é necessário fazer um apanhado da forma como são expostas as diferenças fundamentais entre a técnica chamada “pré-moderna” e a técnica “moderna”.

Para analisar a questão da técnica como objeto da filosofia, o autor se vale de uma distinção entre forma e conteúdo de tecnologia, onde a dinâmica formal da tecnologia consiste nas “leis de movimento” próprias da tecnologia enquanto empreendimento coletivo e continuado, e o conteúdo substancial nos objetos que a tecnologia cria para a utilização humana – bem como os poderes que esta utilização confere ao agente que se vale dos novos objetos disponíveis (JONAS, 1997:15).

A relação entre esta forma e conteúdo de tecnologia é feita dialeticamente, onde a dinâmica formal é o conjunto abstrato de um movimento, e o conteúdo substancial é o resultado da dinâmica formal, ou seja, é quando o movimento

<sup>11</sup> *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt:Insel Verlag, 1985. Aqui será utilizada a tradução para o espanhol, de 1997.

<sup>12</sup> Ressalta-se que boa parte dos problemas que Jonas identificava como “futuristas” em 1985, são questões que hoje estão ao alcance da mão, e problematizadas nas suas dimensões ontológicas e políticas no trabalho aqui apresentado, como a arquitetura de DNA e seu uso Eugênico e a Clonagem de seres humanos.

abstrato resulta em uma nova tecnologia, pronta para ser utilizada. No entanto, a diferença essencial entre as técnicas pré-modernas e as modernas, é que enquanto a técnica pré-moderna é compreendida como uma arte utilizada para a obtenção de um determinado fim e cuja adequação não está ligada a uma idéia de progresso continuado, ou a colocação de um método intencional para sua produção, ela ainda é uma virtude, uma utilização otimizada de ferramentas para a vida; a técnica moderna surge como uma iniciativa e um processo contínuo, cuja dinâmica formal e conteúdo substancial se produzem continuamente e visando o progresso da própria técnica – ou seja, a técnica aparece na modernidade como um fim em si mesmo, não um meio para um fim determinado.

(...) el “progreso” no es un adorno de la moderna tecnología ni tampoco una mera opción ofrecida por ella, que podemos ejercer si queremos, sino un impulso inserto en ella misma que, más allá de nuestra voluntad (aunque la mayoría de las veces en alianza con ella), repercute en el automatismo formal de su *modus operandi* y en su oposición con la sociedad que lo disfruta. “Progreso” no es en este sentido un concepto valorativo, sino puramente descriptivo. (...) Pero aunque no exprese un valor, “progreso” tampoco es aquí una expresión *neutral*, que podamos sustituir simplemente por “cambio”. Porque forma parte de la naturaleza del caso, como una ley de la serie, que cada estadio posterior es *superior* al precedente conforme a los criterios de la propia técnica. Aquí se da pues un caso de proceso antientrópico (la evolución biológica es otro) en que el movimiento interior de un sistema, entregado a sí mismo y no perturbado desde el exterior conduce como norma a estados siempre “superiores” y no “inferiores” de sí mismo. (JONAS, 1997:19)

Desta forma, a técnica aparece como destino. O *homo faber*, ao dispor de técnicas que o permitem alterar substancialmente o seu próprio mundo e sua própria vida, faz da técnica seu próprio destino. Hans Jonas, aqui, rompe definitivamente com Heidegger na questão da vontade-de-poder: para Jonas, esta decisão do espírito de tentar controlar a arbitrariedade do destino é uma dimensão totalitária da filosofia heideggeriana<sup>13</sup>, um individualismo exacerbado que causaria um afastamento da dimensão de responsabilidade que Jonas quer dar para a ação humana.

Embora exista uma ruptura por parte de Jonas com Heidegger no que tange as conseqüências políticas da compreensão da vontade-de-poder e do sentido e destino do Ser na obra de Heidegger, ainda podemos perceber que o autor da floresta negra permanece presente na obra de Jonas quando é abordada a questão

<sup>13</sup> Para mais sobre a relação entre Heidegger e Jonas, e, especialmente, a ruptura que Jonas faz com Heidegger na dimensão política-moral de sua obra, consultar WOLIN, 2003:159-199.

da neutralização metafísica do ser humano pela técnica. A diferença fundamental é que enquanto Heidegger está preocupado com a dimensão ontológica do fim da experiência causado pela neutralização metafísica da técnica, Hans Jonas traz esta preocupação para o âmbito ético e da teoria da ação.

(...)¿Estamos quizá en el umbral de una tecnología que se basa en los conocimientos biológicos y nos brinda una capacidad de manipulación que tiene al hombre mismo por objeto? Con la aparición de la biología molecular y su comprensión de la programación genética, esto se ha convertido en una posibilidad *teórica*...y una posibilidad *moral*, mediante la neutralización metafísica del ser humano. Pero esta neutralización, que sin duda nos permite hacer lo que queramos, nos niega al mismo tiempo la guía para saber qué querer. Dado que la misma teoría de la evolución de la que la genética es una piedra fundamental nos ha privado de una imagen válida del ser humano (porque todo surgió de forma indiferente, por azar y por necesidad), las técnicas fácticas, una vez estén listas, nos encontrarán extrañamente carentes de preparación para su uso responsable. El antiesencialismo de la teoría dominante que solo conoce resultados *de facto* del azar evolutivo y no esencialidades válidas que les otorguen su sanción, da a nuestro ser una libertad carente de norma. (JONAS, 1997:30)

Existem dois pontos centrais nesta passagem que problematiza a neutralização metafísica, o primeiro é o que traz o aspecto da pobreza de experiência que surge com o esvaziamento metafísico da nossa compreensão enquanto nós-mesmos; ainda que tenhamos a liberdade de fazer o que queremos, não temos o ponto de partida que nos dá o quê querer - e isto nos remete a uma passagem já citada do princípio responsabilidade, que diz que para saber *o quê* está em jogo, é preciso saber primeiro que *está* em jogo. Esta pobreza de experiência do quê-querer é resultado da perda do ponto de partida que dá abertura para o quê – para a apreensão de algo enquanto algo. A neutralização metafísica, portanto, fecha para o ser humano a possibilidade do apreender o sentido do seu querer, ainda que lhe dê a liberdade de vivenciar, esta vivência é uma vivência sem sentido.

O segundo ponto central da passagem menciona o anti-essencialismo da teoria dominante, que dá ao nosso ser uma liberdade carente de norma. Esta passagem ataca diretamente o darwinismo enquanto teoria social: como biólogo, parece evidente que Jonas está de acordo com a teoria da sobrevivência do mais apto, bem como com as investigações de Darwin acerca da origem das espécies. O que Jonas não aceita é a passagem destas investigações do âmbito da biologia diretamente para o da filosofia, sem a mediação de uma perspectiva metafísica para a compreensão do ser humano e da natureza (WOLIN, 2003:187). Neste ponto, o autor percebe que a metafísica está desafiada pelos avanços da biotecnologia, que

parece colocar-nos diante de problemas para os quais não estamos preparados. Estamos carentes de uma norma que possa fazer frente ao desafio da técnica, e, neste sentido, é preciso que o próprio avanço técnico instaure obrigações.

(...) El derecho exclusivo del hombre al respeto humano y la consideración moral se ha roto exactamente con su obtención de un poder casi monopolístico sobre todo el resto de la vida. (...) Porque una vida extrahumana empobrecida, una naturaleza empobrecida, significa también una vida humana empobrecida. Pero, bien entendida, la inclusión de la existencia de la variedad como tal en el bien humano, y por tanto la inclusión de su conservación dentro de las obligaciones del hombre, va más allá del punto de vista orientado a la utilidad y de todo punto de vista antropocéntrico. Esa visión ampliada vincula el bien humano con la causa de la vida en su conjunto, en vez de contraponerlo a ella de manera hostil, y ortiga su propio derecho a la vida extrahumana. (...) Es el exceso de poder el que impone a los hombres esta obligación; y precisamente contra ese poder – es decir, contra sí mismo – es necesaria su protección. Así ocurre que la técnica, esa obra fríamente pragmática de la astucia humana, sitúa a los hombres en un papel que sólo la religión le había atribuido a veces: el de administrador o guardián de la Creación. En tanto la técnica engrandece su poder hasta el punto en que se vuelve sensiblemente peligrosa para el conjunto de las cosas, extiende la responsabilidad del hombre al futuro de la vida en la tierra, que ahora está expuesta indefensa al abuso de ese poder. (JONAS, 1997:36)

Ao fazer referência a religião quando menciona a obrigação do homem de ser guardião da Criação, Hans Jonas parece ter em mente a questão da eleição e da responsabilidade radical que os eleitos têm sobre a continuidade da vida na terra – e mais, a obrigação de agir moralmente, um imperativo de não permitir que a humanidade cometa suicídio. Jonas retira esta referência teológica quando não coloca que os eleitos são determinados por um Deus, mas a partir do poder que a técnica dá aos homens. A técnica, então, instaura os homens da mesma responsabilidade radical que outrora era atribuída teologicamente. O vazio normativo, ou, para remeter a Walter Benjamin, a vigência sem significado da liberdade moderna, é preenchido por uma obrigação moral vinculante – imperativa para todos que utilizam a técnica, ou seja, para todos os seres humanos.

Trata-se, mais uma vez, de uma relação entre o progresso técnico e a continuação da humanidade, onde esta continuidade adquire traços de iniciativa global (JONAS, 1997:47) para que não se permita à humanidade chegar a situações de emergência. Aqui, Jonas faz valer o temor como um valor determinante para a manutenção de um futuro propriamente humano. Temer pelo futuro da humanidade torna-se, para Jonas uma obrigação ética decorrente do progresso técnico; a nossa capacidade técnica nos vincula a um temor que é correlato de uma humildade no

agir – o que no princípio responsabilidade foi chamado de *heurística do temor*: em caso de dúvida, devemos ter como verdadeiro o pior prognóstico possível, e decidir a respeito da validade de determinado procedimento técnico como se este fosse resultar no pior prognóstico possível no futuro.

No entanto, este freio que Jonas coloca no progresso científico só pode ser defensável a partir de um interesse público, frear o impulso à ação humana só é possível quando o que está em jogo na ação de hoje não poderá ser detido no futuro. A exigência desta renúncia à ação parte, portanto, de um sentimento da humanidade que precisa consentir, através da esfera pública, sobre a continuidade da pesquisa. O exercício de liberdade individual é sacrificado pela manutenção das condições metafísicas que possibilitam a compreensão da liberdade como tal.

Tenemos que *saber* que el ser humano *debe ser*. Elevar ese sentimiento va encontrado a conocimiento sólo será posible mediante un renovado saber de la esencia del hombre y de su posición en el universo, que nos diga lo que se puede admitir en el futuro estado del hombre y lo que hay que evitar a toda costa. Crear bases para un saber así por encima de lo insondable y dar así a la exigencia de solidaridad humana, y especialmente a la obligación para con el *futuro* lejano, una autoridad que ninguna consideración pragmático-utilitaria puede darle por sí sola... ésa sería una tarea para la *metafísica*, caída en el descrédito filosófico, la que también habría que contar entre los valores para el mundo del mañana. (JONAS, 1997:53)

O sacrifício da liberdade, portanto, aparece como um agir moral determinado pela opção pelo homem – pela manutenção da nossa forma de vida. Uma vez integrados na comunidade política, somos diretamente responsáveis por nossas ações dentro desta, a construção do cenário político é feita pelas ações dos homens no aqui e agora, e o nosso agir no aqui e agora determina, também, o futuro da técnica, daí que Jonas pode sustentar uma autocensura da investigação: ainda que a esfera pública determine o que é permitido e o que não é permitido fazer na esfera de atuação privada de investigação científica, não existe um grau de informação suficiente do grande público das questões científicas ou mesmo do que está em jogo nas investigações técnicas.

Portanto, é necessária uma autocensura investigação, autocensura esta que, sob o signo da responsabilidade, permite uma autocompreensão crítica das ciências (JONAS, 1997:57). O autor não admite a pretensa objetividade e neutralidade do saber científico médico contemporâneo, fazendo uma relação entre

conhecimento científico e interesse do cientista, onde existe uma dimensão de ação que coloca no mesmo plano, o tempo todo, o saber teórico, e sua aplicação. O poder-fazer, que é sempre uma ação, coloca em jogo a moralidade, e, no âmbito social onde está situado, responde pelos seus atos.

Na medida em que a ciência contemporânea avança, com seu poder de ação, sobre o mundo, desaparece a distinção entre o pensamento e a ação: todo o progresso teórico científico tem, de imediato, uma dimensão prática – ainda que não tenha sido propriamente aplicado. Jonas ilustra o fim desta objetividade ou neutralidade técnica na investigação biomédica com um exemplo que hoje ressoa como uma realidade clínica, mas, quando o livro foi publicado ainda era uma possibilidade teórica: a análise e manipulação de DNA. O autor destaca, já no início de sua abordagem sobre o assunto, que o objetivo da investigação com o material genético é eminentemente prático no seu princípio, qual seja: desenvolver uma capacidade para a fabricação de algo que poderá ser útil para a medicina (JONAS, 1997:72), e que o surgimento de um benefício teórico é de segunda ordem, estando submetido ao êxito prático do experimento. Com isto, Jonas não nega o interesse teórico que permeia a pesquisa, mas aponta que os debates sobre os riscos do experimento sempre estão ligados a benefícios potenciais da pesquisa, que justificam o seguir adiante. Tal deslumbramento com a possibilidade de sintetizar novos organismos através da técnica recombinatória de DNA, demonstra claramente a preocupação do pesquisador com a prática – ou seja, com o que se pode fazer com estes novos organismos criados pela pesquisa, e como eles podem trazer benefícios para diferentes áreas de aplicação. No entanto, a posição do autor é claramente antiutilitária, não é possível, para Jonas, permitir que a pressuposição de benefícios futuros legitimem a pesquisa presente – justamente neste ponto é importante lembrar que a heurística do temor, defendida pelo autor, sustenta que devemos presumir o pior prognóstico possível para a pesquisa corrente, e com base neste pior prognóstico, trazer a discussão sobre a moralidade ou não dos novos procedimentos técnicos para a esfera pública, ou, o que seria ainda mais desejável, uma autocensura da investigação.

Esta autocensura da investigação é a forma que Jonas encontra de, ao mesmo tempo respeitar a autonomia do pesquisador e de permitir um uso responsável da técnica científica. O autor sustenta que o exercício livre da pesquisa

científica tem que se abrir para levar em conta o bem comum e a causa da humanidade (JONAS, 1997:74) – dar a palavra para estes interesses, que permanecem hiposuficientes diante da especificidade do saber científico. Interessante ressaltar que Jonas confia na organização de órgãos sociais ligados a pesquisa médica, que podem auxiliar nesta tomada de decisão, mas a responsabilidade principal está, sempre, nos ombros de quem pesquisa. Assim, os códigos de ética médica, orientados por esta nova tomada de consciência moral, ganham força moral prescritiva.

(...) Solo los inicios de una nueva conciencia que, aún parpadeante, acaba de despertar de la euforia de las grandes victorias a la dura luz diurna de sus riesgos, y aprende nuevamente a temer y a temblar, permiten la esperanza de que nos impongamos voluntariamente barreras de responsabilidad y no permitamos a nuestro tan acrecido poder dominarnos por último a nosotros mismos (o a los que vengan detrás de nosotros). (JONAS, 1997:75)

Não permitir ao poder técnico interferir o domínio do próprio humano parece ser a principal preocupação de Jonas no que tange, especialmente, a pesquisa biomédica. A especificidade dos experimentos com seres humanos é justamente esta: até que ponto podemos ampliar o contrato social para permitir a interferência no que é essencial para a compreensão do humano enquanto humano? Existem direitos do interesse público ao interior de nosso corpo?

Aqui, podemos aproximar, ainda que muito cautelosamente, Hans Jonas de Michel Foucault: até que ponto, na contemporaneidade, o corpo, por excelência, se torna o lugar da política, e como a compreensão normativa de pessoa, instaurada a partir do contratualismo, nos coloca neste limiar (bio)político. Para Jonas, é inaceitável que se transforme a concepção ontológica do ser em uma concepção histórica através da normatização da concepção de pessoa, o ponto de partida para o político precisa, sempre, ser o ontológico. Assim, o contrato social é colocado no seu limite diante dos experimentos com pessoas na obra de Hans Jonas (assim como na de Michel Foucault, ainda que por um viés completamente diferente, como mostraremos no seguir deste trabalho).

É importante ressaltar que Jonas não se coloca contrário à concepção política do contratualista, ou seja, de uma problematização do público e do privado

desde o ponto de vista normativo, mas combate à idéia de que *todos* os aspectos da vida do indivíduo (e da humanidade) sejam negociáveis neste contrato social.

El llamado “contrato social” solo legitima exigencias sobre nuestros actos visibles y públicos, no sobre nuestro ser invisible, secreto, oculto incluso a nosotros mismos. (...) A nuestra conducta y a nuestra posesión mundanas se les pueden plantear exigencias del bien común (...) Pero en al límite entre el mundo exterior común, compartido con otros, y el interior más propio de nuestra piel, *todo* derecho público se detiene. Igual que nadie, ni el Estado ni el prójimo necesitado, tiene derecho a uno de mis riñones; igual que los órganos del yacente en coma irreversible no se pueden requerir legalmente para la salvación de otros, tampoco el interés público o bien común tiene derecho a mi metabolismo, mi circulación, mis secreciones internas, mi actividad neuronal o cualquier otro de mis aconteceres internos. Esto es lo más privado de lo privado, la esfera propia no comunal, inalienable. (...) Existe, como ya hemos hecho notar, una diferencia entre la *aspiración moral* a un bien común (como sin duda es toda victoria sobre una enfermedad) y un *derecho* de la sociedad a este bien y a los medios para su realización. (JONAS, 1997:87)

A exigência da entrega do corpo do indivíduo para a investigação, portanto, não é admissível dentro de qualquer contrato social, não pode ser normativizada de qualquer forma. Podemos dizer que em Hans Jonas o corpo é o limite do contrato: pode-se livremente dispor do próprio corpo, pode-se ceder o próprio corpo para pesquisa médica, o investigador na área das biomédicas pode, inclusive, usar o próprio corpo para suas próprias experiências, mas, não se pode exigir o sacrifício do próprio corpo por um bem maior. Ao sujeito precisa ser dada a prerrogativa de escolher se e porquê sacrificar-se. Mais ainda, esta escolha precisa ser autônoma e informada<sup>14</sup>: não basta um consentimento espontâneo por parte do futuro sujeito de pesquisa, é preciso que o sujeito compreenda todas as dimensões de risco potencial que estão em jogo na investigação a ser feita. Jonas está ciente de que tal dimensão de esclarecimento para a possibilidade de investigação em sujeitos humanos limita bastante o grupo que pode ser sujeito de pesquisa – os membros mais esclarecidos da sociedade são os que podem ser utilizados para estas pesquisas, já que são os que podem melhor compreender os riscos do jogo no qual se colocam; em alguns casos, inclusive, apenas membros da comunidade médica poderão ter o grau de esclarecimento necessário para o consentimento. Compreendendo estes riscos de forma mais ampla, a chance destes se negarem a participar de uma investigação são muito maiores, o que pode inclusive custar uma perceptível diminuição na velocidade de inovações na área médica. Para o autor, esta diminuição de

<sup>14</sup> Para mais sobre a questão do consentimento informado, ver O’NEILL:2002, CLOTET:2000 e GOLDIM:1999.

velocidade é um preço que a comunidade científica necessita pagar para a manutenção de uma vida superior em comunidade (JONAS, 1997:93).

(...) Pensemos además que un progreso más lento en la lucha contra la enfermedad no amenaza a la sociedad, por doloroso que pueda ser para aquellos que tienen que lamentar que precisamente su enfermedad no haya sido superada en su momento: pero que la sociedad sí se vería amenazada por la erosión de esos valores morales cuya posible pérdida por un impulso demasiado desconsiderado al progreso científico dejaría sin valor la posesión de sus más deslumbrantes éxitos. Pensemos por último que no puede ser objetivo del progreso erradicar el destino de la mortalidad. Cada uno de nosotros morirá de ésta o aquella enfermedad. Nuestra condición mortal pesa sobre nosotros con su dureza, pero también con su sabiduría, porque sin ella no habría la eternamente nueva promesa de la frescura, originalidad y cielo de la juventud; ninguno de nosotros sentiría el impulso de contar nuestros días y hacerlos contar. Con todo nuestro esfuerzo por arrancar a la mortalidad lo que podamos, debemos saber llevar su peso con paciencia y dignidad. (JONAS, 1997:98)

Neste trecho Jonas parece apontar para três questões fundamentais que surgem das novas formas de terapia e experimentos biomédicos, que, ao alterar nossa relação com a morte, alteram nossa compreensão enquanto nós-mesmos:

1) Toda dimensão de experiência que torna o ser autêntico é aberta pela finitude – o ser compreende o mundo por ter a dimensão do seu destino final: a morte. Através deste impulso, ele pode apreender, ou, como coloca Jonas, mais uma vez se aproximando de Heidegger, pode ‘contar seus dias e fazê-los contar’.

2) Uma vez que as novas terapias e experiências sobre seres humanos decidem o *como* do morrer, elas fecham esta dimensão de abertura que a morte coloca. Por isso, o progresso técnico não pode visar *superar* a morte, ou se impor sob o corpo do sujeito para dizer como ele deve morrer – ou do quê ele não deverá morrer (ainda que esta dimensão de intervenção sobre um sujeito futuro não seja a preocupação de Jonas no parágrafo citado).

3) Não se podem sacrificar valores morais coletivos na busca por possíveis benefícios privados. Ainda que exista o consentimento livre e esclarecido por parte do sujeito de pesquisa, nem toda a atividade médica está autorizada apenas com base neste consentimento. A esfera privada precisa estar ligada à pública. O limite da pesquisa é dado desde uma dimensão pública que orienta a ação do investigador – dimensão pública, esta, não expressa somente na anuência da sociedade, que por vezes, ignora as nuances dos procedimentos técnicos, mas

pela própria comunidade médica, que instaura uma rede de autocensura na investigação.

Com isso, fica clara a preocupação de Jonas com a questão do nascimento e da morte enquanto pontos principais para problematizar a investigação médica e a questão da responsabilidade. Quando se trata da Eugenia, fica evidenciado como a dimensão do *como viver* e do *como morrer* de sujeitos futuros pode ser afetada pela técnica biomédica, e de como a autocompreensão (aqui entendida como autocompreensão ontológica do ser-si-mesmo e do poder-ser-si-mesmo) do ser é fechada no momento que se decide por sujeitos futuros a respeito de suas próprias mortes e do como de suas vidas.

O controle genético do ser humano traz, portanto, questões éticas totalmente novas, que interferem diretamente no aspecto existencial e natural do homem. A técnica, que antes se ocupava de matéria inanimada ou de objetos que poderiam ser facilmente orientados para o uso do homem, agora torna o homem mesmo objeto da técnica: a espécie humana torna-se, na sua constituição biológica, sujeito de pesquisa, e esta constituição biológica agora pode ser alterada ou escolhida pelo investigador para se adequar a um determinado resultado potencial de um experimento – no entanto, o experimento já é um fato irreversível e imprevisível quando joga com a constituição biológica, uma vez que não podemos retroceder os efeitos causados pelo experimento no sujeito de pesquisa, ou prever com segurança quais efeitos futuros tal experimento causará. Fica claro, para Jonas, que tal lógica de experimentação transforma a constituição biológica do ser humano em produto, inclusive passível de ser descartado ou patenteado, e coloca nas mãos do investigador um poder sobre a natureza biológica e sobre o outro homem que não tem precedentes na sua unilateralidade, já que decide pela constituição de sujeitos futuros, no como de seu viver. Este decidir o como viver e como morrer, decidir o que é ou não é descartável na constituição genética do ser humano é o pano de fundo de toda discussão de Jonas sobre a eugenia. Neste ponto, é feita uma distinção procedimental entre o caráter conservador, melhorador e criador da técnica biomédica, onde o objetivo criador é próprio da técnica genética (JONAS, 1997:115).

O controle genético age, portanto, enquanto técnica criadora de uma nova forma de ser humano, a partir de uma certa concepção de melhoramento da espécie

- e nisto, ele se distingue da eugenia negativa, que é entendida como um tipo de medicina preventiva (JONAS, 1997:116). No entanto, já na problematização da seleção pré-natal, surge a questão do desejo paterno de obter uma descendência perfeita, e no entendimento do que seria desejado como “perfeito” – seleção pré-natal de gênero, cor de olhos, etc., conforme o desejo dos progenitores, e descarte dos embriões ou fetos que não se adequam as expectativas. Para Jonas, a seleção pré-natal é feita em cima de critérios utilitários que acabam tendo efeitos paradoxais, uma vez que partem de premissas que buscam um bem maior, para resultados que, em longo prazo, tem reflexos negativos. Estes reflexos negativos da seleção pré-natal com base em critérios utilitários são o ponto de partida para a argumentação contra a eugenia positiva – com base em critérios de supostos benefícios futuros ou de desejos por determinadas constituições fenóticas ou genéticas, não podemos saber dos resultados futuros deste pretensão melhoramento. A eugenia positiva se coloca nos limites de nosso saber, e Jonas desde seu trabalho no Princípio Responsabilidade, não aceita que se jogue às cegas com o futuro da natureza humana.

A indeterminação do ser humano é entendida por Jonas como uma virtude essencial do ser (JONAS, 1997:119), de forma que toda intervenção consciente no curso da esfera inconsciente da natureza humana a partir de instrumentos biotécnicos (tal qual a eugenia positiva), não está ligada a uma necessidade preventiva (como no caso da eugenia negativa), mas uma suposta vida *melhor* de um homem que se coloca para além da indeterminação a qual ele está sujeito pela sua própria natureza.

Jonas tenta manter a dimensão do segredo, do mistério, da imprevisibilidade do futuro para o ser humano. A dimensão que a eugenia positiva abre, portanto, é a de um fechamento do horizonte do ser enquanto ser-indeterminado, enquanto ser-jogado. Não há uma maior segurança com a substituição do imprevisto pelo planejado no futuro do ser humano (ou do ser humano em potencial), mas uma perda de sentido de continuidade da natureza na cultura, perda de sentido esta que remete a uma perda de sentido do próprio ser, que não tem mais seu caráter constitutivo de abertura, mas uma vida perfeitamente planejada por um agente externo a sua constituição natural: uma intervenção técnica que vincula de forma contingente seu futuro.

Da análise da eugenia positiva enquanto método presente, Jonas parte para a análise de um “método futurista”, que tem, na argumentação do autor, um caráter eugênico, qual seja: a Clonagem. Esta técnica biomédica ainda futura aos olhos de Jonas, e presente aos nossos, é colocada como um tipo especial de eugenia, que é problematizada com as seguintes questões (JONAS, 1997:122): O quê se consegue com a clonagem? Quais são as razões deste querer? Tal querer tem um objetivo alcançável ou aceitável?

Sobre o quê se consegue, Jonas limita-se a descrever o procedimento da clonagem, sustentando que se produz um indivíduo geneticamente igual àquele que cede o material genético para a clonagem, mas que, ao contrário do caso dos gêmeos (que podem ser, no caso de gêmeos univitelinos, geneticamente iguais), neste caso existe uma não simultaneidade no surgimento destes indivíduos, e uma relação de colocação do indivíduo que surge após diante de sua própria velhice. Neste ponto, no entanto, Jonas comete um engano do ponto de vista da técnica de clonagem, como temos hoje: a constituição fenotípica do sujeito que resulta da clonagem não é idêntica ao do que cede os genes. O que permanece é a constituição genética, a aparência e aptidão do futuro sujeito não é determinada pela clonagem. Portanto, o argumento da não simultaneidade do surgimento perde um pouco de sua força diante da realidade da técnica da clonagem, no entanto, esta não simultaneidade não tem apenas o sentido do encontro do sujeito na sua infância com alguém fenotipicamente idêntico a ele já na velhice, mas o surgimento de uma relação totalmente nova com a própria morte: poder continuar no mundo, indefinidamente, através da permanência da constituição genética integral em um novo indivíduo dá ao sujeito uma dimensão de eternidade da própria constituição – aqui, sem dúvida, a questão da simultaneidade permanece eticamente relevante dentro da compreensão de uma Ética da Responsabilidade, já que esta nova relação com a morte, ou melhor, o surgimento de uma não-relação com a morte, uma espécie de delírio de eternidade, provoca a perda de uma das estruturas metafísicas mais importantes para a constituição do ser-si-mesmo.

Sobre as razões da clonagem, ou para a clonagem, Jonas foca em dois pontos: primeiro, o da reprodução da excelência genética, que, no caso de clonagem de animais, permitira a reprodução de estruturas genéticas que levaram anos para serem alcançadas no caso de animais premiados, poderiam ser reproduzidas

através da clonagem dos animais que já atingem esta excelência, o que facilitaria o alcance de uma certa excelência. Aqui, já estamos diante do segundo ponto, que é a fixação de uma certa linhagem genética a partir da clonagem – não há mais a necessidade de jogar com o imprevisível na reprodução animal (ou mesmo humana), com a clonagem somos capazes de reproduzir integralmente uma determinada estrutura genética tida como perfeita, e, permanecemos com esta.

Hans Jonas faz uma distinção clara entre o uso de tal técnica em animais e em seres humanos, onde o animal é colocado dentro de uma aptidão que o seu criador espera que ele desenvolva, existe um querer bem definido na relação entre o criador de gado e o que ele espera que este gado produza, tal relação não se reproduz de forma tão simples no trato com seres humanos.

Para o autor, apenas uma abordagem utilitária para a questão do ser humano permitiria que se determinasse o *quê* queremos deste: não podemos chegar a um acordo sobre quais são os critérios para uma excelência genética que possa ser digna de ser reproduzida, muito menos parece razoável permitir que uma pessoa decida a partir de seus critérios de excelência, o que é melhor para um ser humano futuro – na realidade, Jonas está preocupado com a pretensão de querer saber o *quê* é melhor para seres humanos futuros, da natureza imoral do ato de quem pensa poder impor seus critérios de excelência para outrem de forma constitutiva: escrevendo estes critérios nos genes de um ser humano futuro.

No entanto, Jonas está ciente que no momento que escreve especula excessivamente com as hipóteses de uma técnica que ainda é futura; com o nosso distanciamento, fica claro que, por exemplo, na questão da herança fenotípica e genética Jonas pode ter feito uma confusão. A técnica ao alcance da mão na questão da clonagem, não implica na reprodução de questões fenotípicas, mas apenas genéticas – as alterações fenotípicas seriam da alçada da manipulação de DNA. No entanto, Jonas sustenta a sua argumentação *como se* o clone de um Mozart fosse também ser um grande músico, o que não procede: com a clonagem temos uma cópia genética do indivíduo que cedeu o material para ser clonado, mas as aptidões do indivíduo que está por vir, ou sua constituição física não são determinadas, na sua integridade, geneticamente.

Permanece, apesar desta questão de ordem técnica, a atualidade da tese sobre a crítica existencial a possibilidade da clonagem: o quê pensará o novo indivíduo sobre o fato de ser o resultado de uma experiência que tornou diversos aspectos de seu futuro absolutamente previsíveis, e mais que previsíveis, planejados, já que se escolheu um material genético que foi nele reproduzido de forma idêntica. Não sabemos a força objetiva que a criação de um indivíduo com um genótipo idêntico a outro, de forma não simultânea, pode ter sobre a compreensão existencial deste sujeito futuro (JONAS, 1997:126).

Para Jonas, o fato de o homem poder ignorar o próprio futuro, e ter na sua própria constituição algo de único, algo de inesperado, instaura um direito de *não* saber sobre o mistério de sua própria vida. Saber demasiadamente a respeito de si mesmo, do próprio futuro, da própria constituição genética influi diretamente nas expectativas do indivíduo sobre si-mesmo; na sua autocompreensão.

El hecho sencillo y sin precedentes es que el – hipotético – clon sabe (o creer saber) *demasiado* de sí mismo, y otros saben (o creen saber) demasiado de él. Ambos hechos, el propio y supuesto ya-saber y el de los otros, son paralizantes para la espontaneidad de su *llegar a ser* “él mismo”, y el segundo hecho también para la autenticidad del trato de otros con él. (JONAS, 1997:127)

O clone, portanto, não está no mundo da mesma forma que os outros, ele é jogado no mundo de forma determinada, com uma série de fatores contingentes colocados sobre sua pessoa, e, perde, com isso, a possibilidade de ser autêntico, de poder estar no mundo como si-mesmo. Esta perda de sentido do ser-si-mesmo, ligada com a perda da ignorância a respeito do próprio futuro e liberdade de construir autenticamente uma história própria, fundamenta o direito à ignorância, ligado a um direito à autenticidade, a ser único. Jonas coloca de forma mais clara: é preciso respeitar o direito de toda vida humana a encontrar seu próprio caminho, e ser uma surpresa para ela mesma (JONAS, 1997:130).

Continuando sua problematização de problemas futuristas para a medicina, Jonas ocupa-se da questão da arquitetura de DNA, da biologia molecular enquanto engenharia genética e do papel *criador* que o cientista obtém com o domínio destas técnicas.

Com a clonagem e a eugenia, estamos diante de técnicas que selecionam genótipos ou fenótipos tidos como excelentes, e reproduzem integralmente estas estruturas em novos indivíduos (que, do ponto de vista genético, no caso do clone, não são *novos* indivíduos, mas cópias genéticas de um indivíduo anterior). No entanto, com a arquitetura de DNA, é *criada* uma nova forma de vida a partir de uma série de intervenções técnicas na estrutura dos genes – com estas intervenções somos capazes de determinar características fenóticas genéricas (cor de olho, altura máxima e mínima, tonalidade de pele, peculiaridades estéticas, etc.) e genéticas específicas (possibilidade de desenvolver determinados tipos de câncer, por exemplo). É interessante perceber que Jonas, na sua análise, é bastante cético com a possibilidade da técnica biomédica ter domínio pleno da reestruturação cromossômica de organismos complexos, para que se possam determinar com certeza características futuras. O quadro que temos hoje, não difere em muito deste: é possível, para a técnica atual, com o Diagnóstico de Pré-Implementação de embriões, selecionar embriões com base na sua constituição genética atual, no entanto, parece ainda distante o ponto em que a técnica biomédica poderá construir com segurança um determinado organismo. Podemos, hoje, saber quais são as potenciais características futuras de embriões *in vitro* ou *in vivo*, mas ainda não conseguimos *construir* as características destes embriões com segurança. Ou seja, estamos ainda no que Jonas chama de *Eugenia Positiva*: a possibilidade de selecionar embriões cuja continuidade será viabilizada a partir de critérios de excelência determinados de fora.

Desta forma, o problema apresentado por Jonas continua um problema futuro, mas, com o DGPI (diagnóstico de pré-implantação) e o avanço em progressão geométrica das técnicas biomédicas, podemos nos ocupar das possíveis conseqüências políticas-existenciais do avanço técnico que possibilitará o domínio desta técnica.

Mencionam-se as conseqüências políticas-existenciais do avanço técnico, pois, com Jonas, não podemos nos afastar deste âmbito existencial, para o autor, está claro que estes avanços biomédicas suscitam a possível entrada em jogo de novos *tipos* de seres vivos, para os quais a dimensão do destino não está mais sequer dada. A unicidade do ser humano e sua integralidade restaria destruída,

operando-se, assim, uma “ruptura metafísica com a essência normativa do ser humano” (JONAS, 1997:131).

Esta ruptura metafísica com a essência *normativa* do ser humano mencionada por Jonas precisa ser bem entendida. Ao mencionar uma essência normativa, Jonas não tem em mente a concepção *normativa* de pessoa, como colocada pelo contratualismo. Como já colocamos, a preocupação fundamental de Jonas pelo ser, não permite que se aceite uma concepção de pessoa que não seja estabelecida ontologicamente – o estabelecimento político de uma concepção de indivíduo, para Jonas, não é negativo, mas, é insuficiente para as questões postas pelo avanço técnico-científico. Jonas utiliza essência *normativa* do ser humano por entender que do ser é possível derivar deveres, ou seja, que da facticidade do ser humano, podemos derivar que o ser humano também deve-ser, e deve permanecer da *mesma forma* no mundo.

Ao rompermos com esta essência do ser humano, por uma intervenção de fora na esfera indisponível do inesperado – do enigma da própria vida; fazemos o ser perder sua autenticidade e abertura, as condições metafísicas para o entendimento do ser são perdidas, e com isso, uma concepção de liberdade enquanto possibilidade de ser-no-mundo de forma autêntica. Ao cientista, especialmente na área médica, cabe o trabalho paliativo, não o de instaurar uma intervenção no próprio existir, no segredo que é a vida.

### 3. JÜRGEN HABERMAS: O INTERESSE DA PESQUISA BIOMÉDICA, E A EUGENIA LIBERAL.

Em 1968, Jürgen Habermas publica *Ciência e Técnica como Ideologia*<sup>15</sup>, onde é analisada profundamente a questão de como a racionalidade científica é afirmada enquanto razão instrumental pelo cientista. Ou seja, de como o interesse privado do investigador domina os resultados da pesquisa científica – que a princípio trata de um interesse público. Habermas, neste momento, ainda está profundamente ligado à escola de Frankfurt, e sua compreensão negativa da natureza da razão instrumental é ligada com a pesquisa de Adorno e Horkheimer sobre a Dialética do Esclarecimento. Neste ponto, a desconfiança dos Frankfurtianos com o projeto iluminista é herdada por Habermas, principalmente na sua abordagem da objetividade da técnica e do domínio da natureza pelo homem.

Hoy la dominación se perpetúa y amplía no sólo por medio de la tecnología, sino como tecnología: y ésta proporciona la gran legitimación a un poder político expansivo que engulle todos los ámbitos de la cultura. En este universo la tecnología proporciona también la gran racionalización de la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad técnica de la realización de la autonomía, de la capacidad de decisión sobre la propia vida. Pues esta ausencia de libertad no aparece ni como irracional ni como política, sino más bien, como sometimiento a un aparato técnico que hace más cómoda la vida y eleva la productividad del trabajo. La racionalidad tecnológica, en lugar de eliminarlo, respalda de ese modo la legalidad del dominio; y el horizonte instrumentalista de la razón abre a una sociedad totalitaria de base racional. (HABERMAS, 1994:58)

Assim, já nos textos de Habermas anteriores a sua guinada lingüística-pragmática (bem localizada no texto *Pensamento pós-metafísico?*), temos uma preocupação com a questão da expansão da tecnologia *como* tecnologia, ou seja, de uma técnica que se coloca não como meio para o avanço, mas como fim. A técnica é entendida enquanto movimento cultural, como uma forma de irrupção de um elemento que ocupa o lugar da deliberação racional autônoma, na vida moderna. Percebe-se, neste ponto, uma preocupação por parte do autor com o horizonte colocado pelo progresso técnico: até onde a tecnologia não está causando uma mudança de perspectiva na forma de vida do ser humano, de forma que a própria concepção de liberdade, ou de ação política, é colocada em jogo por uma espécie de razão instrumental?

---

<sup>15</sup> *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main:1968. Aqui utilizaremos a tradução para o espanhol, *Ciencia y tecnica como "Ideologia"*, de 1994.

Evidentemente o texto de Habermas, até aqui, segue uma intuição de Marcuse, que converte o conteúdo político da razão técnica em uma espécie de teoria da sociedade no capitalismo tardio. Neste sentido, a utilização de uma razão instrumental, com fundo tecnológico, a partir da modernidade tardia, institui uma tecnocracia, que se apresenta enquanto modelo totalitário de Estado.

La implementación moral de un orden sancionado, y con ello de la acción comunicativa, que se orienta de conformidad con un sentido articulado lingüísticamente y que presupone la interiorización de normas, se ve disuelta, cada vez con más amplitud, por formas de comportamiento condicionado, mientras que las grandes organizaciones como tales se presentan cada vez más con la estructura de la acción racional con respecto a fines. Las sociedades industriales avanzadas parecen aproximarse a un tipo de control del comportamiento dirigido más bien por estímulos externos que por normas. La reacción indirecta por estímulos condicionados ha aumentado sobre todo los ámbitos de aparente libertad subjetiva (comportamiento electoral, consumo y tiempo libre). La signatura psicosocial de la época se caracteriza menos por la personalidad autoritaria que por la desestructuración del superego. Pero este incremento del *comportamiento adaptativo* es sólo el reverso de la continua erosión de la esfera de la interacción mediada lingüísticamente, bajo la presión de la estructura de la acción racional con respecto a fines. A esto responde, subjetivamente, que la diferencia entre acción racional con respecto a fines e interacción no solamente desaparezca de la conciencia de las ciencias del hombre, sino también de la conciencia de los hombre mismos. La fuerza ideológica de la conciencia tecnocrática queda demostrada precisamente en el encubrimiento que produce de esa diferencia. (HABERMAS, 1994:90-91)

O trabalho de Habermas insere-se perfeitamente, portanto, dentro da Teoria Crítica. A razão comunicativa, aqui, toma o papel de uma intersubjetividade onde o agir de acordo com fins instaurados racionalmente – a herança kantiana da argumentação do autor, aqui, fica clara: romper com o projeto do Iluminismo e das Ciências enquanto saberes objetivos sobre o mundo, não implica em um rompimento com Kant, implica, isto sim, em um retorno pós-crítico a Kant, colocando a questão da reflexividade e da normatividade novamente em jogo, mas agora, desde o ponto de vista intersubjetivo, onde o agir moral-comunicativo tem um sentido quase-transcendental.

No entanto, o discurso habermasiano muda sensivelmente conforme avançamos na obra do autor; se encontramos um ponto de partida claro na razão instrumental de Adorno e Horkheimer, bem como na relação entre técnica e ciências em Marcuse, depois disso, vemos Habermas progressivamente romper com sua herança frankfurtiana. Na *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas detalha a sua compreensão de agir comunicativo e ética do discurso enquanto modelos morais

normativos, trabalhando, a partir da teoria social contemporânea, as dinâmicas de reconhecimento recíproco dentro da sociedade, e, afirmando que o agir comunicativo afirma-se enquanto ponto de partida racional para uma ética universal – o princípio discursivo, assim, torna-se universal: todos os indivíduos capazes de linguagem são capazes de entendimento, desde que se estabeleça uma arena pública onde este entendimento possa acontecer, e os indivíduos possam ser levados para uma posição de igualdade de condições.

Diante do progresso científico e da “normalização” dos avanços na pesquisa genética, como evitar um “esvaziamento moral”? Esta questão permeia toda a argumentação que Habermas coloca no início de seu texto de 1997<sup>16</sup>:

Nesse limiar tocam-se descrição empírica e observação normativa. Presumivelmente a normalização dessas novas técnicas concretiza-se não apenas graças á pressão de uma demanda crescente. Interesses impõem-se tanto mais rapidamente quanto mais fracas são as objeções morais que deveriam refreá-los – por exemplo, o desejo de ter o seu próprio filho. Mas com o projeto de clonar pessoas parece-me que tratamos com um argumento mais grave. A repulsa arcaica que sentimos diante de imagens clonadas idênticas possui um núcleo racional. (HABERMAS, 2001:209)

Habermas desde logo localiza um interesse instrumental (*razão instrumental*) na defesa da clonagem, interesse este que vai contra um *núcleo racional de repulsa (razão comunicativa)*, assim, já na primeira argumentação, localizamos de um lado, a importância da esfera pública no rechaço ao interesse privado, e de outro, o conteúdo altamente racional que deve justificar tal rechaço. Habermas não aceita justificativas intuitivistas para a questão moral, trata-se de uma defesa da racionalização do conflito de interesses, sempre fundamentada na esfera pública. Esta primeira argumentação de Habermas é retomada no texto de 2001, quando Habermas utiliza elementos da Legitimação pelo Procedimento para justificar o rechaço à clonagem e ao DGPI.

Neste momento, no entanto, Habermas está preocupado com questões de autodeterminação, identidade e responsabilização. Habermas aqui já deve muito para algumas colocações de Hans Jonas para quem,

---

<sup>16</sup> Utilizaremos, no presente trabalho, a seguinte edição do texto de 1997: HABERMAS, Jürgen. **A constelação Pós-Nacional: ensaios políticos**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

El control genético por selección de la especie, ya sea desde puntos de vista negativos o positivos – es decir, la “eugenia” en general – tiene desde el punto de vista del planificador la falta de belleza de la reproducción heterosexual como tal: lo impredecible de sus entrecruzamientos y recombinaciones de cromosomas hace que sea siempre una lotería en la que nunca se puede saber lo que saldrá en cada caso concreto. Es a esa circunstancia a la que debemos que no haya dos individuos genéticamente iguales. Esta perturbadora injerencia de la naturaleza y el azar se podría evitar mediante la intervención artificial de la *clonación*, por su método la forma más arbitraria de manipulación genética, y, por su objetivo al mismo tiempo la más esclava: el objetivo no es la modificación arbitraria de la sustancia hereditaria, sino precisamente su no menos arbitraria *fijación*, en contradicción con la estrategia reinante en la naturaleza.

[...]

Se ha permitido al pasado intervenir en el futuro a través de un conocimiento no auténtico de él, y ello en la más íntima de las esferas, en la esfera de la pregunta “¿Quién soy yo?”. Esta pregunta tiene que venir del secreto, y solo puede hallar su respuesta cuando la búsqueda de la misma sigue acompañada por el secreto. Si, el secreto, la condición misma de la pregunta y de la búsqueda, es para quien busca la respuesta incluso la condición de la posibilidad de *llegar a ser* quizá precisamente *aquello* que *entonces* será la respuesta. La revelación inauténtica al comienzo, la ausencia subjetiva del secreto, destruye la condición de un crecimiento auténtico. Da igual que el supuesto saber sea verdadero o falso (y hay buenas razones para suponer que es esencialmente falso *per se*): es pernicioso para la obtención de la propia identidad. Porque lo existencialmente significativo es que la persona clonada *piensa* – tiene que pensar – que no es lo que “es” objetivamente, en el sentido sustancial del ser. En resumen: al producto de la clonación se le ha robado de antemano la *libertad*, que solo puede prosperar bajo la protección de la ignorancia. Robar preeditadamente esta libertad a un futuro ser humano es un crimen inexpiable, que no debe ser cometido ni una sola vez (JONAS, 1997:119-120; 127-128)

Habermas atualiza, e de certa forma reproduz Jonas, quando diz que

A ambigüidade gramatical da questão ética fundamental “quem somos e quem queremos ser”, explica-se a partir do fato de que nós, de certo modo, já nos *encontramos* como uma pessoa determinada. Somos responsáveis por todas as nossa ações, apesar de não dispormos em nada sobre a essência nuclear da nossa construção e sobre as qualidades herdadas

[...]

(...) Ninguém deve dispor de uma pessoa e controlar suas possibilidades de ação de tal modo que seja roubada uma parte essencial da liberdade da pessoa dependente. Essa condição é violada quando uma pessoa decide o programa genético de uma outra. Também o clone apresenta-se nos seus processos de autocompreensão como uma pessoa determinada; mas por detrás do elemento essencial *dessas* construções e qualidades encontra-se a intenção de uma pessoa estranha.

[...]

(...) O clone assemelha-se ao escravo na medida em que ele pode empurrar para outras pessoas uma parte da responsabilidade que normalmente deveria caber a ele mesmo. Justamente na definição de um código irrevogável decreta-se para o clone uma sentença que uma outra pessoa impôs sobre ele antes do seu nascimento.(HABERMAS, 2001: 210-211)

O problema central, tanto em Jonas quanto em Habermas, é a intromissão de terceiros na autodeterminação genética, que é entendida por Habermas como o surgimento de uma instância decisória sobre a autodeterminação do sujeito, que seria uma afronta à liberdade pessoal, já que partiria de uma espécie de reificação.

Esta reificação é o que aproxima a questão da clonagem da escravidão. Até a possibilidade da clonagem, boa parte dos fatores na constituição genética do sujeito estavam ligados a fatores sobretudo de sorte. No momento que há uma intromissão nesta instância de acaso – ou destino, se preferimos -, há a reificação do gene, tido agora como “patrimônio”, e utilizado como coisa. Assim, esta “coisa”, que é o “meu” patrimônio genético, é reproduzido na criação de outro sujeito, mas este sujeito está reificado na sua origem: não há acesso ao critério de “destino” na autoconstituição genética deste sujeito, e aí há uma intromissão no primeiro ato de “autonomia” deste sujeito, que seria a sua formação genética jogada ao acaso. Esta intromissão é a instância decisória que aproxima o clone do escravo.

Habermas termina sua primeira análise de premissas com uma pergunta que será retomada – ainda que não diretamente – no “O futuro da Natureza Humana”,

Antes de examinar qual olhar poderíamos lançar sobre as pessoas clonadas, deveríamos nos perguntar qual olhar elas deveriam lançar sobre si mesmas – e se podemos exigir isso delas. Por outro lado, a própria premissa é questionável. Essa é ao mesmo tempo a minha questão para os sociólogos: também nesse caso do *homunculus* reproduzido por meio da genética é inevitável a normalização das novas técnicas que inicialmente nos indignam por motivos morais? Ou motivos morais também podem ter um efeito empírico quando convencem publicamente? (HABERMAS, 1997:212)

Todas réplicas contra clonar pessoas situam-se em torno do argumento sobre a autodeterminação. Para Habermas, a clonagem interfere diretamente em um âmbito normativo de autoconstituição, e por isso deve ser rechaçada. Não há como admitir a fixação do programa genético de uma pessoa por outra, esta fixação, no entendimento de Habermas, deve permanecer uma questão de *destino*, e a

interferência nesta dinâmica deve ser entendida como uma ação instrumental de fundo narcísico que é entendida como obscena moralmente.

A biologia não pode nos tomar as reflexões morais. E a bioética não deveria nos levar por descaminhos biológicos. Por outro lado, pontos de vista normativos são controversos e a classificação moral de novos fenômenos ainda mais. Naturalmente isso também vale para a tentativa de lidar com as possíveis conseqüências da clonagem de organismos humanos com base em conceitos kantianos. (HABERMAS, 1997:214)

A discussão da questão da autocompreensão moral do ser humano diante da clonagem é ainda apresentada de forma fragmentária neste ensaio, sendo retomada com mais força no *O Futuro da Natureza Humana*, mas o ponto principal da argumentação Habermasiana a ser entendida subsequentemente já está presente: não há como suportar a idéia de uma influência direta de um sujeito no vir-a-ser genético de outro, e a clonagem de seres humanos abre esta perspectiva, criando uma espécie de quimera, que não pode ser aceita pela esfera pública.

Não estou certo como essa mudança de perspectiva poderia afetar a nossa autocompreensão moral. Tanto quanto posso ver, a clonagem de pessoas deveria ferir aquela condição de simetria na relação entre os adultos, com base na qual até agora se assenta a idéia de respeito mútuo de liberdades iguais.

[...]

(...) Para uma justificação normativa dessas intervenções bem circunscritas da técnica genética vejo, no entanto, apenas argumentos negativos, de um modo geral, a evitação do mal. Talvez essa formulação seja fraca demais, pois a definição dos males depende de padrões culturais que podem ser muito problemáticos. Por acaso também as “raças inferiores” já não foram uma vez tratadas como males? Não tenho a impressão de que já tenhamos as respostas corretas para as questões e morais e jurídicas da técnica genética e da medicina reprodutiva. Mas a Biologia mesma não pode nos fornecer. (HABERMAS, 1997:216)

Habermas utiliza aqui “justificação normativa” no nível de uma moral substantiva, ou seja: voltada para o conteúdo da questão do “mal” e de outros critérios utilitários, este foco conceitual e embate entre concepções utilitárias e ontológicas de ética é retomada na terceira réplica, onde Habermas responde a Reinhard Merkel e suas colocações quanto aos direitos fundamentais da mórula.

Para ter dimensão da visão que Habermas tenta contrariar em sua terceira tréplica, faremos uma breve consideração a respeito das considerações de Merkel quanto à pesquisa genética e à clonagem.

Para Merkel, o ser humano tem que ser entendido como seu próprio experimento, estar vivo é fazer experimentações sobre a própria vida e a própria história, e isto inclui um certo grau de ousadia e temeridade, que não deve ser rechaçado, mas de certa forma celebrado. Merkel radicaliza de certa forma a concepção de Arendt de exercício de pesquisa como exercício de liberdade individual, e coloca como moralista (e inútil) toda a tentativa de rechaço à pesquisa.

Merkel sustenta que não se trata de legitimação pelo procedimento, ou de um sentimento de “integridade da espécie”, mas de uma curiosidade particular ao ser humano que vai sustentar a pesquisa genética, e isso se dá independentemente de haver disposições negativas em lei. Ademais, sustenta-se que a condição ética da possibilidade de direitos subjetivos não está dada na mórula, que a mórula não é portadora de direitos subjetivos pelo simples motivo de não ser sujeito de direito,

(...) para apresentar o argumento em breve esboço(...): o conceito do direito moral subjetivo está vinculado analiticamente, quer dizer de modo cogente ao da proteção nele corporificada, e esta proteção por sua vez está vinculada à da vulnerabilidade do titular do direito com vistas aos objetos, qualidades ou conjuntos de fatos [Sachverhalte] tutelados pelo direito. Mas vulnerabilidade pressupõe – igualmente em termos analíticos – a “possibilidade de ter” determinados interesses. Quem não *pode* ter determinados interesses, também não pode sofrer uma lesão nesse tocante. Por isso não faz sentido no mero plano conceitual conceder-lhe nesse tocante um direito subjetivo de proteção – quer dizer, uma proteção que não poderá ser *cometida* contra ele. (MERKEL, R. in SOUZA, D. et al, 2003:60)

Merkel utiliza o conceito de moral em âmbito substantivo, não normativo, no sentido de um direito subjetivo moral próprio, ainda não dado normativamente. Ao contrário de Habermas, Merkel não pressupõe a legitimação pelo procedimento para a validade de determinados critérios éticos. Ainda assim, do ponto de vista da ética jurídica,

(...) O nosso dever diante da mórula radica primacialmente no fundamento normativo do princípio de solidariedade. Ele é reforçado por um aspecto de peso da proteção das normas, pois a configuração concreta de todos os nossos deveres de proteção da vida humana sempre apresenta uma relação patente com a fisionomia moral da sociedade, com o que denominei anteriormente a sua textura integral tanto moral quanto jurídica. Uma ordem normativa humana não é apenas – embora dentro de certos limites – solidária mesmo com a vida pessoal somente futura de todo e qualquer indivíduo; muito pelo contrário, ela sempre assegura e reforça a norma correspondente, além dos efeitos produzidos por ela no caso individual, com a consciência de seu significado para a coletividade.

[...]

(...) uma sociedade humana não se preocupa apenas com os potenciais de desenvolvimento de mórulas, mas também com o sofrimento e a morte atuais de pessoas gravemente enfermas e das chances de ajudar terapêuticamente a elas. E ela leva a sério as preocupações dos futuros pais e reconhece como legítimo o seu desejo de ter um filho saudável, sem por isso reduzir nem minimamente para pessoas nascidas com deficiências a ajuda necessária e sobretudo o respeito, que elas merecem naturalmente enquanto pessoas juridicamente iguais, protegidas pelos direitos fundamentais.

[...]

(...) O fato de nenhum futuro da evolução da humanidade ser inteiramente destituído de riscos é trivial e não constitui nenhuma novidade. Derivar disso a legitimação de um bloqueio *a limine* de toda e qualquer evolução, não importa quão positiva, em virtude de imagináveis efeitos colaterais indesejados é moralmente condenável. Em termos políticos bem como éticos, um dos maiores riscos de uma sociedade moderna certamente seria o de não querer mais correr nenhum risco. (MERKEL, R. in SOUZA, D. et al, 2003:76-77)

Evidentemente, há uma apropriação por parte de Merkel da Teoria da Proporcionalidade de Alexy, e seus juízos valorativos e hierarquizantes de princípios no caso concreto, a abordagem de Merkel é de critério analítico e utilitarista, fazendo um estudo de premissas e interesses (e cabe questionar aqui algo que passou despercebido, ou não interessou, na crítica de Habermas ao texto de Merkel, qual seja: o que ocorre se substituo “interesse” por “prioridade” em sua linha analítica?). De qualquer forma, é contra esta proposta que Habermas está se posicionando na sua última réplica, e muitos dos argumentos que estão sendo colocados de forma mais sofisticada no *O Futuro da Natureza Humana*, ainda são reflexos do debate com Merkel.

Para Habermas, não se trata de uma autocompreensão que possa ser avaliada em termos utilitários, como faz Merkel. Utilizando-se de uma concepção kantiana de “liberdade”, Habermas sustenta que não há como suportar a intervenção no acaso, ou melhor colocado, a inserção de uma “instância decisória” em um processo que deve permanecer indisponível para todos.

Esta disposição arbitrária sobre a configuração genética de outro é o ponto principal da argumentação de Habermas contra Merkel, a intersubjetividade característica de toda a relação ética está desde a origem prejudicada quando há a disponibilidade da configuração genética de outrem, subtrai-se a possibilidade de igualdade, e instaura-se uma relação entre designer e produto, onde não há a possibilidade de uma troca de papéis.

(...) a nossa discussão concerne, para manter os termos jurídicos, à questão constitucional de se saber se será permitido um tipo de procedimento de fabricação com o qual (se as minhas análises estiverem corretas) criar-se-á uma instância decisória sem precedente; e, com ela, uma condição normativa de todas as pessoas jurídicas individuais será violada. (HABERMAS, 1997:219)

Desta forma, Habermas conclui, contra Merkel, que há dano aos direito civis, e, mais especificamente, ao direito fundamental à liberdade, que não é colocado de forma hierarquizada, como faz Merkel, diante da liberdade de outro. A liberdade é entendida aqui como liberdade de vir-a-ser com patrimônio genético único, não autodeterminado, e é com o vir-a-ser que Habermas inicia o Futuro da Natureza Humana, fazendo um paralelo com Kierkegaard, e tentando responder a indagação que ele coloca no final de sua terceira réplica,

(...) Não falta uma imagem exata justamente para aquilo que nos preocupa? Quero dizer, o efeito contínuo e de certo modo irreversível da decisão arbitrária de outra pessoa sobre “mim” – não o que toca à minha existência em geral, mas sim às condições essenciais da minha autocompreensão? (Habermas, 1997:220).

O novo tipo de intervenção na natureza humana que a técnica da genética contemporânea permite *exige* da filosofia uma posição moral clara a respeito das questões de conteúdo que estão em jogo. Não é mais possível adotar uma posição formal (transcendental) nas questões que na atualidade mostram-se de maior relevância.

Habermas encontra em Kierkegaard o primeiro fundamento pós-metafísico para uma resposta suficiente ao mesmo tempo na forma e no conteúdo, adequada a concepções éticas e estéticas da vida. A ética do poder ser si mesmo proposta por Kierkegaard seria uma ética da responsabilidade, no sentido que o sujeito é responsável pela sua biografia, e pela sua relação com os outros. Esta responsabilidade, no entanto, parte do pressuposto de que existe um certo grau de autonomia no surgimento do indivíduo, “que as condições orgânicas iniciais para sua futura história de vida escapavam da programação e da manipulação intencional feita por terceiros” (HABERMAS, 2004:19). No entanto, é precisamente esta esfera de destino, que técnicas como a da clonagem ou do Diagnóstico de Pré-Implementação interferem, e é no momento que se possibilita este tipo de intervenção que Habermas sustenta uma mudança na própria natureza humana, ou melhor, na autocompreensão ética da espécie:

Essa possibilidade de uma apropriação autocrítica da história da própria formação não ocorre do mesmo modo em relação às pessoas que sofreram manipulação genética. Ao contrário, o adulto nesse caso permaneceria totalmente dependente da decisão tomada por um terceiro e que não pode ser reconsiderada, e não teria a chance de estabelecer a simetria da responsabilidade, necessária para o relacionamento ente *peers*, seguindo o caminho retroativo de uma auto-reflexão ética. Ao descontente restaria apenas escolher entre o fatalismo e o ressentimento. (HABERMAS, 2004:21)

O que está em jogo é o elemento de indisponibilidade natural dos fatores genéticos. Para Habermas, esta indisponibilidade é decisiva para a autocompreensão normativa da espécie. Já na sua primeira exposição acerca da condição do clone como escravo, havia, por parte de Habermas, uma herança bastante clara dos argumentos de Hans Jonas, especialmente na questão da autocompreensão do indivíduo como algo ligado à indisponibilidade dos fatores genéticos, neste texto, no entanto, Habermas amplia sua ligação com a ética da espécie de Jonas, fazendo uma espécie de ligação entre Jonas e Kierkegaard, e entendendo que a intervenção de um poder externo na dimensão individual é paradoxal, no sentido que a mesma técnica que visa dominar a natureza, interferindo em destinos “indesejáveis”, na realidade tornam suscetível uma instância externa de poder no vir-a-ser de um indivíduo, esta intervenção é entendida como um ato de dominação de um indivíduo já existente sobre outro que está por vir, e, justamente esta intromissão é que altera a autocompreensão normativa do sujeito – e, em última instância, da espécie.

No entanto, a aproximação com Kierkegaard e com Jonas é feita apenas como um ponto de partida, a partir do qual Habermas pretende voltar para uma argumentação do tipo kantiana. Ao falar de autocompreensão normativa, Habermas não sustenta um ponto de partida ontológico do qual se deriva obrigações, como faz Jonas, mas uma compreensão de pessoa colocada desde o ponto de vista normativo-reflexivo, que ele divide com Kant. Ainda que Habermas com a teoria da ação comunicativa pretenda um ponto de partida quase-transcendental, na relação entre sistema e mundo da vida, articulada a partir da Universalização do Princípio “D”, os sujeitos capazes de fala, integrados na comunidade ideal de comunicação, são compreendidos normativamente – ao partir deste entendimento de pessoa enquanto o sujeito capaz de comunicação. Habermas adota um critério normativo de pessoa, não há uma problematização da ontologia, por parte de Habermas, mas, como em Kant, uma saída normativa para o problema do ser: institui-se,

pragmaticamente, a partir da capacidade de Agir Comunicativo (entendida universalmente), uma forma de problematizar tanto a liberdade, que, como já colocado, Habermas quer problematizar desde o prisma kantiano (ou seja, politicamente), quanto o indivíduo, entendido a partir de uma autocompreensão (lingüística) normativa.

Ao partir de uma autocompreensão instituída normativamente, e, desde o ponto de vista pragmático, Habermas afasta-se da compreensão ontológica / fenomenológica da questão do ser e da liberdade, e, conseqüentemente, de Kierkegaard e Jonas. Ainda assim, é preciso ter em mente que quando trata das biociências, Habermas retorna ao problema frankfurtiano de uma razão instrumental, e do interesse científico.

Fica claro, neste sentido, que o autor, de certa forma, continua com a mesma intuição já explicitada aqui, dos seus textos sobre ciência enquanto ideologia – a questão da seleção de embriões, suscita, para Habermas, um ponto onde fica claro o caráter instrumental da razão que tenta se afirmar enquanto objetivo-científica: apenas instrumentalmente pode-se afirmar qual critério é terapêutico e qual é de aperfeiçoamento.

(...) justamente nas dimensões em que os limites são pouco definidos precisamos traçar e impor fronteiras precisas. Atualmente, esse argumento já serve para defender 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, 2004:27)

Quando Foucault escreveu seus trabalhos seminais sobre a biopolítica e o biopoder o desenvolvimento da genética ainda era bastante primário. Para se ter uma idéia, o projeto Genoma começa seis anos após a morte de Michel Foucault, ainda assim, parece que a afirmação de poder como direito de intervir para fazer viver e na maneira de viver permanece atualíssima, e o limiar biopolítico da modernidade é presente inclusive na assertiva de Habermas quando ele sustenta que é necessário estabelecer um limite entre intervenções terapêuticas e de aperfeiçoamento.

O corpo como lugar da política aparece também em Habermas, especialmente na relação paradoxal de ter e ser um corpo ao mesmo tempo, no

entanto, esta relação é apenas aparente, o ter um corpo é uma reflexão do sujeito como parte de um processo de auto-reconhecimento, de perceber que o corpo que vê no espelho é o seu corpo, é ele-mesmo. Este se dar conta do corpo como lugar da subjetividade humana, permite que tomemos parte de nosso lugar, e de nos manifestarmos. Mas a constituição livre deste corpo, de nossa aparência, é decisiva para a autonomia. No momento que a constituição do corpo é colocada como disponível para fins de seleção, ou de aprimoramento genético, temos uma intervenção eugênica no primeiro ato de auto-reconhecimento, supondo preferências e prioridades de terceiros que ainda não vieram-a-ser.

O que Habermas quer preservar, no fim das contas, é o poder-ser-si-mesmo como garantia de que não exista nenhum tipo de intervenção instrumental no vir-a-ser de outrem, e é justamente isto que está em jogo na intervenção genética. Em síntese: não podemos supor o que seria mais ou menos “vantajoso” para as gerações futuras, não é possível adotarmos a perspectiva destas gerações, já que elas ainda não podem ser consultadas, não é possível obter-se um consenso presumido para operar no corpo de outrem em objeto de uma intervenção anterior ao nascimento. Trata-se de preservar a inclusão futura na comunidade lingüística de todos os membros da espécie como seres autônomos,

(...) a moral garante ao indivíduo a liberdade de conduzir sua própria vida somente quando a aplicação de normas universais não restringir a margem de configuração dos projetos individuais de vida. Na própria universalidade das normas válidas, é necessária a manifestação de uma coletividade não-assimiladora e livremente intersubjetiva, que leve em consideração a fundada diversidade de interesses e de perspectivas de interpretação em toda a extensão, ou seja, que não nivele ou reprima a voz dos outros – dos estranhos, dos dissidentes e dos impotentes -, nem a marginalize ou exclua. (HABERMAS, 2004:79)

No momento que se tira de um membro de um participante de discurso a possibilidade de negar determinada oferta, *por mais vantajosa que ela pareça*, há uma instrumentalização da razão, uma interferência no padrão intersubjetivo das relações éticas em Habermas. Todo o tipo de interferência deve ser discutida dentro de uma comunidade ideal de comunicação, onde todos devem estar inclusos para que se possa chegar ao consenso a respeito de alguma prática. Quando as interferências estão no âmbito do privado – como é o caso de uma cirurgia corretiva de visão, por exemplo -, a discussão é dada intersubjetivamente entre médico e paciente, que pesam os prós e contras de tal procedimento. Mas, diante do

Diagnóstico de Pré-Implementação de embriões, temos uma pré-seleção de características de um determinado indivíduo, que não está ainda incluso na comunidade (evidentemente, portanto, não pode ser consultado), e, portanto, para quem os benefícios são presumidos.

No entanto, nesta linha entre alterações terapêuticas e eugênicas existem hipóteses onde o consentimento pode ser presumido? Existe um limiar onde a pesquisa pode movimentar-se sem ferir a autocompreensão da espécie?

Este questionamento, na realidade, é um questionamento sobre a possibilidade de normatização da questão da clonagem, da colocação da manipulação genética em termos normativos que regulem e legitimem os procedimentos da eugenia liberal por vir. A normatização entraria como uma espécie de superego da pesquisa genética neste caso. Mas ela é possível?

Para Habermas,

O consenso político necessário seria forte ou fraco demais. Forte demais porque um estabelecimento *definitivo* de objetivos coletivos, que ultrapassam a prevenção de males sobre a qual existe uma concordância, interferiria de maneira anticonstitucional na autonomia privada dos cidadãos; fraco demais porque a simples *permissão* para que se faça uso de procedimentos eugênicos não poderia eximir os pais da responsabilidade moral pela escolha altamente pessoal de objetivos eugênicos, uma vez que a consequência problemática de uma limitação da liberdade ética não está excluída. Práticas da eugenia de aperfeiçoamento não podem ser “normalizadas” de modo legítimo no âmbito de uma sociedade pluralista e democraticamente constituída, que concede a todo cidadão igual direito a uma conduta de vida autônoma, porque a seleção das disposições desejadas *a priori* não pode ser desatrelada do prejulgamento de determinados projetos de vida. (HABERMAS, 2004:91-92)

Como leitores de Habermas, somos aqui induzidos a pensar que a normatização não é possível para o caso de práticas como a da eugenia, uma vez que ela altera a própria relação comunicativa dos sujeitos no mundo da vida, e, conseqüentemente, suas relações ético-normativas.

O olhar para um futuro possível da natureza humana nos alerta sobre a necessidade de regulamentação que já se faz sentir nos dias de hoje. Barreiras normativas no trato com embriões produzem-se a partir da visão de uma comunidade moral de pessoas que rejeita os precursores de uma auto-instrumentalização da espécie para – digamos, na extensa preocupação ética da espécie consigo mesma – manter intacta sua forma de vida, estruturada na comunicação. (HABERMAS, 2004:99)

O aperfeiçoamento genético e a terapia genética, neste sentido, são dois lados de uma mesma moeda, e devem ser rechaçados como técnicas clínicas por serem realizações para outrem, mas que não consultam o “beneficiário em potencial” da técnica. A instrumentalização do embrião para qualquer fim que não o de dar vida para um novo membro da comunidade deve ser rechaçada, bem como a intervenção no material genético, trata-se de uma intangibilidade da dignidade humana que tem como condição de possibilidade a indisponibilidade da vida humana pré-pessoal (HABERMAS, 2004:106).

A normatização entra no jogo, portanto, para regulamentar, e coibir, a disposição biotecnica da vida humana, o que, para Habermas, significa uma rejeição de qualquer tipo de alteração na autocompreensão normativa humana. No entanto, *mesmo com o consenso*, a prática da eugenia resta prejudicada, já que, como mencionado anteriormente, o que os que estão no jogo decidem, influi diretamente (e de forma constitutiva no próprio corpo, na própria constituição genética) nos que estão por vir. Adotando a perspectiva reflexiva kantiana de liberdade, Habermas está preso à concepção normativa de pessoa - e, por isto, precisa manter as condições de possibilidades metafísicas para esta concepção. Ainda que o autor queira, com sua razão comunicativa, instaurar uma instância quase-transcendental para a racionalidade, sua concepção, aqui, ainda não supera o esquematismo: falar de pessoa só é possível a partir de uma estrutura formal e política – no caso de Habermas, o político sempre se dá na comunidade ideal de comunicação, ou, na esfera pública -, se, alguns membros desta comunidade tem em sua constituição corporal elementos necessários que são colocados desde fora, a dimensão normativa pode ser ampliada, para ter incluir estes novos elementos necessários na concepção política de pessoa. No entanto, para o autor esta normatização da manipulação genética, ou a instauração de uma eugenia liberal permitida normativamente, coloca no horizonte uma nova categoria de pessoas, cujo surgimento é absolutamente planejado: suas características, seu futuro, seu vir-a-ser, é esperado. Podemos, aqui, tomar uma liberdade com o vocabulário habermasiano, aproximando-o, ainda que temerariamente, de Rawls, e dizer que se trata de manter todos os membros da comunidade ideal de comunicação em uma posição original, a partir da qual eles não sabem qual é o quadro do seu futuro, e decidem a respeito da própria situação e a dos outros, politicamente, *como se*

qualquer cenário futuro fosse possível. Com o surgimento de indivíduos clonados, ou cujas características genéticas são *escolhidas* com caráter contingente, esta posição original desaparece do cenário político, entram em cena indivíduos cujo futuro é previsível (se não tem certeza da causa da própria morte, na maior parte das vezes sabem, pelo menos, do que *não* irão morrer), e que entram no jogo em uma situação de vantagem com relação aos demais membros da comunidade. Habermas, com Arendt, quer preservar a expectativa do inesperado:

O reinício que vem ao mundo junto com todo nascimento só pode se impor como válido porque ao novo recém-chegado é atribuída a capacidade de fazer ele mesmo um novo começo, ou seja, de agir. No sentido da iniciativa – de estabelecer um *initium* –, encontra-se um elemento do agir presente em todos os atos humanos, o que não quer dizer outra coisa senão que esses atos são exercidos pelos seres que vieram ao mundo pelo nascimento e estão sob a condição de natalidade (ARENDR, 1959:15)

Arendt sustenta que nossa condição humana está ligada ao fato de cada nascimento ter um elemento de espera, de expectativa, que permite que nas diferenças entre cada novo sujeito que surge possamos ter a quebra do eterno retorno, um sentido de começo em cada ato humano, e de uma ação que será exercida por estes indivíduos que vem colocar mais argumentos em um mundo formado pela linguagem.

Existe, portanto, uma relação entre o destino natural de uma pessoa e sua socialização, na manutenção do poder-ser-si-mesmo de forma intangível, temos uma condição de possibilidade para uma socialização adequada. No momento em que o início da vida, a pré-natalidade, é disponibilizada para fins de manipulação, o plano do destino natural e da socialização entram em um limiar de indistinção, uma perda do sentido comum de história de vida.

Somente a referência a essa diferença entre a natureza e cultura, entre os inícios indisponíveis e a plasticidade de práticas históricas é o que permite ao agente as auto-atribuições performativas, sem as quais ele não poderia se entender como o iniciador de suas ações e pretensões. Com efeito, o ser si mesmo da pessoa exige um ponto de referência além dos laços de tradição e dos contextos de interação próprios de um processo de formação em que a identidade pessoal começa a se formar de acordo com a história de vida. (HABERMAS, 2004:82)

Esta distinção entre natureza e cultura, pode ser entendida, também, como uma distinção entre campo e *polis*, entre *zoe* e *bios*. Hannah Arendt escreveu que na intromissão da vida natural sobre a ação política começa a decadência da

condição humana, e é esta decadência que entra em jogo quando Habermas fala da perda do sentido de uma compreensão normativa comum e partilhada intersubjetivamente. Quando perdemos este sentido, parece que o limiar de modernidade biológica nos termos que Foucault coloca fica mais próximo no horizonte.

A determinação do “si mesmo” apenas pela socialização faz faltar no processo de formação da identidade um fator decisivo, que é o prosseguimento do natural no social, quando tiramos o elemento natural, o social torna-se o natural, não se distinguindo mais deste. A colocação de um elemento necessário externo no lugar do elemento natural implica em uma limitação de liberdade, o nascimento deixa de ser um ponto de partida inesperado, e torna-se um evento totalmente previsto, tecnicamente programado, onde já se sabe a constituição natural do indivíduo que vem-a-ser no instante do nascimento. O sujeito, neste sentido, é privado de um futuro próprio, é privado, pelo poder de outrem, de sua constituição normativa. É com um questionamento a respeito deste ponto, que Habermas encerra seu texto sobre Fé e Saber, referindo-se, ainda, ao problema da Clonagem e do DGPI:

Será que a primeira pessoa, que determina outra *conforme suas próprias preferências* em sua essência natural, também não destruiria aquelas liberdades iguais, existentes entre os iguais por nascimento, a fim de garantir sua diferença? (HABERMAS, 2004:154)

Habermas finaliza sua reflexão a respeito da biotecnologia exatamente no ponto em que Foucault iniciou seu trabalho sobre o Biopoder e a Biopolítica: como o poder de dizer a vida e a morte de outrem surge, na modernidade, como limite, e, ao mesmo tempo, expressão máxima da compreensão normativa de pessoa e o poder soberano que regula o *como viver* destas pessoas? Se a biopolítica surge, em Foucault, como o controle de uma população, será que a clonagem e os diagnósticos de pré-implementação de embriões, uma vez permitidos, não constituem justamente o limiar biopolítico de uma modernidade que se encontra em um momento de indistinção entre o poder e a própria vida da humanidade? Neste ponto, podemos identificar uma diferença clara na concepção política-liberal de pessoa que, em Habermas ainda é usada como guia para uma reflexão que procura, justamente, salvar esta concepção de uma instância de Racionalidade Instrumental que totalizaria a liberdade colocada (quase-transcendentalmente), e, em Foucault, é

denunciada no seu limite, no momento que ela se torna a própria causa da irrupção de um poder totalitário.

#### 4. FOUCAULT – O NASCIMENTO DA BIOPOLÍTICA.

A morte precoce de Michel Foucault, em 1984, interrompeu um trabalho em progresso sobre a questão de como o poder se organiza na modernidade enquanto forma de controle sobre a própria vida do indivíduo. Esta genealogia do poder, dividida em uma investigação inicialmente epistemológica sobre as condições de possibilidade do falar *sobre* o homem e falar *o homem* nas Palavras e as Coisas, e depois uma arqueologia da questão da disciplina (Vigiar e Punir), da razão (História da Loucura) e da higiene e sanguinidade (História da Sexualidade) que problematizam como o poder se afirma enquanto biopoder para afirmar uma identidade. Esta identidade é a criação de um conceito de homem, instaurado normativamente.

Este conceito de homem, em Foucault, surge como obstáculo para a crítica, o pensamento é substituído em favor de uma estrutura normativa que diz o *como ser* dos seres, agora compreendidos enquanto *homens*. Esta compreensão normativa é uma construção histórica que encontra no século XVIII e XIX, com a investigação biológica, os fundamentos científicos nos quais se afirmar.

Man emerges in a modern space of knowledge as the specific being who produces, who lives and who speaks. He takes on this identity as a result of the three modes of knowledge that become privileged in giving access to him: economics, biology and philology. If the event of man's birth is to be appreciated and the place he occupies in the modern episteme understood, we must grasp the mode of being these investigations possess and the form of knowledge they sanction. (BERNAUER, 1990:66)<sup>17</sup>.

Portanto, existe uma compreensão estrutural-normativa de homem que guia o trabalho com este conceito na modernidade. Justamente nas condições de possibilidade para o surgimento desta compreensão que o texto de As Palavras e as Coisas ressalta, enquanto esforço epistêmico do autor.

Sem dúvida, ao nível das aparências, a modernidade começa quando o ser humano começa a existir no interior de seu organismo, na concha de sua cabeça, na armadura de seus membros e em meio a toda nervura de sua fisiologia, quando ele começa a existir no coração de um trabalho cujo princípio o domina e cujo produto lhe escapa; quando aloja

---

<sup>17</sup> O homem surge em um espaço moderno de conhecimento como o ser específico que produz, que vive e que fala. Ele toma esta identidade como o resultado das três formas de conhecimento que são privilegiadas para dar acesso à ele: economia, biologia e filologia. Se o evento do nascimento do homem deve ser apreciado e o lugar que ele ocupa na epistemen moderna entendido, precisamos apanhar o modo de ser que estas investigações possuem, e a forma de conhecimento que elas sancionam. *Tradução livre realizada pelo autor.*

seu pensamento nas dobras de uma linguagem, tão mais velha que ele não pode dominar-lhe se as significações, reanimadas, contudo, pela insistência de sua palavra. Porém, mais fundamentalmente, nossa cultura transpôs o limiar a partir do qual reconhecemos nossa modernidade, no dia em que a finitude foi pensada numa referência interminável a si mesma. Se é verdade, ao nível dos diferentes saberes, que a finitude é sempre designada a partir do homem concreto e das formas empíricas que se podem atribuir à sua existência, ao nível arqueológico, que descobre o *a priori* histórico e geral de cada um dos saberes, o homem moderno – esse homem determinável em sua existência corporal, laboriosa e falante – só é possível a título de figura da finitude. A cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele próprio. (FOUCAULT, 2002:438)

Para Foucault, estas estruturas adquirem um caráter quase-transcendental na configuração do conhecimento, onde as estruturas (transcendentais) do trabalho, linguagem e vida tornam possível o conhecimento objetivo, mas, são quase-transcendentais no momento em que são colocadas a disposição para um conhecimento objetivo. A isto, nosso autor irá chamar o duplo empírico-transcendental que caracteriza condição do homem na modernidade,

O homem é um modo de ser tal que nele se funda esta dimensão sempre aberta, jamais delimitada de uma vez por todas, mas indefinidamente, que vai, de uma parte dele mesmo que ele não reflete num *cogito*, ao ato de pensamento pelo qual a capta; e que, inversamente, vai desta pura captação ao atravancamento empírico, à ascensão desordenada dos conteúdos, ao desvio das experiências que escapam a si mesmas, a todo horizonte silencioso do que se dá na extensão movediça do não-pensamento. Porque é duplo empírico transcendental, o homem é também o lugar do desconhecimento, deste desconhecimento que expõe sempre seu pensamento a ser transbordado pelo seu ser próprio e que lhe permite, ao mesmo tempo, se interpelar a partir do que lhe escapa. É essa a razão pela qual a reflexão transcendental, sob sua forma moderna, não mais encontra o ponto de sua necessidade na existência de uma ciência da natureza (à qual se opõem o combate perpétuo e a incerteza dos filósofos), mas na existência muda, prestes porém a falar e como que toda atravessada secretamente por um discurso virtual, desse não conhecido a partir do qual o homem é incessantemente chamado ao conhecimento de si. (FOUCAULT, 2002:445)

No entanto, o que Foucault problematiza nos seus escritos sobre biopolítica é justamente a funcionalização do desconhecido, que torna própria a forma de ser do homem. Com esta funcionalização, o homem não está mais exposto ao conhecimento de si – que permanece, ainda, inalcançável na sua completude, mas totalmente descrito enquanto estrutura parte de uma sociedade voltada para objetivos determinados. Ainda que a vida humana não seja nunca exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e a gere, o biopoder surge como uma intervenção no *como* viver dos sujeitos de direito. O biológico reflete-se diretamente

no político, e o limiar de modernidade biológica de uma sociedade surge no momento que a própria espécie entra em jogo nas estratégias políticas (FOUCAULT, 1988:134).

O que ocorre, com isso, é que toda a política se torna uma luta pelo espaço que o sujeito tem no controle da própria vida – de um lado, o biopoder enquanto instância de controle do *como* viver, e da estrutura biológica do homem, e do outro, a exigência, por parte dos sujeitos, por um direito a ter direito sobre o próprio corpo, e a forma de fruir deste; um direito de “encontrar o que se é e tudo o que se pode ser” (FOUCAULT, 1988:136). Neste sentido, o controle do sexo e da sangüinidade surge com uma função simbólica na formação da identidade de uma população (instaurada, a partir do século XVIII, normativamente), esta normalização do sexo, enquanto um controle eugênico de uma população, faz a sexualidade surgir como *dispositivo* do poder soberano. O controle do sexo, é, essencialmente, a forma mais eficaz de controlar uma população – mantendo, com isso, o caráter de homogeneidade de uma nação.

Podemos identificar, então, três características fundamentais da biopolítica para Foucault: em primeiro lugar, existe um controle sobre o corpo, uma espécie de domesticação dos corpos por parte do controle médico-jurídico, que permite que o homem seja tomado enquanto ente para um conhecimento científico – e nisto a estrutura duplo empírico-transcendental fica mais clara: ao mesmo tempo, o homem é tomado enquanto objeto *empírico*, que só é possível a partir de um conhecimento que é afirmado de um ponto de partida *transcendental*, o qual o mesmo homem, enquanto sujeito, participa. Em segundo lugar, a partir desta domesticação, os corpos dóceis dos homens são objetos de uma regulamentação política, que vai implicar em um poder disciplinar do qual o homem é objeto. Assim, temos como terceira característica da biopolítica uma relação permanente de poder-saber que permeia todas as estruturas anteriores – o controle da estrutura biológica do homem, feito a partir de um controle médico da população (primeira característica aqui identificada) implica em uma delimitação do campo de saber empírico ao qual este mesmo homem terá acesso; assim como a regulamentação e controle disciplinar de uma população a partir da estrutura jurídica, vai implicar diretamente nos saberes

possíveis-disponíveis para uma determinada população<sup>18</sup>. Fica, portanto, claro como a relação poder-saber está implicada em toda biopolítica – a partir da neutralização do saber científico, quem tem o controle de um determinado saber científico pode legitimar seu uso a partir da suposta “neutralidade” de sua prática (FOUCAULT *in* KELLY, 1994:44-45). A idéia de *dispositivo*, portanto, está ligada a esta relação entre saber-poder, onde o dispositivo de poder controla uma articulação entre um saber e sua aplicação – e, na biopolítica, a aplicação de um determinado saber no próprio corpo de uma população, ou na determinação de uma população homogênea.

Chamamos de dispositivo o que é descoberto a partir da necessidade de articular os âmbitos arqueológicos e genealógicos de trabalho, onde esta articulação cumpre uma função estratégica, no sentido de abordar as relações entre saber e poder. O próprio pensamento moderno implica neste dispositivo, para Foucault, do qual a própria idéia de homem é uma consequência – quando diversas concepções históricas são integradas com concepções científicas em um mesmo dispositivo discursivo, surge uma relação permanente saber-poder protagonizada por um dispositivo histórico, que, com isto, se torna um dispositivo de poder, ao qual o pensamento se opõe. Mas, conforme o dispositivo aumenta a eficácia de seu discurso, o espaço para o pensamento é reduzido – conforme saber e poder são unidos em um discurso, todo conhecimento se torna consequência de uma *autorização* do dispositivo de poder que orienta o saber, com isto, a idéia de um conhecimento individual, ou de uma consciência individual é colocada fora do jogo (BERNAUER, 1990:146).

Neste sentido, as técnicas de reprodução contemporâneas são também um dispositivo de poder, especialmente quando utilizadas para escolher características potenciais de embriões antes de sua implementação. Se o limiar biopolítico da modernidade é o colocar em jogo a própria espécie, transformando a dinâmica sexual em um dispositivo de poder, a eugenia que se avizinha na forma de clonagem ou de Diagnóstico de Pré-Implementação de embriões, constitui uma última forma de domínio político da vida. A *exigência* de um controle político das novas técnicas de natalidade dá bem o quadro deste limiar: de um lado, é preciso estabelecer um limite de *como* se pode trabalhar com aquilo que está vivo (e a

---

<sup>18</sup> Este é o sentido da tese de Foucault no trabalho “A verdade e as formas jurídicas”.

discussão, muitas vezes, é se aquilo com o que se trabalha pode-se chamar de Vida, ou, melhor ainda, de Vida Humana), e, do outro, ao estabelecer-se este limite, coloca-se de *fora* uma determinação do que é aquilo com o que se trabalha. Transforma-se o material embrionário humano em *instrumento* de uma determinada terapia, e funcionaliza-se, com isto o ato reprodutivo, agora colocado de forma controlada em laboratório. A reprodução, mecanismo do dispositivo da sexualidade (do qual o sexo também faz parte), torna-se um ato controlado por seus agentes, se não *totalmente controlável* – pois, como já colocamos, a essência completa da vida, sempre, nos escapa politicamente -, é destituído do fator do inesperado, de mistério. O mistério do surgimento de um novo indivíduo é substituído pela certeza do surgimento de um organismo cujas características são escolhidas externamente.

Com isto, a norma que regula a forma de conduzir-se esta tecnologia, regula, também, a forma de ser de novos indivíduos, que são compreendidos, ainda, enquanto sujeitos de direito (já que a compreensão é funcional, e o funcional é colocado normativamente). No entanto, a forma como o biopoder regula estes homens não é, certamente, a mesma que Foucault descreve quando aborda a questão do biopoder e da biopolítica, mas uma condição *ainda mais exposta* à norma, onde a norma que diz a forma do agir técnico diz, também, a própria vida, uma vez que instaura normativamente o que é a vida, e o que é o que está vivo.

The notion of the norm, not to be identified with the external imposition of a law, is rooted in the idea that there is a principle of correct functioning for a specific organism, a principle established on the basis of a recognized knowledge. (...) the fundamental form of power necessary for understanding the operation of the norm, and thus the functioning of that society in which contemporary politics is conducted is life: "A normalizing society is the historical outcome of a technology of power centered on life".<sup>19</sup>(BERNAUER, 1990:133-134)

Assim, para Foucault, o surgimento da biopolítica assombra o liberalismo político desde o seu surgimento (FOUCAULT, 1997:79). A sociedade, enquanto população que demanda uma espécie de controle político, *causa* o surgimento de uma forma de poder orientada para o controle biológico da própria população –

---

<sup>19</sup> A noção da norma, que não deve ser identificada com a imposição externa da lei, é enraizada na idéia de que existe um princípio do correto funcionamento para um específico organismo, um princípio estabelecido com base em um conhecimento reconhecido. (...) a forma fundamental de poder necessária para o entendimento da operação da norma, e portanto o funcionamento daquela sociedade na qual a política contemporânea é conduzida é a vida: "uma sociedade normalizante é o resultado histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida".

neste ponto, o poder soberano se desloca para aqueles que tem a capacidade de dizer qual é a norma, de uma exterioridade que regula os que estão dentro do Estado de Direito. O pensamento liberal não começa na existência do estado, mas, ao invés disto, na própria sociedade, que se estabelece nesta relação complexa entre uma exterioridade e uma interioridade com respeito ao estado (FOUCAULT, 1997:75). A forma como esta tecnologia de poder centrada na vida dos indivíduos assombra a concepção liberal de Estado é o foco do estudo do autor sobre biopoder, e, justamente, pode nos dar a principal distinção entre a perspectiva de Habermas e de Foucault quanto à crítica da razão funcionalista. Se, para Habermas, a questão é deslocar a objetividade científica para um plano de racionalidade instrumental, trazendo o embate para a esfera pública, onde a deliberação racional pode ainda salvar a concepção liberal de pessoa, em Foucault, a concepção liberal de pessoa está intimamente ligada com uma funcionalização na sua origem: em Foucault, o que impede a concepção de uma razão pública na sociedade liberal, é que a tarefa da crítica é impossibilitada na própria origem do indivíduo nesta sociedade. Uma vez funcionalizada a idéia de homem, desaparece o espaço para o pensamento autêntico: o controle biopolítico mantém a forma de viver sob uma forma determinada, com uma função determinada.

A autenticidade, em Foucault, não é abordada da mesma forma que em Heidegger ou em Jonas: para Foucault o espaço do pensamento autêntico é o da *crítica*; enquanto o ser-autêntico, para Heidegger, e, de certa forma, podemos dizer que Jonas compartilha desta compreensão, é um existencial que estrutura o Ser-ai enquanto constructo metafísico, para Foucault a estrutura da autenticidade é viabilizada *politicamente*. No entanto, a estruturação do homem enquanto duplo empírico-transcendental expressa um paradoxo da tentativa kantiana de lidar com o problema do ser; problema este que é abordado pelo autor no texto “*O que é o esclarecimento?*”, indicando que o próprio projeto de uma filosofia que busca o *amadurecimento* do homem a partir da abertura para ação crítica, entendida como a estrutura duplo empírico-transcendental coloca o mesmo homem que na filosofia crítica kantiana não pode ser objeto do conhecimento empírico, exposto na sua estrutura biológica, econômica e filológica ao conhecimento instituído transcendentemente.

Mas de que forma poderíamos entender um espaço para um pensamento autêntico em Foucault? O que significaria esta *autenticidade*? Aqui, é necessário abordar a questão a partir de três pontos distintos, todos eles abordados no referido texto, quais sejam: 1) a problematização da relação do homem com o seu tempo, ou seja, a forma histórica de ser dos homens; e 2) da constituição do Eu como um sujeito autônomo que surge com a querela do esclarecimento e indicam a necessidade de 3) avaliar a cadeia de eventos que identifica o esclarecimento não como um evento histórico, mas uma atitude filosófica de crítica (FOUCAULT, 1997:312).

Foucault segue a argumentação kantiana do esclarecimento como momento no qual a humanidade, a partir de uma atitude filosófica, coloca a sua razão em uso, sem sujeitar-se a uma autoridade – no entanto, é precisamente neste momento em que a racionalidade aparece como ferramenta de uma crítica que define as condições nas quais o uso da razão é legítimo para determinarmos o que podemos conhecer, o que deve ser feito e o que se pode esperar. Somente quando o legítimo uso da razão é claramente definido nos seus princípios é que a autonomia pode ser assegurada. Neste sentido, para Foucault, Kant segue uma argumentação do uso da razão no esclarecimento como uma razão que é afirmada publicamente (na definição de seus princípios) ou, segue um agir instrumental (levando a heteronomia ou ao dogmatismo). A atitude filosófica da modernidade, portanto, é a atitude crítica. No entanto, para caracterizar esta atitude fundamental, Foucault não irá ter como foco apenas o texto kantiano, mas a forma como Baudelaire explicita esta relação com o presente. Da mesma forma que Walter Benjamin, Foucault identifica em Baudelaire o mais preciso relato do *ethos* de uma atitude moderna – a possibilidade de uma atitude transformadora do presente, de um exercício; aquele mesmo exercício que Benjamin descrevia como andar pela cidade como o narrador de um livro, descrevendo, sempre, a história do presente.

Aqui, avançamos para o segundo ponto da análise foucaultiana do esclarecimento: a constituição do Eu como sujeito autônomo, e a necessidade da formação de uma política-do-Eu, ou cuidado-de-si. Este processo não é uma “descoberta” de si-mesmo, mais do que uma *invenção*, a tarefa do homem moderno é a sua própria invenção enquanto sujeito – o sujeito é inventado da mesma forma

que um personagem de um livro, em uma constituição estética. A autonomia do sujeito, na modernidade, é a capacidade de *inventar-se* a todo o tempo.

Temos, portanto, na modernidade de Baudelaire, um sujeito que *se relaciona* com o mundo presente que lhe cerca ao mesmo tempo em que *inventa* uma personalidade própria, e uma forma de criar uma constituição própria a qual chamará “Eu”. Foucault sustenta que esta atitude fundamental de *invenção do Eu e relação com o mundo* constituem um *ethos* para a modernidade que indica uma superação do que ele chama “‘chantagem’ do Esclarecimento”:

(...) one must refuse everything that might present itself in the form of a simplistic and authoritarian alternative: you either accept the Enlightenment and remain within the tradition of its rationalism (this is considered a positive term by some and used by others, on the contrary, as a reproach), or else you criticize the Enlightenment and then try to escape from its principles of rationality (which may be seen once again as good or bad). And we do not break free of this blackmail by introducing “dialectical” nuances while seeking to determine what good and bad elements there may have been in the Enlightenment. (FOUCAULT, 1997:313)<sup>20</sup>

A forma de “se livrar” desta “chantagem” do esclarecimento está não no combate à idéia de um Esclarecimento – do qual Foucault é identificado, por vezes, como um adversário fervoroso; mas uma atitude que parte do Eu em relação com a modernidade – a idéia de uma razão pública não pode ser estabelecida como *limite* para a crítica em Foucault, e nisto ele diverge de Kant: trata-se de estabelecer um ponto de partida ontológico;

(...) if the Kantian question was that of knowing [*savoir*] what limits knowledge [*connaissance*] must renounce exceeding, it seems to me that the critical question today must be turned back into a positive one: In what is given to us as universal, necessary, obligatory, what place is occupied by whatever is singular, contingent, and the product of arbitrary constraints? The point, in brief, is to transform the critique conducted in the form of necessary limitation into a practical critique that takes the form of a possible crossing-over [*franchissement*]. (FOUCAULT, 1997:315)<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> (...) devemos recusar tudo que pode apresentar-se na forma de uma alternativa simplista e autoritária: ou tu aceitas o Esclarecimento e continuas dentro da tradição do racionalismo deste (isto é considerado um termo positivo por alguns, e usado por outros, pelo contrário, como uma reprovação), ou então tu criticas o Esclarecimento e tentas escapar dos princípios de racionalidade deste (que podem ser vistos, mais uma vez, como bons ou maus). E nós não nos livramos desta chantagem ao introduzir nuances “dialéticas” enquanto tentamos determinar quais elementos bons e maus podem ter existido no Esclarecimento. – *tradução livre realizada pelo autor.*

<sup>21</sup> (...) se a questão kantiana era aquela de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a exceder, parece-me que a questão da crítica hoje deve tornar-se positiva: No que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual lugar é ocupado por aquilo que é singular, contingente, e o produto de limites arbitrários? O objetivo, em breve, é transformar a crítica conduzida na forma de

O trabalho da crítica na modernidade, portanto, é justamente mover-se neste *limiar* entre o *fora* e o *dentro* dos limites do conhecimento – o cuidado de si como uma tarefa de nós-mesmos sobre nós-mesmos enquanto seres livres não é limitado por uma perspectiva global, ou radical, mas por uma atitude que requer um ponto de partida diferente daquele oferecido pelo humanismo, ou pela idéia de uma razão pública que delimita o que é possível conhecer – ou, os limites da ação. A idéia de *limiar* entra em oposição com aquela de um *limite*, o limiar oferece um *ethos* no qual o pensamento crítico pode movimentar-se, sem estar diante de uma *barreira* imposta por um dispositivo de poder. Enquanto o limite apresenta-se enquanto esta barreira, o limiar oferece um horizonte para a crítica identificada como possibilidade de um pensamento. Com isto, Foucault ainda parece mover-se dentro de uma perspectiva peculiar, mas ainda dentro do Esclarecimento – a tarefa deste pensar no *limite* dá forma a um pensamento impaciente por uma liberdade, mas que, nesta busca sofre um amadurecimento.

(...) The critical ontology of ourselves must be considered not, certainly, as a theory, a doctrine, nor even as a permanent body of knowledge that is accumulating; it must be conceived as an attitude, an ethos, a philosophical life in which the critique of what we are is at one and at the same time the historical analysis of the limits imposed on us and an experiment with the possibility of going beyond them [*de leur franchissement possible*]. (FOUCAULT, 1997:319)<sup>22</sup>

Portanto, podemos identificar uma *atitude* que é ligada a este processo de maturação do Eu na modernidade – o cuidado-de-si enquanto atitude crítica fundamental para a manutenção de um pensamento autêntico na modernidade biopolítica surge como meio para transformação da estrutura de poder dominante e indica uma espécie peculiar de relação com si-mesmo que implica em uma ética: a tarefa de separação de nós-mesmos daquelas forças que subordinam a existência humana à sua vida biológica (reduzir a relevância aristotélica da *bios* à uma *zoë*). Uma estética existencial que resiste à uma ciência da vida que pretende limitar o espaço para o pensamento e o agir (BERNAUER et MALON *in* GUTTING, 1996:155). Pensar, com Baudelaire, a atitude humana como uma atitude estética frente ao

---

uma limitação necessária numa crítica prática que toma a forma de uma passagem possível. – *tradução livre realizada pelo autor.*

<sup>22</sup> A ontologia crítica de nós-mesmos não deve ser considerada, certamente, como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de um conhecimento que está se acumulando; ela deve ser concebida como uma atitude, um *ethos*, uma vida filosófica na qual a crítica que nós somos é a um e a todo tempo a análise histórica dos limites impostos a nós, e um experimento com a possibilidade de ir além destes – tradução livre realizada pelo autor.

mundo, uma criação-de-si, e um cuidado-de-si, inicia um processo de liberação do ser – liberação e amadurecimento. Apenas através do engajamento nas lutas políticas é que podemos tomar parte no processo que procura subverter e alterar as relações de poder (OLIVEIRA, 2003:131).

A razão de Estado, que, para Foucault, está interligada com a idéia kantiana de uma razão pública, dá a dimensão *negativa* do esclarecimento, enquanto fenômeno que abre caminho para a passagem de uma anátomo-política para uma biopolítica. A forma de poder não-disciplinar, mas reguladora dos corpos a partir de uma norma, constitui uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico (FOUCAULT, 2000:286). A idéia de um poder soberano decorrente de um contrato social, que tem na vida a sua própria fundação – já que é por uma necessidade de proteção do que está vivo, dos *viventes*, que surge a necessidade de um poder soberano -, ultrapassa esta dimensão de proteção do que está vivo, para a instauração da norma que diz *o quê está vivo*.

Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a “população” enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de “fazer viver”. A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação, e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer. (FOUCAULT, 2000:294)

Esta passagem do poder disciplinar para o poder regulamentador, dá uma dimensão totalmente nova para o papel do Estado, e desenha um cenário político onde não se trata apenas de considerar a domesticação do corpo de um criminoso, mas o próprio controle do corpo de toda uma população, através de medidas sanitárias, previdenciárias, de higiene, etc. o que causa a assunção do controle biológico como característico do poder contemporâneo. O poder disciplinar não desaparece, é claro, do cenário político, mas a tecnologia de poder não é mais centrada no indivíduo, mas em toda uma população. O *bios* não dá mais a origem de um poder soberano que diz sobre a *morte*, mas é, exatamente, o que é *regulado* por uma tecnologia de poder. A *fabricação* da vida, enquanto fenômeno político, é a orientação de uma tecnologia centrada na população, orientação esta, que, com o controle genético disponível, abre um leque de intervenção no biológico até então impensável.

O racismo, que aparece enquanto dispositivo desta tecnologia de poder, tem seu aspecto ampliado na forma de uma eugenia, de uma intervenção direta no material genético que dá forma ao humano. A assunção desta idéia de um fortalecimento biológico, seja no evitar o *surgimento do indesejável* ou na *reprodução do desejado*, atinge, no estágio atual, com a clonagem e o diagnóstico de pré-implementação, um ápice. Não é preciso sequer correr o risco que surja alguém com uma condição indesejável, podemos escolher características determinadas para indivíduos futuros, de acordo com critérios científicos - a utilização estratégica do biológico, assim, fica clara, já que a seleção do sexo pode ser determinada, bem como as doenças mentais podem ser evitadas na constituição biológica, na seleção de um embrião que tem mais *potencial* para uma vida mais *adequada* em sociedade. O quadro de uma constituição de uma *pureza* de raça, portanto, permanece bastante presente no discurso que pretende a objetividade dos critérios que validam a utilização dos diagnósticos de pré-implementação, ou mesmo da clonagem reprodutiva. Com Foucault, não encontramos aqui a utilização de uma razão instrumental para fundamentar estas práticas, mas o *limite* de uma dimensão *normativa* de ser humano que permite a assunção desta dimensão biológica. Não se diferencia, em uma perspectiva foucaultiana, a questão da Eugenia – seja a partir da clonagem, ou do DGPI -, da questão do Racismo. Trata-se de um só problema com origem em uma tecnologia de poder. Aquilo que não se encaixa para a vida em sociedade, ou em uma homogenia de uma população, pode ser facilmente *descartado*, pois não encontra a proteção de um determinado conceito de vida – que é regulado normativamente.

As tecnologias de poder características da modernidade biopolítica, assim, procuram tomar o espaço de atuação do Eu – e Foucault utiliza justamente este Eu em oposição com “Homem”; como colocamos, o conceito de Homem é parte de um dispositivo de poder que busca a normalização e a funcionalização do Eu. Dentro desta dinâmica, no texto *omnes et singulatim*, a razão política (pública) legitimada pelo projeto do esclarecimento, diz o que é a verdade sobre o que é este homem, e como ele deve comportar-se dentro do espaço público e privado.

El lazo entre la racionalización y el abuso de poder es evidente. Tampoco es necesario esperar a la burocracia o a los campos de concentración para reconocer la existencia de semejantes relaciones. Pero

el problema, entonces, consiste en saber qué hacer con un dato tal evidente. (FOUCAULT, 1996:96)

Foucault, no entanto, não pretende levar o debate para a discussão da legitimidade da “razão”, mas abordar a relação entre a racionalidade e o poder – de como o poder se legitima, a partir do projeto do esclarecimento, em uma espécie de racionalidade, e como isto se transforma em um critério objetivo para justificar os usos de determinados dispositivos de controle. Aqui, Foucault está ciente dos trabalhos da escola de Frankfurt, e parece ter Adorno em mente quando menciona a relação entre o racionalismo moderno e a filosofia do esclarecimento (FOUCAULT, 1996:97). No entanto, nosso autor aqui escolhe uma outra forma de lidar com esta relação, focando não tanto no problema do Esclarecimento, mas indo além deste, buscando as razões para esta perda do Eu na sua própria história.

As formas de racionalidade utilizadas por determinados indivíduos que exercem poder sobre outros, determinam condutas e formas de ser que limitam a liberdade dos indivíduos – no entanto, ainda sobra aí algum espaço para ação do Eu. Toda a forma de exercício de poder, e de tolerância para a prática de certas liberdades individuais, são conseqüências de uma forma de racionalidade. No entanto, não se trata de combater a racionalidade, mas opor ao modelo vigente de racionalidade objetiva uma outra forma de pensar o mundo e as instituições. A ruptura sugerida por Foucault, seria justamente a utilização de tecnologias-do-Eu em oposição às tecnologias-do-poder, a partir destas tecnologias-do-Eu, pode ser fundamentado um agir, um cuidado-de-si, que é compreendido como atitude do indivíduo colocado desde dentro da modernidade, contra uma espécie de racionalidade que procura funcionalizar a atuação deste.

Com isso, é possível identificar o limiar biopolítico da modernidade nesta emergência de uma forma de poder que regular a própria vida dos indivíduos na sua constituição biológica, e na procura de funcionalização, cada vez mais precoce, desta constituição, seja a partir de mecanismos de intervenção no indivíduo já formado, ou na própria constituição embrionária de um indivíduo potencial. A tarefa que Foucault se propõe, justamente, é analisar *como* é possível esta funcionalização, e qual é a racionalidade que justifica a utilização de determinados dispositivos de poder para normatizar a emergência de tecnologias que serão utilizadas para controle. Interessante notar que na dinâmica destas relações, a

emergência de certos conhecimentos, legitimados pelos dispositivos de poder, acarreta na proibição de outros tipos de conhecimento, a emergência de uma tecnologia-de-poder baseada em uma razão política, causa o desaparecimento de uma tecnologia-do-Eu, de um espaço de atuação e experiência própria. A relação entre uma racionalidade política, ligada as tecnologias-de-poder, e a legitimação objetiva do conhecimento científico, para Foucault, abre o caminho para o domínio completo do indivíduo pelo Estado.

Parece importante ressaltar que não existe por parte do nosso autor um rechaço a idéia do Estado Moderno, mas uma discussão do *ponto de partida* que se toma quando se discute a questão do indivíduo na contemporaneidade, e o papel que este ocupa nas relações de poder. Se a vida é aquilo que deve ser protegido pelo Estado, a partir do contrato social, este mesmo Estado deve manter esta vida que lhe dá origem como condição de possibilidade para sua existência, e não procurar reduzir as partes que estão contratando ao objeto biológico, a partir de uma normatização. A possibilidade de autoconhecimento, e de amadurecimento do indivíduo, só é dada quando permanece em aberto, o *bios* é um exercício, não o objeto de um saber articulado pelo domínio da *tékhnē*. (FOUCAULT, 2004:590-591).

Esta reflexão sobre a questão do domínio da técnica sobre o mundo onde o indivíduo se situa, é o término do curso de 1982 de Foucault no Collège de France, *A Hermenêutica do Sujeito*. Com isto, é possível localizar uma preocupação fundamental de Foucault no retorno as categorias primeiro problematizadas por Aristóteles, na questão da relevância da *zoé* e da *bios*, ou, da natureza e da cultura. Parece estar sendo sugerida pelo autor uma aproximação entre a antropologia e a política, especialmente para a compreensão da importância do cuidado-de-si para a manutenção do espaço para o Eu na política contemporânea. No entanto, a avaliação da relação entre o *espírito, mundo* e a articulação do *bios*, desde a Fenomenologia do Espírito, prometida ao final do livro, não chegou a ser abordada por Foucault.

Para Agamben, esta intuição de Foucault constitui uma espécie de ponto de partida – a questão da biopolítica, que Foucault deixou em aberto na época de sua morte, é retomada pelo autor, e a questão do poder de dizer o *como* da vida e do

estabelecimento da morte como limite de um poder soberano constitui o pano de fundo de todas as investigações do autor.

## 5. GIORGIO AGAMBEN – UMA GENEALOGIA DA VIDA NUA.

Para compreendermos bem como Agamben se apropria do projeto foucaultiano de uma biopolítica, é preciso entender que a via de acesso para Foucault, em Agamben, é o trabalho de Walter Benjamin sobre soberania e política – bem como sobre a experiência da vida na modernidade. Esta vida sob a “regência” de um poder soberano, em Benjamin, é denominada “Vida Nua” – uma crítica direta a concepção normativa de pessoa, uma forma de vida que está regida por uma forma de lei: A simples forma de lei que se abstrai de toda a matéria para uma vigência sem significado, uma “simples forma de uma legislação universal”, que corresponde, em Kant, a “pura idéia da relação” do objeto transcendental que exprime, assim, o ser na relação de pensamento com um pensado absolutamente indeterminado, exprime um dualismo entre a forma de lei (transcendental) e seu conteúdo, que, diante da indeterminação da forma pura da lei, fica paradoxalmente sujeito a uma determinação por alguém que está “fora” da lei, por um poder soberano que se coloca como quem diz o significado da forma da lei, e, conseqüentemente, que diz a forma de vida e forma de viver. A festejada concepção reflexiva de pessoa que é instituída pelo liberalismo kantiano, para Benjamin, é uma Vida Nua, pois se encontra permanentemente exposta ao poder que diz esta vida. Agamben se apropria deste conceito de Vida Nua, trazendo todo o universo kafkiano que perpassa a contemporaneidade na idéia de uma *vigência sem significado*, exatamente como aquela que encontramos no *Processo*, ou na *Colônia Penal* – a forma pura da lei vigora e seu lugar de vigência é exatamente o corpo do vivente: a pena deverá ser inscrita no próprio corpo. A violência soberana que Walter Benjamin descreve atinge sua máxima eficácia como poder instaurador e legitimador do direito quando a politização da vida, através da juridicização do *modus-vivendi*, toma forma.

Toda discussão sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que nos seja dado fazer. Pois, assim como foi privado da sua biografia, o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência: aliás, a incapacidade de fazer e transmitir experiências talvez seja um dos poucos dados certos de que disponha sobre si mesmo. (AGAMBEN:2005,21)

Para Agamben, a questão da abertura do ser, do ser-na-linguagem, é, sobretudo, algo que devemos à forma como Heidegger problematiza a questão da experiência, da linguagem e da morte. A ligação entre Benjamin, Heidegger e Foucault é feita por Agamben quando o ser perde o seu lugar e é tomado por uma

esfera de intervenção de fora que instaura a condição do ser e o modo-de-ser. Toda vida se torna uma vida-nua, uma vida desprovida de autenticidade e sentido. O limite do poder soberano sobre o indivíduo torna-se apenas, e tão somente, a morte do indivíduo, morte esta que acaba por ser totalmente banalizada, em consequência da perda do sentido de experiência e autenticidade provocada pela totalização técnica. O mundo, antes aberto para a experiência, é totalizado pela técnica, e a experiência do mundo enquanto mundo é perdida. Agamben tenta o resgate de um ponto de partida ontológico para a reflexão política, problematizando, desde o início, a questão da Vida na modernidade, agora entendida enquanto evento biopolítico por excelência:

What is left unquestioned in the contemporary debates on bioethics and biopolitics, in fact, is precisely what would deserve to be questioned before anything else, that is, the very biological concept of life.  
<sup>23</sup>(AGAMBEN, 2000:7)

O conceito de *bios*, que desde Aristóteles tem uma importância decisiva dentro da política, é tomado por um poder soberano que é disseminado durante o Século XX. Esta disseminação, aliada com uma invasão sem precedentes da técnica científica no campo da política, permite que o conceito de Vida seja controlado e tomado politicamente em todos seus aspectos.

Como coloca Agamben,

Per chi intraprenda una ricerca genealogica sul concetto di "vita" nella nostra cultura, una delle prime e più istruttive osservazioni è che esso non viene mai definito come tale. Cio resta così indeterminato viene, però, di volta in volta articolato e diviso attraverso una serie di cesure e di opposizioni che lo investono di una funzione strategica decisiva in ambiti così apparentemente lontani come la filosofia, la teologia, la politica e, soltanto più tardi, la medicina e labiologia. Tutto avviene, cioè, come se, nella nostra cultura, la vita fosse *cio che non può essere definito, ma che, proprio per questo, deve essere incessantemente articolato e diviso*.  
 (AGAMBEN, 2003:21)<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> O que é deixado de lado nos debates contemporâneos sobre bioética e biopolítica, de fato, é o que deveria ser questionado antes de tudo, ou seja, o próprio conceito biológico de vida. Tradução livre realizada pelo autor.

<sup>24</sup> “ Para quem tenta um estudo genealógico do conceito de “vida” em nossa cultura, um das primeiras e mais instrutivas observações a serem feitas é que o conceito nunca é definido como tal. Ainda assim, esta coisa que permanece indeterminada é articulada e dividida a todo o tempo através de uma série de divisões e oposições que o investem com uma função estratégica decisiva em domínios tão aparentemente distantes quanto filosofia, teologia, política, e – mais tarde – medicina e biologia. Isso quer dizer, tudo acontece como se, em nossa cultura a vida fosse *o que não pode ser definido, mas que, precisamente por esta razão, precisa ser incessantemente articulado e dividido*”. (tradução livre realizada pelo autor)

Esta nossa concepção cultural de vida como algo que não pode ser definido, mas precisa ser incessantemente dividido e articulado para permitir a possibilidade da política, indica que toda política, na sua origem, é uma biopolítica; um exercício de poder sobre a vida dos indivíduos. No entanto, este conceito que sempre exerceu uma função política estratégica é tomado de forma mais radical pela política contemporânea, especialmente no momento em que o poder de dizer a vida e o como a vida deve ser vivida adquire uma eficácia maior, através do surgimento de técnicas que permitem o melhoramento genético e seleção de embriões como produtos disponíveis no mercado.

Para Agamben,

(...) o ingresso da *zoe* na esfera da *polis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. É provável, aliás, que se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, isto se dê precisamente por que ela eximiu-se de um confronto com este evento fundador da modernidade. (...) Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna, e que foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido. E somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interroga tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento a sua vocação prática. (AGAMBEN, 2004:12)

O ingresso da *zoe* na esfera da *polis* constitui, portanto, o evento fundador da política e, neste sentido, toda política já é uma biopolítica: uma intromissão de quem está de fora da lei, sob aqueles que estão sujeitos à mesma, no próprio corpo daqueles que compõem a sociedade. Esta intromissão leva a condição do ser-no-mundo para um ponto de indeterminação, uma perda de sentido do si-mesmo. Uma determinação externa sobre o que é o humano. Aqui, a influência de Hannah Arendt, e de seu trabalho nas *Origens do Totalitarismo* e no *Sobre a Violência* é notável. Se aquela autora menciona que a violência é o surgimento de uma dimensão de intromissão da vida natural na ação política, Agamben identifica nesta falta de uma *cesura* entre a dimensão da animalidade e aquela do homem, um tipo de *experimento* político, mas um experimento que esconde, que deixa de lado o *lugar* onde o humano acontece: com a perda deste *ethos* fundamental, perde-se também o sentido da ação humana, agora sempre determinada por um *de fora*.

Com esta problematização do biológico que Agamben leva a frente seu trabalho no “Il’Aperto” focando na distinção feita entre homem e animal, especialmente no trabalho de Martin Heidegger. Para nosso autor, o curso de 1929-1930 (HEIDEGGER, 2003), coloca em jogo a própria definição da abertura como um dos nomes, ou melhor, o nome preeminente do ser e do mundo. No trabalho sobre Parmênides (HEIDEGGER, 1998), Heidegger coloca citando Rilke, na oitava Elegia, que “o aberto, no qual todo ser é libertado... é o próprio ser”. O curioso, nesta elegia, é que nela o “pobre animal” de Rilke não é mais tão pobre assim, na realidade, a sua relação com o aberto é oposta àquela descrita pelo poeta, já que na elegia a Criatura vê o aberto com “todos seus olhos”, em contraste com o homem, cujos olhos foram colocados para trás – o homem, por estar sempre olhando para o lado oposto (*gegenüber*), nunca entra no espaço puro do lá-fora. No entanto, Agamben chama atenção para esta possível mudança de posição do animal no lá-fora (*outside*) e no “aberto”. O aberto ao qual Rilke se refere, na realidade não é um espaço de visibilidade, mas o oposto, um escondido, um oculto, ao qual não se tem acesso. Heidegger, no entanto, quer uma abertura que permita o acontecer de um pensamento autêntico – somente o homem, quer dizer, somente a olhar autêntico de um pensamento autêntico, pode ver o aberto que nomeia a visibilidade dos entes. O animal, no entanto, nunca vê esta abertura,

Therefore neither can an animal move about in the closed as such, no more than it can comport itself toward the concealed. The animal is excluded from the essential domain of the conflict between unconcealedness and concealedness. The sign of such an exclusion is that no animal or plant “has the world” (HEIDEGGER apud AGAMBEN, 2004:58)<sup>25</sup>

A condição ontológica do animal, portanto, é a de uma abertura em um não-desvelamento (*aperto in un non-disvelamento*), que, por um lado, o captura e o desloca com inaudita veemência no seu desinibidor, e, por outro, não revela como um ente aquela coisa que o segura de forma tão profunda e absorvida. Paradoxalmente, a captura é uma forma mais encantadora e intensa de abertura do que aquela de qualquer conhecimento humano, no entanto, ela é fechada em uma opacidade, já que não se abre para um conhecimento, ela não é capaz de desvelar aquilo que a inibe.

---

<sup>25</sup> Portanto, o animal não pode ser mover no que está fechado como tal, assim como ele não pode se comportar no sentido do que é desvelado. O animal é excluído do domínio essencial do conflito entre a velado e o desvelado. O sinal de tal exclusão é que nenhum animal ou planta “tem mundo”

No entanto, esta cesura entre o mundo aberto para o homem, e o ambiente onde o animal é capturado, nos leva para uma exposição sem desvelamento. Esta exposição sem desvelamento, feita através da estrutura do tédio profundo, permite uma aproximação entre o lugar do animal – ou melhor, o não lugar, o *campo*; e o mundo onde o homem atua, e forma mundo.

(...)Forse non soltanto la teologia e la filosofia, ma anche la política, l'etica e la giurisprudenza sono tese e sospese nella differenza fra l'uomo e l'animale. L'esperimento cognitivo che è in questione in questa differenza concerne in ultima analisi la natura dell'uomo – più esattamente, la produzione e la definizione di questa natura -, è un esperimento *de hominis natura*. Quando la differenza si cancella e i due termini collassano l'uno sull'altro – come sembra oggi avvenire – anche la differenza fra l'essere e il nulla, il lecito e il illecito, il divino e il demonico viene meno e, in suo luogo, appare qualcosa per cui perfino i nomi sembrano mancarci. Forse anche i campi di concentrazione e di sterminio sono un esperimento di questo genere, un tentativo estremo e mostruoso di decidere fra l'umano e l'inumano, che há finito col coinvolgere nella sua rovina la possibilità stessa della distinzione. (AGAMBEN, 2003:29)<sup>26</sup>

Agamben encontra, portanto, nesta cesura entre *zoe* e *polis*, e, na própria argumentação heideggeriana, a possibilidade de um paradigma político, que estaria em jogo na dialética entre o desvelado e o (re)velado. A polis é definida, no curso sobre Parmênides (HEIDEGGER, 1998), no conflito entre *Verborgenheit* e *Unverborgenheit*. Para nosso autor, porquê o homem acontece na abertura para uma cesura (com o ambiente animal) algo como uma *polis* e uma política são possíveis. Aqui, portanto, devemos problematizar a própria questão do Humano, se este humano só é possível a partir de uma cesura com o animal, com a animalidade, através do trazer a tona uma concepção *cultural* que instaura o homem, é possível continuar com esta animalidade em *suspense*? A questão da humanização do animal, e da animalização do homem, para Agamben, precisa ser mantida em suspense – fazer uma indistinção entre estes planos, é voltar para uma funcionalização crua do homem, uma espécie de normatização biológica. O

---

<sup>26</sup> Talvez não apenas a teologia e a filosofia, mas também a política, a ética e a jurisprudência são desenhadas e suspensas na diferença entre homem e animal. O experimento cognitivo em jogo nesta diferença trata em última instância da natureza do homem – ou, mais precisamente, da produção e definição desta natureza; é um experimento *de hominis natura*. Quando a diferença desaparece e os dois termos colapsam um no outro – como parece estar acontecendo hoje – a diferença entre ser e nada, lícito e ilícito, divino e demoníaco também desaparece, e, no seu lugar, aparece algo para o qual parece-nos faltar até mesmo um nome. Talvez campos de concentração e de extermínio também sejam um experimento deste tipo, uma tentativa extrema e monstruosa de decidir entre o humano e o inumano, que acabou levando a própria possibilidade de distinção à sua própria ruína.” (tradução livre realizada pelo autor)

esquecimento da própria humanidade pela humanidade, é o fator principal de uma simplificação da vida.

(...) Si fraintende completamente la natura dei grandi esperimenti totalitari del Novecento, se li si vede soltanto come una prosecuzione degli ultimi grandi compiti degle Stationazione ottocenteschi: il nazionalismo e l'imperialismo. La posta in gioco è, ora, tutt'altra e più estrema, poiché si tratta di assumere come compito la stessa esistenza fattizia dei popoli, cioè, in ultima analisi, la loro nuda vita. Sotto questo aspetto, i totalitarismi del XX secolo costituiscono veramente l'altra faccia dell'idea hegel-cojeviana della fine della storia: l'uomo há ormai raggiunto il suo *télos* storico e non resta altro, per un'umanità ridiventata animale, che la depoliticizzazione delle società umane, attraverso il dispiegamento incondizionato della *oikonomia*, oppure l'assunzione della stessa vida biológica come compito político (o piuttosto impolítico) supremo.

[...]

Le potenze storiche tradizionali – poesia, religione, filosofia – che, tanto nella prospettiva hegel-cojeviana che in quella di Heidegger mantenevano desto il destino storico-polito dei popoli, sono state da tempo trasformate in spettacoli culturali e in esperienze private e hanno perso ogni efficacia storica. Di fronte a questa eclissi, il solo compito che sembra ancora conservare qualche serietà é la presa in carico e la “gestione integrale” della vida biológica, cioè della stessa animalità dell'uomo. Genoma, economia globale, ideologia umanitaria sono lê ter facce solidali di questo processo in cui l'umanità poststorica sembra assumere la sua stessa fisiologia come ultimo e impolítico mandato. (AGAMBEN, 2003:79-80)<sup>27</sup>

O controle do homem como simples vivente (*zoe*) por um poder soberano, faz, portanto, desaparecer o caráter qualificado, ou diferenciado, da vida do homem na cidade (*bios*), Agamben suscita que mesmo na categoria de *politikòn zôon* para o homem, o que Aristóteles demonstra é que mesmo enquanto animal político, o homem permanece enquanto um simples vivente, mas, não *apenas* enquanto um simples vivente, mas um vivente qualificado, capaz de fala, de linguagem, de

<sup>27</sup> (...)Fracassamos na tentativa de entender os grandes experimentos totalitários do século vinte se vemos eles apenas como a continuação das últimas grandes tarefas dos estados-nação do século dezenove: nacionalismo e imperialismo. O que está em jogo agora é diferente, e muito mais grave, pois é uma questão de colocar em jogo a própria existência fática de pessoas, quer dizer, sua vida nua. Neste sentido, os totalitarismos do século vinte constituem na verdade a outra face da idéia Hegelo-Kojeviana do fim da história o homem alcançou agora o seu *telos* histórico e, para uma humanidade que se torna novamente animal, não resta nada a não ser a despoliticização das sociedades humanas, por um desvelamento incondicionado da *oikonomia*, ou, a tomada da própria vida biológica como tarefa política (ou melhor impolítica) suprema. [...] As potencialidades históricas tradicionais – poesia, religião, filosofia – das quais tanto as perspectivas Hegelo-Kojeviana e Heideggeriana partiram para manter o destino dos povos despertado, foram há muito tempo transformadas em espetáculos culturais e experiências privadas, e perderam toda a sua eficácia histórica. Frente a este eclipse, a única tarefa que parece ainda reter alguma seriedade é assumir o fardo – e o “controle total” – da vida biológica, ou seja, da própria animalidade do homem. Genoma, economia global, e ideologia humanitária são as três faces deste processo histórico no qual a humanidade pós-histórica parece tomar a sua própria fisiologia como o seu último e impolítico mandato. *Tradução livre realizada pelo autor.*

apreender para além de reações instintivas de prazer e dor – aqui se pode fazer diretamente a relação com a problematização que Heidegger suscita da relação do animal com o seu desinibidor – ou seja, o elemento que causa uma reação contra algo, que nunca é apreendido enquanto algo; e a relação do homem com o mundo – o local onde o homem surge e apreende algo enquanto algo através da linguagem. O homem, para Aristóteles, sem dúvida é um simples vivente (*zoe*) mas também é capaz de ter uma existência política (*bios*), fora do *campo* onde o animal, na linguagem heideggeriana, está capturado.

No entanto, com a assunção do poder biológico, a animalização do homem enquanto objeto da política é inevitável. Podemos dizer, mantendo a linguagem heideggeriana, que o homem é tomado enquanto ente no esquema político, e descrito e totalizado enquanto tal; esta redução do homem ao objeto biológico, que pode ser manipulado, alterado, melhorado e mesmo descartado, resulta na transformação da vida qualificada que tem seu lugar, e sua atuação na *polis* em uma vida nua que acontece no campo – a imagem dos corpos dilacerados, manipulados e extintos na lógica de produção dos campos de concentração do III Reich, aqui, surge como uma das conseqüências da assunção deste poder biológico – este limiar de indistinção entre espírito e corpo, natureza e cultura, foi bem notado no texto profético de 1934 que Emmanuel Levinas escreve sobre a Filosofia do Hitlerismo:

El cuerpo no es sólo un accidente desgraciado o feliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia: *su adherencia la yo vale por si misma*. Es una adherencia de la cual *no se escapa* y que ninguna metáfora podría confundir con la presencia de un objeto exterior; es una unión a la cual nada podría alterarle el gusto trágico por lo definitivo.

[...]

(...) toda estructura social que anuncia una liberación con respecto al cuerpo y que no lo compromete se vuelve sospechosa como una deslealtad, como una traición. Las formas de la sociedad moderna fundadas sobre el acuerdo de voluntades libres no parecerán sólo frágiles e inconsistentes, sino falsas y mentirosas. La asimilación de los espíritus pierde la grandeza del triunfo del espíritu sobre el cuerpo. Se vuelve obra de falsarios. Una sociedad de base consanguínea resulta de esta concretización del espíritu. Y entonces, si la raza no existe, ¡hay que inventarla! (LEVINAS, 2002:16-17)

A transformação da vida do indivíduo, e da consangüinidade em objeto da política é identificada por Levinas como uma mentira, uma traição do contratualismo. Aproximar esta intuição de Levinas, em 1934, com a de Foucault que sugere que o

contratualismo que tem na vida e proteção da vida qualificada, na *bios* a sua origem, quando pretende a regulação da vida biológica, e do como viver dos indivíduos cai em um totalitarismo, em uma exacerbação do biopoder, parece inevitável. Tal aproximação é feita por Agamben, problematizando o envolvimento de Heidegger com o nacional-socialismo; o que Agamben tenta demonstrar é que enquanto o nazismo faz da vida nua um objeto sobre o qual decide-se o valor, a todo o tempo, Heidegger traz o *Dasein* como o constructo em uma unidade inseparável de ser e modos de ser, sujeito e qualidade, vida e mundo (AGAMBEN, 2002:160), de tal forma que a vida (*leben*) nunca pode ser isolada enquanto vida nua (*bloß leben*), mas sempre um *Dasein*, um ser cuja o lugar (*Da*) histórico é a própria *polis*. Neste sentido, a tese de Levinas sobre a filosofia hitlerista não está totalmente em desacordo com a ontologia fundamental de Heidegger: a raça, enquanto uma *categoria* da vida biológica que é inventada politicamente soa negativamente tanto no discurso de Levinas quanto no de Heidegger.

Contudo, a virada biopolítica que coloca a própria vida biológica de uma população enquanto objeto da política continua vigente; se toda a argumentação em favor de manipulações genéticas, seja a clonagem, seja o diagnóstico de pré-implantação, tem como fundamento um certo benefício, um certo *melhoramento da espécie*, e estes procedimentos sempre buscam legitimação no poder público, a assunção do biológico na política ainda é verificada.

Com isto, o objeto biológico que se pretende manipular ou descartar com a biotecnica pode ser entendido como a máxima indeterminação de uma vida nua. Não é possível negar que o objeto biológico com o qual se trabalha em laboratório está vivo, mas a vida deste objeto não é qualificada juridicamente, ela é tomada e manipulada, para que possa, depois, se tornar melhor, mais adequada, mais saudável. Com isso, a vida biológica é incluída no estatuto jurídico, para depois ser imediatamente excluída, inclui-se o embrião como objeto de uma legislação para dizer que o embrião *está vivo, mas não está qualificado para obter proteção enquanto ser-vivo*. Esta vida, que não é nem vida natural (pois é regulada politicamente) nem social (pois não é protegida enquanto vida), é precisamente a vida nua na sua máxima indeterminação. Não sabemos dizer qual é o estatuto ontológico daquilo com o que se trabalha no laboratório, mas certamente podemos dizer o estatuto normativo deste mesmo objeto. Este mesmo objeto torna-se, depois,

a vida *qualificada* que é regulada pelo Estado. Não há mais uma cesura entre natureza e cultura, o natural é tomado e manipulado politicamente, para que se crie uma forma de vida *determinada*, nas suas possibilidades de experiências e possibilidade de morte.

As distinções políticas tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público) perdem sua clareza e sua inteligibilidade, entrando em uma zona de indeterminação logo que o seu referente fundamental tenha se tornado a vida nua. Até mesmo o repentino deslize das classes dirigentes ex-comunistas no racismo mais extremo (como na Sérvia, com o programa de “limpeza étnica”) e o renascimento do fascismo na Europa, sob novas formas, encontram aqui a sua raiz.

(...) Se, em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se a decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em uma tanatopolítica, tal linha não mais se apresenta hoje como um confinamento fixo a dividir duas linhas claramente distintas; ela é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote. (AGAMBEN, 2002:128)

Ainda é necessário, no entanto, esclarecer como é entendida esta possibilidade de experiência e possibilidade de morte que é *perdida* na manipulação genética, ou, como podemos entender esta manipulação genética como mais um passo de uma biopolítica em direção a uma tanatopolítica. Com o diagnóstico de pré-implementação, podemos selecionar embriões com maior potencialidade de viver uma vida *saudável*, este saudável, no entanto, é afirmado objetivamente com critérios biotécnicos. Esta objetividade só é possível a partir da assunção de um saber biológico que, juntamente com um poder que legitima este saber, instaura o que é objetivo a respeito da constituição biológica do ser humano, e, dentro desta constituição biológica o que é objetivamente colocado como doença, e o que é uma vida saudável. No entanto, com o passar do tempo, este saber biotécnico que primeiro trata do prolongamento da vida, e do combate à doença, começa a dizer coisas sobre o *como* da vida, e, com o surgimento das técnicas de seleção embrionária, abre-se o horizonte para que possa ser feita a seleção de embriões que não terão determinadas doenças no futuro. Neste sentido, um futuro indivíduo é determinado com base na sua potencialidade de viver uma vida mais *digna* no futuro, e, por outro lado, aqueles embriões descartados no momento do diagnóstico, viveriam uma vida *indigna de ser vivida*. Esta determinação de dignidade e

indignidade de vida futura é determinada, sempre, de fora, e sustenta uma nova forma de vir-a-ser: a seleção de embriões com base em futura cor de pele, cor de olhos ou com base em possibilidade de desenvolver câncer ou paralisia cerebral demonstra bem uma linha tênue – na realidade, imperceptível – entre o *melhoramento* e a *terapia* genética. O poder de dizer a doença que *não* será desenvolvida por um indivíduo futuro determina um poder sobre a morte que este indivíduo *não* terá; no entanto, o horizonte aberto da morte parece ser característico para nossa forma de ser-no-mundo. Toda experiência é característica de um horizonte para a morte que permanece em aberto, e, com isso, a tanatopolítica surge *com* a manipulação genética, já que se instaura um elemento necessário na formação de um novo indivíduo, que não terá de sofrer determinadas dificuldades resultantes de uma doença.

Contudo, toda nossa experiência de vida é um *pathos*, um sofrimento que indica um aprendizado, “um *páthei máthos*, um aprender somente através de e após um sofrimento, que exclui toda possibilidade de prever, ou seja, de conhecer com certeza coisa alguma” (AGAMBEN, 2005:27). Neste sentido, a possibilidade de experiência é perdida quando o horizonte da morte some enquanto evento característico, enquanto destino, e reaparece como um evento previsível, controlado: sem sofrimento.

A diferença fundamental entre os procedimentos médicos que buscam minimizar o sofrimento de um paciente, e os experimentos que procuram *acabar* com determinados tipos de sofrimento é que enquanto de um lado reconhece-se a diferença, a demanda de alguém que surge e precisa ser atendido, e de outro procura-se justamente *acabar* com esta demanda, acabar com determinados tipos de sofrimento que seriam *indignos*. Mas não é precisamente isto que fazemos quando criamos uma vacina? Não acabamos, naquele instante, com a possibilidade de um determinado tipo de sofrimento futuro para uma criança? Aqui, precisamos identificar duas diferenças fundamentais entre os tipos de procedimentos: uma criança já é um indivíduo, já é protegida na sua vida, e na sua integralidade, já tem um estatuto, já demanda proteção, enquanto o embrião é entendido enquanto um indivíduo *futuro*, um potencial sujeito, que pode ou não pode desenvolver-se na gestação. Além disto, uma vacina é um procedimento disponibilizado publicamente: uma vez que reconhecemos a necessidade de vacinação, temos a disponibilidade

pública de tal procedimento, de forma que todos os indivíduos terão a oportunidade de vacinar-se. Com os procedimentos genéticos, tal cenário é improvável: tratam-se de procedimentos extremamente caros, e de complexidade altíssima, o que acontece, com isso, é que setores da sociedade terão acesso aos procedimentos de melhoramento, enquanto outros permanecerão jogados à loteria do destino. Pensar, neste sentido, no surgimento de uma elite genética, com interesses públicos totalmente diversos dos demais indivíduos, parece possível.

O que está em jogo, aqui, é a própria facticidade da vida das pessoas enquanto *bios*, enquanto uma vida qualificada e protegida dentro da *polis*. A assunção de um poder que legitima que se se descarte um embrião que *não teria uma vida digna*, determina uma espécie de vida que pode ser morta sem que se cometa assassinato: de fato, reconhecemos que o embrião está vivo, mas o estatuto jurídico deste embrião permite que este seja descartado sem que isto implique em um assassinato.

(...) A “vida indigna de ser vivida” não é, com toda evidência, um conceito ético, que concerne às expectativas e legítimos desejos do indivíduo: é, sobretudo, um conceito político, no qual está em questão a extrema metamorfose da vida matável e insacrificável do *homo sacer*, sobre a qual se baseia o poder soberano. Se a eutanásia se presta a esta troca, isto ocorre porque nela um homem encontra-se na situação de dever separar em um outro homem a *zoe* do *bios* e de isolar nele algo como uma vida nua, uma vida matável. Mas, na perspectiva biopolítica moderna, ela se coloca sobretudo na decisão soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida de zelar pelo corpo biológico da nação, e assinala o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em biopolítica.

[...]

(...) Na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal. A vida, que, com as declarações dos direitos, tinha sido investida como tal do princípio de soberania, torna-se agora ela mesma o local de uma decisão soberana. (AGAMBEN, 2002:148-149)

Esta vida indigna de ser vivida que Agamben identifica nos campos de concentração, e nos experimentos com pacientes durante o terceiro Reich, hoje volta ao debate público, na forma de uma discussão sobre o estatuto vital do embrião, e quais são – se é que existem - os direitos fundamentais da mórula. A tentativa de estender ou retirar o direito à vida para um embrião demonstra bem o paradoxo que causa o trabalho normativo com a vida biológica; a discussão não passa mais pelo estatuto ontológico do ser que dá origem ao contratualismo, mas a forma como a

vida dos indivíduos será controlada normativamente, e mesmo o que será entendido enquanto vida humana digna de proteção, ou indigna de proteção. Esta politização da vida cria um espaço de exceção que permite instaurar normativamente o que se entende como “morte” e “vida”. Os organismos pertencem ao poder público, que instaura o seu status enquanto organismos dignos de proteção ou passíveis de serem manipulados, daí a possibilidade de intervir sobre aquilo que está vivo, mas não é protegido enquanto vida.

A identificação deste *espaço de exceção* pode ser colocada como a passagem da simples vida biológica, da *zoe* para o *bios* sem que com isso seja operada uma cesura. O entendimento do homem, e de seu organismo, enquanto objeto biológico manipulável, tira o elemento de autocompreensão que podemos chamar de “cultura” da estrutura do ser – a objeção imediata a esta colocação, que seria a pergunta se esta manipulação do organismo, este melhoramento genético, também não poderia ser uma *nova* perspectiva histórico-cultural que surge com a biotécnica, ignora que o ponto de partida para *todas* as perspectivas históricas e culturais que conhecemos, é precedida por uma cesura entre o elemento biológico e o elemento cultural. Ao estendermos o campo de interferência da cultura para dentro da própria constituição fisiológica para determinar benefícios, e qualidades futuras, rompemos com a esta cesura. Tal rompimento cria o espaço de exceção onde o ser não se identifica mais enquanto ser-no-mundo, e a própria possibilidade de experiência de algo enquanto algo é cruzada.

Se hoje estamos postos diante dos grandes progressos da bioquímica, não estamos melhores do que Kant, em sua época, enfrentando uma Antropologia fisiológica. As biociências oferecem-nos materiais notáveis quando comparados com o estágio do conhecimento das ciências empíricas do século XVIII; Entretanto, se fôssemos obrigados a compreender a vida humana apenas a partir do ponto de vista genético que a bioquímica nos apresenta, ficaríamos fechados nos determinismos das Ciências Naturais e ela se reduziria ao substrato bioquímico e aos processos filogenéticos e ontogenéticos por eles sustentados. Essa Antropologia genética não é nada mais do que a Antropologia fisiológica a que se queria reduzir o pensamento de Kant sobre a vida humana. (STEIN, 2004:186)

A concepção *aberta* de vida humana que temos quando compreendemos o ser a partir de um ponto de vista antropológico é perdido justamente quando partimos para uma teleologia a respeito da vida humana, e mais ainda, quando estabelecemos desde fora as possibilidades futuras de um indivíduo, a partir da

implementação apenas daquele que será mais apto. Aqui, trata-se de uma tentativa de acelerar o processo natural evolucionário, sobre o qual sabemos muito pouco: tentamos fazer nascer indivíduos mais aptos a viver em sociedade, mas não temos certeza de o que significa esta aptidão, precisamos de uma teleologia objetiva que nos dê este modelo ideal de ser humano. Buscamos o modelo ideal na biologia, no que ela nos diz sobre a constituição normal do indivíduo, e na medicina, quando ela nos informa sobre quais doenças podem impossibilitar o convívio em sociedade. No entanto, quais destes critérios de normalidade, e de impossibilidade de convívio futuro em sociedade, são, de fato, objetivos, e quais não estabelecem, pelo contrário, apenas uma tentativa de excluir o surgimento do diferente na dimensão pública? O fantasma da pureza de raça assombra, o tempo todo, estas tentativas de determinação a partir de fora de critérios do como viver para indivíduos futuros.

Precisa ser questionado o que acontece quando perdemos esta cesura entre natureza e cultura, quando perdermos o ponto de partida universal que dá a condição de possibilidade para a nossa autocompreensão, aqui, a Antropologia Cultural pode nos ajudar a informar a argumentação, tanto do ponto de vista político quanto filosófico. Se pretendermos colocar que o ser que se coloca enquanto condição de possibilidade é afirmado de diferentes formas culturalmente, mas sempre desde uma cesura com o natural que é universal – podemos pensar aqui, que a cultura estabelece um elemento formal, cujo conteúdo é estabelecido de acordo com os objetos ao alcance da mão de cada cultura. O elemento universal é a condição de possibilidade para o desenvolvimento de diferentes culturas em nível local – sem cultura, não podemos pensar em um homem, mas apenas este homem pode dizer que existem culturas. Como coloca Geertz:

Os homens sem cultura não seriam os selvagens inteligentes de *Lord of the Flies*, de Golding, atirados à sabedoria cruel dos seus instintos animais; nem seriam os bons selvagens do primitivismo iluminista, ou até mesmo, como a antropologia insinua, os macacos intrinsecamente talentosos, que, por algum motivo, deixaram de se encontrar. Eles seriam monstruosidades incontroláveis, com muito pouco intelecto: verdadeiros casos psiquiátricos. Como nosso nervoso central - e principalmente a maldição e glória que o coroam, o neocortéx - cresceu, em sua maior parte, em interação com a cultura, ele é incapaz de dirigir nosso comportamento ou organizar nossa experiência sem a orientação fornecida por sistemas de símbolos significantes. O que nos aconteceu na era Glacial é que fomos obrigados a abandonar a regularidade e a precisão do controle genético detalhado sobre nossa conduta em favor da flexibilidade e adaptabilidade de um controle genético mais generalizado sobre ela, embora não menos real. Para obter a informação adicional necessária no sentido de agir, fomos

forçados a depender cada vez mais de fontes culturais - o fundo acumulado de símbolos significantes. Tais símbolos são, portanto, não apenas simples expressões, instrumentalidade ou correlatos de nossa existência biológica, psicológica e social: eles são seus pré-requisitos. Sem os homens, certamente, não haveria cultura, mas, de forma semelhante, e muito significativa, sem cultura não haveria homens.(GEERTZ, 1989:61)

Portanto, nossa autocompreensão necessita da ruptura com o elemento genético enquanto organizador da forma de ser; apenas a partir de uma autocompreensão cultural e aberta mantemos a forma de ser característica do homem, e o ponto de partida necessário para todas as concepções possíveis de pessoa – inclusive a normativo-reflexiva. Só podemos falar de um saber biológico a partir da cultura, este saber não existe de forma objetiva sem uma cultura que estabelece as condições de possibilidade para este saber, a tentativa de estabelecer uma objetividade do saber biológico sobre o homem, e da forma de ser do homem a partir de sua constituição fisiológica, ignora que o saber biológico parte de um determinado ponto de vista cultural e histórico. Justamente esta ignorância faz faltar o elemento *a priori* da cultura no discurso biomédico sobre as questões referentes à manipulação genética, ou, compreende a cultura não como um elemento *a priori*, mas um elemento histórico, a ser subsumido pelo progresso técnico.

(...) As condições prévias que nos são dadas pela pré-compreensão do ser que acompanham qualquer compreensão do ser humano enquanto é, podem servir de ponto de partida que pode ser, por sua vez, invertido, dizendo que, em toda a compreensão de ser, já temos uma pré-compreensão do que é o ser humano. Esse *a priori* da pré-compreensão pode tomar muitas formas, mas com todas elas sempre nos movemos num círculo da compreensão que, ao mesmo tempo em que nos liberta normativamente para a totalidade, normatiza a nossa aparente realidade de sermos livres. O círculo da pré-compreensão que pode ser explicitado no círculo hermenêutico é aquilo que nos proíbe de estabelecermos os conhecimentos das biociências no que tange à genética como *a priori* a ser progressivamente explicitado pelas biociências. É por isso que quando eu opero como um feliz resultado da evolução filogenética e ontogenética, sou sustentado pelas estruturas bioquímicas, mas, ao mesmo tempo, me antecipo a elas numa pré-compreensão de fato.

[...]

Apesar de nossa tendência de encerramos a vida humana no todo de uma positividade, essa está superada pelo processo de autocompreensão implícita na pré-compreensão em que sempre nos movemos. (STEIN, 2004:189-190)

Se entendemos cultura como a condição prévia desta pré-compreensão do ser, encontramos um meio de aproximar a antropologia cultural da antropologia filosófica, ao condicionarmos a idéia de ser-no-mundo a uma cultura que possibilita o

surgimento de um ser que compreende o mundo enquanto mundo na sua existência orientada para a morte; a abertura do ser-no-mundo é onde estabelecemos os conteúdos da forma cultural enquanto elemento universal. Esta possibilidade parece ser justamente o que está sendo colocado em questão quando passamos a determinar formas-de-ser no mundo a partir da assunção da objetivização do homem enquanto objeto biológico.

O espaço político que surge desta objetivização, desta falta de cesura, desloca o local onde o ser surge e se desenvolve culturalmente. A falta da passagem do natural para o cultural traz a política para o campo, e tira o espaço de experiência do ser-no-mundo, o *bíos* transforma-se em uma pura *zoe*, em uma vida nua exposta no campo.

Dos campos não há retorno em direção à política clássica; neles, cidade e casa tornaram-se indiscerníveis e a possibilidade de distinguir entre o nosso corpo biológico e nosso corpo político, entre o que é incomunicável e mudo e o que é comunicável e dizível, nos foi tolhida de uma vez por todas. E nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está em questão suas vidas de seres viventes, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política. (AGAMBEN, 2004:193)

A ocupação política com o corpo natural do indivíduo, com o seu organismo, e com a forma de surgimento do organismo de um indivíduo futuro, na suas limitações, doenças, e aparência, marca bem o surgimento de uma vida nua, de uma vida absolutamente matável, passível de ser descartada ou manipulada para um determinado fim. Podemos afirmar que o ser humano é seu próprio experimento, com Jongen<sup>28</sup> e Merkel, ou mesmo dizer que tudo que fazemos é brincar de Deus, como suscita Dworkin<sup>29</sup>, mas até que ponto este experimento permanente do humano pode colocar em jogo a própria humanidade do homem, ou a própria condição de possibilidade para que possamos falar de experiência, ou de humanidade? Se brincamos, desde que inventamos a ciência, de Deus, até que ponto não estamos agora estragando nosso brinquedo, para permanecer na analogia de Dworkin?

---

<sup>28</sup> Refiro-me ao texto “O ser humano é o seu próprio experimento”, publicado na revista **IHU Online**, Ano 5, nr. 143, 2005. pp.4-11

<sup>29</sup> Refiro-me ao texto “Playing God: Genes, Clones, and Luck”, no livro “**Sovereign Virtue**”, 2002:427-453.

Transitamos, aqui, no limiar da biopolítica contemporânea: ao manipularmos o biológico abrimos um âmbito de atuação política sem precedentes, tanto no controle sobre um indivíduo futuro, quanto no cenário no qual habitaremos, no futuro, quando abrimos estas possibilidades de alteração na nossa autocompreensão. Esta cesura entre o natural e o político, estabelecida através da cultura, parece ser o limite o qual as disciplinas históricas que hoje reivindicam uma objetividade não podem ultrapassar. A argumentação de Agamben, ao tentar fazer uma articulação entre as perspectivas de Foucault, Heidegger e Benjamin, estabelece entre a escola crítica e fenomenológica o fundamento de uma política que parta desta cesura fundamental, que estabeleça no *bios* o limite da interferência do político.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Precisamos questionar o quanto o saber a respeito da constituição genética do ser humano diz a respeito de nós-mesmos. Este questionamento surge, principalmente, quando a clonagem e o Diagnóstico de Pré-Implementação de embriões são oferecidos como forma de viabilizar a construção de uma civilização sem doenças, ou livre, pelo menos, de certos males.

O que foi possível observar no decorrer deste trabalho é que a partir de diferentes concepções de “pessoa” temos abordagens distintas para as questões envolvendo a biotecnologia. O que se entende como “ser humano”, “pessoa”, “cidadão” e mesmo “vida humana” é decisivo para dar conta de problemas como da clonagem (terapêutica ou reprodutiva) e do Diagnóstico de Pré-Implementação de embriões. A forma como tratamos nossa constituição genética deriva, também, de diferentes formas de compreensão de si-mesmo, seja como constructo ontológico, normativo ou reprodução de uma fisiologia natural. Se entendermos que somos apenas nossa fisiologia natural, e que podemos livremente dispor de nossa dotação genética para fins de melhoramento ou aperfeiçoamento, então a clonagem e o Diagnóstico de Pré-Implementação são apenas mais uma forma de terapia, cujo principal problema oferecido não é ligado ao procedimento técnico, mas a forma de disponibilização de tal procedimento na esfera pública.

No entanto, neste trabalho procurou-se opor perspectivas antropológicas de e normativas de pessoa às novas técnicas oferecidas na biotecnologia. A partir da perspectiva de Hans Jonas é sugerido que a facticidade da existência natural da humanidade, podemos derivar imperativos de ação para os sujeitos no mundo. Este imperativo é entendido como um princípio responsabilidade, que implica na contingência da manutenção do estatuto ontológico do ser humano. Este estatuto ontológico está ligado com a forma de surgimento e prosseguimento do ser no mundo, com a manutenção do inesperado na construção do humano.

O elemento externo de manipulação sobre o futuro da espécie através da manipulação genética, para Jonas, representa o principal problema prático do princípio responsabilidade. Se, por um lado, o autor está preocupado com o caráter destrutivo das ideologias do pós-guerra, especialmente ao final de sua obra-prima O

*princípio responsabilidade*, a dimensão objetiva do conhecimento científico e tentativa de atribuição de uma neutralidade ao saber biológico implica em uma preocupação mais específica do autor, que precisa colocar em prática seu princípio responsabilidade.

Esta preocupação, explicitada na obra de Jonas, *Ética medicina e técnica*, o *princípio responsabilidade na prática*, é importante para percebemos como a eugenia e a manipulação genética implicam, para o autor, em uma catástrofe ecológica similar ao holocausto nuclear: a destruição física da espécie não é muito diferente da destruição das condições de possibilidade para a nossa autocompreensão; Jonas identifica na manipulação genética através da criação e pré-implantação de embriões, o início de uma cadeia de eventos *previsíveis* que levariam ao fim das condições de possibilidade para a autocompreensão do ser.

Se a autocompreensão do ser, em Jonas, deriva de uma facticidade do homem enquanto constructo metafísico afirmado ontologicamente, em Habermas esta mesma autocompreensão é instaurada normativamente, ou seja, a partir de uma certa compreensão de pessoa, ligada ao liberalismo político. Podemos dizer que Habermas se apóia em Jonas em alguns aspectos de conteúdo de seu trabalho, mas no aspecto propriamente formal e metafísico, Habermas propõe um retorno à perspectiva kantiana de autonomia, que Jonas combate ativamente em seu trabalho. Se Jonas deriva da facticidade do ser e forma de ser presente deste mesmo ser no mundo, obrigações para as gerações atuais de manter a constituição genética das gerações futuras, bem como o mundo onde estas gerações vão existir, Habermas problematiza a questão da engenharia genética a partir de seu conflito com a perspectiva de igualitarismo político do liberalismo.

O surgimento de novos indivíduos cria, para Habermas, problemas de duas ordens: o primeiro, ligado a autonomia destes indivíduos; apropriando-se da perspectiva de Arendt sobre o surgimento do novo com o nascimento, Habermas suscita que a homogeneização dos procedimentos de nascimento, e seu planejamento em laboratório, criam uma forma de surgimento que implica em um elemento vinculante em um processo antes imprevisível no seu resultado – principalmente nos resultados ao longo prazo, nas questões de qualidade de vida e possibilidades de morte, da pessoa. Sobre os resultados que estes procedimentos

terão nas gerações futuras sabemos muito pouco. Mas, na perspectiva habermasiana, podemos afirmar, desde já, que do ponto de vista normativo, estes indivíduos surgem de forma planejada e constituída, sem terem sido consultados a respeito dos benefícios futuros que lhes foram impostos. Em segundo lugar, surge o problema de ordem legal: como dar conta destes procedimentos sem levar em conta os interesses que regulam estes? Habermas retoma a articulação frankfurtiana entre conhecimento e interesse, focando, especialmente, nos problemas de ordem política que podem ser decorrentes da manipulação genética. Temos como possibilitar a todos o acesso a tais procedimentos? Existe alguma maneira de tornar tais procedimentos aceitáveis na esfera pública?

Surpreendentemente, Habermas indica aqui um limite da perspectiva que busca legitimar qualquer procedimento a partir de uma consulta pública, ou no consenso. A indisponibilidade de nossa constituição pré-natal, para Habermas, constitui um elemento que não pode ser normatizado. Ao alterarmos substancialmente o modo de surgimento de pessoas, iniciamos um processo que afeta a possibilidade de construção de um futuro próprio destes indivíduos.

Até aqui, a novidade que Habermas oferece diante do que Jonas havia escrito em 1984 é a atualização dos argumentos construídos por Jonas em uma perspectiva normativa. Se Jonas compreende o ser a partir de uma perspectiva ontológica que precede e dá as condições de possibilidade para o contratualismo, Habermas identifica a compreensão de “ser” com a compreensão liberal de “pessoa”, não há uma passagem de uma perspectiva ontológica para uma compreensão normativa, em Habermas, mas a compreensão do indivíduo já inserido na comunidade ideal de comunicação.

Neste sentido, seguir a argumentação crítica do funcionalismo de Habermas com a dimensão crítica de Foucault (também inserida como crítica ao funcionalismo) é inevitável. Novamente, ao fim do trabalho, deve-se questionar as razões de seguir a argumentação habermasiana de Foucault, e não o contrário.

Se, em Habermas, a questão da engenharia genética e da politização da vida biológica implica em uma violação do esquema político do liberalismo político, para

Foucault esta politização da vida biológica assombra, desde o início, o esquema do liberalismo político. A politização da vida, seu controle, e sua funcionalização cumprem uma função estratégica na criação e viabilização da política moderna; a biopolítica surge como o projeto funcionalista de uma perspectiva determinada de “ser humano” levada ao extremo. Se hoje nos encontramos em um limiar de biopolítica, é porque não podemos mais encontrar o lugar do indivíduo no esquema funcional da política contemporânea.

Não se trata, aqui, de opor perspectivas, mas indicar que pode faltar na argumentação habermasiana a consciência do que significa o limiar biopolítico, e como este limiar adquire contornos mais perceptíveis a partir da concepção liberal de pessoa. Foucault suscita que o projeto do esclarecimento pode ser visto de duas formas, uma normativa, que indica uma funcionalização do espaço do pensamento e homogeneização dos indivíduos, e outra que provoca uma atitude fundamental quanto à modernidade, uma atitude estética diante do mundo, que implica em uma abertura para o pensamento.

Foucault chama de cuidado-de-si esta forma de comportamento estético diante do mundo, e tenta sustentar que este cuidado-de-si é uma forma de manter uma cesura entre o natural e o político sem implicar uma dominação do indivíduo pela técnica – pelas tecnologias do poder. No entanto, tal trabalho, que permitira uma problematização maior da assunção do poder biológico na contemporaneidade, especialmente na sua articulação com a eugenia, não foi finalizado por Foucault.

Com isto, o trabalho aqui proposto termina com a análise do trabalho de Giorgio Agamben, e a forma como este autor retoma a perspectiva foucaultiana, aproximando esta perspectiva com diversos outros autores, que também participam da argumentação de Jonas e Habermas (Heidegger, Arendt e Benjamin, especialmente). Fechando o trabalho com Agamben, encontramos na cesura entre a vida natural (*zoe*) e a existência política (*bios*) do homem o traço fundamental para nossa autocompreensão.

Nossa existência enquanto seres humanos depende de uma cesura com o natural, de um evento, de uma brecha que possibilita o novo, de um momento de decisão. O nascimento, como imprevisível, com o qual somos jogados para um

futuro que pode nos dar sofrimentos terríveis, mas também algumas experiências interessantes, parece ser o evento por excelência, o momento de decisão pelo viver. Como colocou recentemente o professor Timm:

É possível então que neste momento *decisivo* – um momento de nascimento, onde o futuro, desvelado das sombras tautológicas de um presente mortiço, caricatura de suas promessas –, ofereça a nós e às novas gerações o reencontro com o vital propriamente dito, e os conceitos, desinflados e depostos de seus píncaros racionais, não mais cúmplices do maciço da mediocridade, sirvam à sua verdadeira vocação: auxiliar o pensamento filosófico, e não se substituir a ele. Teremos então, no dizer de Benjamin, o dia do “juízo final” da realidade, que significa, para nós, o juízo inicial em que a história, julgada, devolve a palavra aos mortos, aos pequenos e fracos, ao Outro, e o impossível acontece: o tempo excepcional não se exaure, mas reconstitui as possibilidades reais de fundamentação do humano e de todas as suas categorias derivadas – quando a palavra “humanismo” não será mais alvo de chacotas, mas a porta para tesouros secretos da vida (TIMM, 2006:136-137).

No entanto, ao totalizarmos o humano a partir da construção de seres cujo nascimento não é o irromper de um inesperado, mas apenas o final de um procedimento totalmente planejado – inclusive para além do nascimento; parece que perdemos o sentido do humano, ou, em outros termos, a cesura fundamental entre o âmbito natural e o cultural.

Parece que estamos, ao romper com esta cesura, iniciando um processo sobre o qual sabemos muito pouco. Compreende-se a necessidade de continuar a pesquisa biomédica, e de descobrir como melhorar a qualidade de vida geral da população a partir desta. O horizonte que se abre com a conclusão do projeto genoma é amplo. Mas precisamos estar cientes que os conhecimentos científicos que orientam a pesquisa não são neutros, eles estão sempre ligados a interesses.

Compreende-se, com Valéry (apud STEIN, 1986:94), que “o principal problema do presente é que nosso futuro já não é mais como era antes”. Perdemos, com a transformação da dinâmica dos nascimentos e das mortes pela escolha de características futuras e descarte pré-natal do diferente, muito mais do que ganhamos. O futuro asséptico, de humanidade sem doenças hereditárias, parece estar contaminado de um delírio de pureza e integralidade de raça, de funcionalidade. O ser humano é sempre inconcluso, aberto. Com a perspectiva de um ser fechado em suas funções e atribuições futuras, cruzamos a abertura na qual podemos dizer que vivemos. O melhor dos mundos possíveis é um mundo onde nenhum ser humano habita.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I – Autores Principias

a) *Hans Jonas:*

**Poder o impotencia de la subjetividad.** Barcelona: Paidós, 2005.

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

**Técnica, Medicina y Ética.** Barcelona: Paidós, 1997.

b) *Jurgen Habermas*

**O futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

**Direito e Democracia: entre facticidade e validade.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 2v.

**A constelação Pós-Nacional: ensaios políticos.** São Paulo: Littera Mundi, 2001.

**Comentários à ética do discurso.** Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

**Ciencia y técnica como ideología.** 2. ed. Madrid : Tecnos, 1994.

**Postmetaphysical thinking: philosophical essays.** Cambridge : MIT, 1994.

**The theory of communicative action.** Boston : Beacon Press, 1984. 2 v.

c) *Michel Foucault*

**Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976).** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

**A Hermenêutica do Sujeito.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

**A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: Nau, 2003.

**As palavras e as coisas : uma arqueologia das ciências humanas.** 8. ed. São Paulo : Martins Fontes, 2002.

**Aesthetics: Essential Works of Foucault 1954-1984.** Londres: Penguin UK, 2000.

**Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Rio de Janeiro: Forense, 2000.

**Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984.** Londres: Penguin UK, 2000.

**História da sexualidade.** 12. ed. Rio de Janeiro : Graal, 1997.

**Tecnologías del yo y otros textos afines.** Barcelona: Paidós, 1996.

*d) Giorgio Agamben*

**A linguagem e a morte – um seminário sobre o lugar da negatividade.** Belo Horizonte, UFMG: 2006

**Estado de Exceção.** São Paulo, Boitempo: 2004.

“O Estado de Exceção” In **Carta Capital**, 31/03/2004, p. 78.

**The Open – Man and Animal.** Stanford: Stanford University Press, 2004.

**Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua.** Belo Horizonte, UFMG: 2004

**L’aperto - L’uomo e l’animale.** Torino, Bollati Boringhieri:2003

**Remnants of Auschwitz- the witness and the Archive.** New York: Zone Books, 2002.

**Means without end - notes on politics.** Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2000.

**Ideia da Prosa.** Lisboa: Edições Cotovia, 1999.

**The Man without content.** Stanford: Stanford University Press, 1999.

**Potentialities.** Stanford: Stanford University Press, 1999.

**Stanzas.** Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1992.

## **II – Referências primárias**

ARENDDT, Hannah. **A condição humana.** Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém : um relato sobre a banalidade do mal.** São Paulo : Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. **Origens do Totalitarismo. Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BENJAMIN, Walter. **A modernidade e os modernos.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

\_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. **Rua de mão única.** São Paulo : Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_. **Sobre arte, técnica, linguagem e política.** Lisboa : Relógio d'Água, 1992.

\_\_\_\_\_. **Textos escolhidos.** São Paulo : Abril Cultural, 1975.

BERNAUER, James William. **Michel Foucault's force of flight : toward and ethics for thought.** New York, NY : Humanity Books, 1990.

CRITCHLEY, Simon. **The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

DAWKINS, Richard. **O gene egoísta.** Belo Horizonte: Itatiaia, 2001.

DE BONI, Luis Alberto (org). **Ética e genética.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas.** São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. **Margens da filosofia.** Campinas: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. Force of law. In **Deconstruction and the possibility of Justice – Cardozo Law Review**, v.11, n.5-6, jul.-ago. 1989. p.919-1046.

\_\_\_\_\_. **Do espírito.** Campinas: Papyrus, 1987.

DWORKIN, Ronald. **Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Taking rights seriously.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sovereign virtue: the theory and practice of equality.** Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro : LTC, 1989.

GUTTING, Gary (ed). **The Cambridge companion to Foucault.** Cambridge : Cambridge University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. **Michel Foucault's archaeology of scientific reason.** Cambridge : Cambridge University Press, c1989.

HAMM, Cristian. Sobre o direito da necessidade e o limite da razão in **Studia Kantiana** 4 (1):43-60, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica : mundo, finitude, solidão.** Porto Alegre: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. **Parmenides.** Bloomington : Indiana University, 1998

HÖFFE, O. **Clonagem em seres humanos? Um balanço provisório do debate em torno da ética jurídica.** Palestra proferida no Simpósio do Instituto Goethe em Porto Alegre “Ética e Genética: A intervenção da genética na dignidade humana”. 2003.

HONNETH, Axel. **The critique of power: reflective stages in a critical social theory.** Cambridge: MIT, 1991.

JONGEN, Marc. O ser humano é o seu próprio experimento, in **IHU Online**, Ano 5, nr. 143, 2005. pp.4-11

KELLY, Michael (ed.). **Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate.** Cambridge: MIT, 1994.

KERSTING, Wolfgang. **Liberdade e liberalismo.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”.** São Paulo: Boitempo:2005.

MACK, Michael. Between Kant and Kafka: Benjamin's notion of law. In **Neophilologus**, n. 85:257-272, 2001.

MIGUEL-AFONSO, Ricardo et al (ed). **Reconstructing Foucault : essays in the wake of the 80s.** Amsterdam: Rodopi, 1994

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. "Tout autre est tout autre" : direitos humanos e perspectivismo semântico-transcendental. **Veritas**, Porto Alegre, v.51, n.202, 2006 2006. p. 97-108

\_\_\_\_\_. **On the genealogy of modernity : Foucault's social philosophy**. New York, NY : Nova Science Publishers, c2003.

REDFIELD, Peter. Doctors, Borders and Life in Crisis. In **Cultural Anthropology**, vol 20, Issue 3, pp. 328-361.

SINGER, Peter (org) **Embryo experimentation: ethical, legal and social issues**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. Ee al. (orgs). **Ética e genética II**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SOUZA, Ricardo Timm de. Por uma estética antropológica desde a ética da alteridade : do "estado de exceção" da violência sem memória ao "estado de exceção" da excepcionalidade do concreto. **Veritas** (Porto Alegre), v.51, n.202, 2006 2006. p. 129-139

\_\_\_\_\_. Ética e (tecno)ciência : a radicalidade de uma questão. **AEC-RS**, v.26, n.100, 2006 2006. p. 7-16

\_\_\_\_\_. **Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

STEIN, Ernildo. **Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma**. Ijuí: UNIJUÍ, 2004.

\_\_\_\_\_. **Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. **Nas proximidades da antropologia : ensaios e conferências filosóficas**. Ijuí : UNIJUÍ, 2003.

\_\_\_\_\_. Possibilidades da antropologia filosófica a partir da analítica existencial. **Veritas** (Porto Alegre), v.45, n.177, 2000. p. 37-50

\_\_\_\_\_. **Crítica da Ideologia e Racionalidade**. Porto Alegre, Movimento: 1986.

TUGENDHAT, Ernst. **Não somos de arame rígido: conferências apresentadas no Brasil em 2001**. Canoas: Ed. da ULBRA, 2002.

\_\_\_\_\_. **O problema da moral**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

VALLS, Álvaro Luis Montenegro. **Da ética à bioética**. Petrópolis : Vozes, 2004.

ZIZEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do real!** São Paulo: Boitempo, 2003.

### III - REFERÊNCIAS DE APOIO

AZEVEDO, Marco Antônio Oliveira de. **Bioética fundamental**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2002.

BEAUCHAMP, T. L. **Principles of biomedical ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

BONILLA, Alcira Beatriz. **Mundo de la vida: mundo de la historia**. Buenos Aires: Biblos, 1987.

BORGHGRAEF, R. **The technological advances in health sciences and the moral theological implications**. Leuven: Univ, 1993.

CAPLAN, Arthur L. **Quando a medicina enlouqueceu: a bioética e o Holocausto**. Lisboa : Instituto Piaget, [1997?].

CENTRO DE DIREITO BIOMÉDICO – UNIVERSIDADE DE COIMBRA e INSTITUT FÜR ARZT UND ARZNEIMITTELRECHT – UNIVERSITÄT GÖTTINGEN. **Genome Analysis: legal rules – practical application**. Coimbra: Almedina, 1994.

CLOTET, Joaquim. **Bioética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

\_\_\_\_\_. **Bioética: uma aproximação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. **Os limites da interpretação**. São Paulo, Editora Perspectiva, 2000.

ENGELS, Eve-Marie. O desafio das biotécnicas para a ética e a antropologia. In **Veritas** (Porto Alegre), v.49, n.194, 2004.

ENGELHARDT, Hugo Tristram. **Fundamentos da bioética**. São Paulo: Loyola, 1998.

FUKUYAMA, Francis. **Nosso futuro pós-humano: conseqüências da revolução da biotecnologia**. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

GALLAGHER, Lowell. Faustus's blood and the (messianic) question of ethics. In **ELH** 73:1-29, 2006.

GIACOIA Júnior, Oswaldo. Um direito próprio da natureza? notas sobre ética, direito e tecnologia. **Fragmentos de Cultura**, v.14, n.4, 2004. p.637-654.

GOLDIM, José Roberto. Aspectos biológicos e éticos da clonagem. **Mundo jovem**, v.40, n.326, 2002.

JONSEN, Albert R.. **Clinical ethics : a practical approach to ethical decisions in clinical medicine**. New York, NY: McGraw-Hill, 2002.

HARE, R. M. **A linguagem da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Essays on bioethics**. Oxford : Clarendon Press, 1993.

HOFFE, Orfried (org). **Diccionario de ética**. Barcelona: Crítica, 1994.

\_\_\_\_\_. **Justiça Política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KASS, Leon R.. **The ethics of human cloning**. Washington, D.C: The AEI, 1998.

KIPPER, Délio José Et al (orgs). **Ética em pesquisa: reflexões**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

KLOTZKO, Arlene Judith. **A clone of your own?: the science and ethics of cloning**. Oxford : Oxford University Press, 2004.

MATE, Reyes. **Memórias de Auschwitz – Atualidade e Política**. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2005.

MACKIE, J. L., **Ethics – inventing right and wrong**. London: Penguin UK, 1997.

MOSER, Antônio. **Biotecnologia e bioética: para onde vamos?**. Petrópolis: Vozes, 2004.

PITHAN, Livia Haygert. **A dignidade humana como fundamento jurídico das ordens de não-ressuscitação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

PRODI, Giorgio. **Indivíduo e sua marca: biologia e mudança antropológica**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1993.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

SGRECCIA, Elio. **Ingegneria genetica e biotecnologie nel futuro dell'uomo**. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

\_\_\_\_\_. **Manual de bioética**. São Paulo: Loyola, 2002. 2 v.

SINGER, Peter. **Ética prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SOUZA, Marcelo Valle de et al. **Gestão da vida?: genoma e pós-genoma**. Rio de Janeiro: UnB, 2001.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito**.

TUGENDHAT, Ernst. **Ética y política: conferencias y compromisos: 1978-1991.** Madrid: Tecnos, 1998.

\_\_\_\_\_. **Lições sobre ética.** Petrópolis: Vozes, 2000.

VELOSO, Valdecir da Conceição. Alteridade, hermenêutica e bioética. **Phrónesis: revista de ética**, v.5, n.2, 2003. p.121-137.

WALDRON, Jeremy (org). **Theories of rights.** Oxford: Oxford University Press, 1984.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE BIOÉTICA World Congress of Bioethics (6.: 30 de outubro a 03 de novembro de 2002: Brasília).**Anais.** Brasília: 2002.