

O NATURAL E O ARTIFICIAL: ARGUMENTOS MORAIS E POLÍTICOS CONTRA A EUGENIA POSITIVA SEGUINDO HABERMAS E FOUCAULT

Alessandro Pinzani
(UFSC – Florianópolis)

No debate sobre os cenários abertos pela biotecnologia e, particularmente, pelas questões da clonagem e da engenharia genética, não podia faltar a opinião de um pensador que sempre se distinguiu pelas suas intervenções em questões de atualidade: Jürgen Habermas, que a este tema dedicou alguns ensaios recolhidos no livro *O futuro da natureza humana. A caminho de uma eugenia liberal?*. As posições de Habermas suscitaram um debate internacional, entre cujos principais participantes deve ser incluído Ronald Dworkin, que da presumida “eugenia liberal” pode ser considerado um defensor, e que sobre o tema escreveu um ensaio com o significativo título *Playing God*, agora publicado no livro *Sovereign Virtue* (DWORKIN 2005).

Analisarei as teses destes dois pensadores, salientando o fato de ambos caírem em dificuldades inevitáveis para quem, tentando condenar qualquer manipulação genética não curativa, assume a perspectiva do indivíduo preocupado com a sua identidade pessoal. Para sair deste apuro, Habermas resolve assumir uma perspectiva mais ampla: a da autocompreensão ética da espécie. Neste contexto ele introduz um conceito que, usualmente, não é muito presente no seu pensamento: o de vida boa. Na última parte deste artigo discutirei qual é o sentido possível de tal conceito no âmbito do atual debate sobre as biotecnologias. Ao fazer isto, utilizarei o conceito de biopolítica na forma usada por Foucault. Minha tese principal será que o atual debate sobre a tecnologia genética fica marcado por um choque ideológico, aquele entre foro e mercado, para usar uma expressão de Jon Elster (ELSTER 1986), que oculta o que está verdadeiramente em jogo: o exercício de uma estratégia de controle sobre o indivíduo através do controle sobre o seu corpo.

Ética e moral

O livro de Habermas acima mencionado reúne ensaios escritos em momentos diversos e algumas respostas aos críticos. Isso dificulta a leitura, pois Habermas muda várias vezes a perspectiva da qual ele argumenta. Ele próprio distingue duas perspectivas a partir das quais podemos enfrentar o argumento: a ética e a moral. Esta última é a que assumimos quando apresentamos argumentos que achamos serem válidos universalmente, ou seja, independentemente do contexto social nos quais eles são formulados; na perspectiva ética, ao contrário, os argumentos valem só em relação à autocompreensão que uma certa comunidade possui. Já que se trata de uma distinção fundamental para a argumentação de Habermas, gostaria aprofundá-la brevemente.

O problema da relação entre ética e moral, ou melhor, entre eticidade e moralidade, tinha sido

levantado por Hegel na sua crítica ao presumido formalismo kantiano – e não é por acaso que ao longo dos anos Habermas se tenha ocupado várias vezes com as objeções hegelianas para estabelecer sua eventual pertinência em relação à ética do discurso (veja-se, por exemplo, HABERMAS 1991). Na opinião de Habermas, Hegel teria encontrado uma resposta ao dilema constituído pela oposição das duas esferas (moralidade e eticidade) na idéia do Estado como triunfo do Espírito e suma realidade ética e na teoria da luta histórica entre os espíritos dos povos (cf. HABERMAS 1991, 36). Hoje, já que o recurso a uma tal filosofia da história tornou-se impensável, é mais difícil encontrar espaços de mediação entre as duas esferas. Há quem afirme, como Rüdiger Bubner, que os sujeitos que expressam julgamentos morais só podem operar julgamentos universais por terem sido criados em contextos de vida éticos específicos e por terem sido educados a agir e julgar com base em princípios morais justamente universais. Em outras palavras, somos capazes de orientar nossas ações com base no imperativo categórico kantiano ou no princípio da ética do discurso só porque na nossa sociedade estes princípios são reconhecidos como critérios válidos para tal fim (BUBNER 1984, cit. em HABERMAS 1991, 33). Habermas concorda com Bubner e afirma que “cada moral universal depende de formas de vida receptivas”, não somente no sentido de educar e formar sujeitos capazes de agir com base nos princípios dela, mas também no sentido de dispor de práticas e instituições sociais, políticas e jurídicas organizadas conforme tais princípios, e que, portanto, permitam traduzir os abstratos deveres morais nos concretos deveres da vida cotidiana. Uma moral universal “precisa de uma certa harmonia com práticas de socialização e educação que implantem nos adolescentes controles de consciência fortemente internalizados, promovendo identidades do eu proporcionalmente abstratas” (HABERMAS 1991, 25).

A perspectiva moral pode, então, ser considerada como uma perspectiva ética – não no sentido de valer limitadamente a uma certa comunidade e ao conceito de vida boa dela, mas no sentido de poder ser tomada só por quem tenha sido criado numa comunidade que assume tal perspectiva. Em outras palavras: para formular juízos morais em termos universais é preciso ter sido apropriadamente educado.¹ Deste ponto de vista a relação entre questões morais e questões da vida boa se coloca numa nova luz. Segundo Habermas, é possível distinguir as primeiras (por exemplo, questões de justiça) das segundas (ibid., 25). Ao mesmo tempo, porém, é possível aplicar a ótica universal da moral a questões éticas, procedendo assim a uma transformação da sociedade com base em princípios universais e afastando-se dos valores e das normas nela tradicionalmente dominantes.

Isso vale particularmente no caso de sociedades como a nossa, que Habermas denomina de pós-metafísica e pós-tradicional. Trata-se de uma sociedade pluralista, que já não dispõe de concepções éticas compartilhadas e já não pode apelar para a tradição na tentativa de justificar normas morais específicas. Numa sociedade deste tipo, o único terreno comum é o direito. É, portanto, sobre este terreno que Habermas pretende mover-se na sua argumentação. Ao referir-se ao conceito de “pessoa” como oposto ao de “coisa”, Habermas não os está utilizando em sentido ontológico, e não está sugerindo que a pessoa possui uma santidade e uma dignidade invioláveis, como acham outros pensadores (cf. por exemplo Robert Spaemann em SPAEMANN 1998). Ele usa estes conceitos no sentido jurídico

do *ius ad rem* e do *ius ad personam*. “Coisa” é uma entidade da qual podemos dispor à vontade, se possuímos os títulos jurídicos necessários; ninguém pode, ao contrário, dispor de uma “pessoa”, a não ser em casos específicos e limitados, como o do tutor e do pupilo, ou do pai e do filho. Contudo, também neste caso, o pai não dispõe do filho em forma absoluta, mas só até uma certa idade e só parcialmente. Ele pode proibi-lo de sair à noite ou pode enviá-lo a uma certa escola, mas não pode dispor do corpo dele ou obrigá-lo a fazer trabalhos humilhantes etc. Em outras palavras: Em consideração do fato de que o apelo a um presumido estatuto ontológico (ou metafísico ou até moral) superior da pessoa já não tem êxito na nossa sociedade por falta de uma visão ética comum, a pessoa é definida, do ponto de vista jurídico, como portadora de direitos subjetivos inalienáveis. Este é o conceito de pessoa utilizado por Habermas nas suas considerações sobre a eugenia.

Desta forma, ele consegue criar uma ponte entre a dimensão ética e a dimensão universal da moral. Com efeito, na nossa sociedade complexa e pluralista, o direito constitui a esfera na qual os indivíduos chegam a formular visões compartilhadas deles mesmos como sujeitos agentes – definindo-se justamente titulares de direitos e deveres e estabelecendo assim uma certa identidade comum. Ao mesmo tempo, o direito moderno, fundado não sobre a tradição ou sobre uma determinada visão do mundo, mas sobre o consenso democrático que fundamenta o processo de produção legislativa, se situa naquela dimensão universal típica dos discursos morais. Nos sistemas jurídicos das sociedades pluralistas e pós-tradicionais, a dimensão ética e a dimensão universal da moral acabam coincidindo. Se já não podemos apelar para determinadas concepções da pessoa, como acontecia, por exemplo, na sociedade cristã (com base na idéia de que Deus teria criado os homens à sua imagem atribuindo-lhes, portanto, uma certa santidade), podemos apelar para o conceito jurídico de pessoa, segundo o qual todos somos igualmente portadores de direitos inalienáveis, embora estes sejam o fruto de um acordo recíproco e não da nossa natureza de presumidos filhos de Deus.

Tendo esclarecido este aspecto preliminar, podemos tentar reconstruir a argumentação habermasiana, considerando, contudo, que a distinção entre perspectiva ética e perspectiva moral corre o risco de atenuar-se e até de desaparecer, quando se parte da idéia de que na nossa sociedade a esfera ética é baseada em conceitos universais. Portanto, os argumentos avançados por Habermas possuem um inegável caráter universal, embora ele insista sobre o caráter ético deles e sobre o fato de eles remeterem à concepção que temos de nós mesmos como membros de sociedades complexas e pós-tradicionais. Isto vale, em particular, para a pretensão habermasiana de remeter à concepção que teríamos de nós mesmos como atores morais em geral. Neste contexto, ele tenta ampliar o conceito de comunidade ética a ponto de incluir nele o gênero humano na sua totalidade e deixando assim coincidir a esfera da ética com aquela da moral.

O livro de Habermas se abre com um ensaio cujo objeto principal é a relação entre ética e moral e que é centrado sobre a dupla contraposição entre os conceitos de “justo” e de “bom” por um lado, e de “dever” e “vida boa” por outro. Questões morais se ocupam dos deveres e dos direitos, do que devemos aos outros e do que os outros devem a nós, e são, portanto, reduzíveis a questões de justiça. As questões éticas se ocupam, ao contrário, do bem-estar do indivíduo: são as questões que

nos colocamos quando “passamos a nos preocupar com nossa própria vida a partir da perspectiva da primeira pessoa e a questionar qual a melhor coisa a fazer ‘por mim’ ou ‘por nós’ a longo prazo” (HABERMAS 2004, 6). Elas remetem a questões de identidade e não há para elas “nenhuma resposta que não dependa do respectivo contexto” (ibid.). A ética deve ser tomada, portanto, “no sentido clássico de uma doutrina da vida correta” (ibid.). Habermas acusa as teorias deontológicas contemporâneas de não levar a sério as questões éticas: primeiramente a questão de por que devemos efetivamente ser morais (ibid., 7), mas, principalmente, a questão do que é uma vida bem sucedida. Ora, a resposta a esta questão pressupõe uma certa autocompreensão de si como sujeito moral e, mais em geral, uma autocompreensão ética da espécie. As inéditas possibilidades biotecnológicas acabam pondo em questão justamente “nossa autocompreensão normativa” (ibid., 18).

Reside aqui um elemento central da argumentação habermasiana: devemos distinguir entre um patrimônio genético que é fruto do encontro casual de dois diversos grupos de cromossomos, como no caso da procriação natural, e um patrimônio genético que é fruto de uma manipulação intencional, como no caso das modificações genéticas de laboratório, da clonagem e, pelo menos em parte, da fecundação assistida. Segundo Habermas, a causalidade do nosso patrimônio genético é uma condição necessária para afirmar nossa identidade autônoma e representa a base para “a natureza fundamentalmente igualitária das nossas relações interpessoais” (ibid., 19). Ao contrário, intervenções que tentam alterar o patrimônio genético representam uma ameaça quer à autonomia individual, quer à igualdade das relações interpessoais, pois elas transformam o nascituro numa entidade manipulável, fazem duma pessoa uma coisa – no acima mencionado sentido jurídico de objeto do qual se pode dispor à vontade.

Assim Habermas: “Com a decisão irreversível que uma pessoa toma em relação à constituição ‘natural’ de outra, surge uma relação interpessoal desconhecida até o presente momento. Esse novo tipo de relação fere nossa sensibilidade moral, pois forma um corpo estranho nas relações de reconhecimento legalmente institucionalizadas nas sociedades modernas” e que formam a base do próprio conceito jurídico de pessoa (ibid., 20, *itálico meu*). Ao desaparecer da reciprocidade, o que vem a ser questionado é, primeiramente, a pessoalidade do sujeito manipulado, o fato de ele ser titular de direitos invioláveis.

A reciprocidade vem a faltar porque o ‘manipulador’ possui, com respeito ao nascituro, um poder desproporcionado: o de determinar de forma irrevocável certas qualidades distintivas sem seu consenso. Na opinião de Habermas, este consenso pode ser postulado em caso de intervenções curativas que visam a eliminação de malformações genéticas. Podemos pensar que o indivíduo atingido pela manipulação daria seu consenso à intervenção, se ele pudesse; antes: se os pais resolvessem não intervir, ele poderia censurá-los pela inação deles e considerá-los responsáveis pelo seu sofrimento (ibid., 61 s.). Contudo, o consenso não seria garantido em caso de intervenções que ultrapassem um fim simplesmente terapêutico ou de prevenção de doenças futuras. É este o caso daquela que Habermas chama de ‘eugenia positiva’ para distingui-la da puramente curativa, nomeada por ele de ‘eugenia negativa’. No caso da eugenia positiva, os pais resolvem intervir não simplesmente sobre situações

genéticas que podem ameaçar a saúde do nascituro (como no caso de doenças hereditárias, da predisposição à depressão, etc.), mas manipulam o patrimônio genético dele a fim de dotá-lo com determinadas qualidades que não possuiria, como, por exemplo, certas características físicas, certos traços exteriores, uma predisposição para a matemática ou a música, um certo caráter, etc. Embora hoje em dia uma intervenção deste tipo pareça impraticável, não podemos excluir que ela seja possível no futuro, e Habermas nos admoesta, com razão, a refletir sobre as conseqüências possíveis antes de elas se realizarem (ibid., 22 ss.), pois, no momento em que a pesquisa tiver chegado a dispor das técnicas necessárias, será impossível detê-la, como a experiência nos mostrou em tantos casos análogos (por exemplo, a pesquisa nuclear). Obviamente, no caso de uma intervenção de eugenia positiva, os pais pretenderiam dotar a filha (ou o filho) com qualidades úteis e desejáveis; contudo, ela (ou ele) poderia acusar os pais de ter efetuado uma manipulação ilegítima, tentando determinar o curso da vida dela (ou dele) positiva e não só negativamente, como no caso de uma eventual modificação de genes responsáveis por malformações e doenças.

Contudo, a recusa da eugenia positiva pode lançar uma sombra também sobre a negativa, já que há uma dificuldade em traçar claramente a linha que as divide. Em alguns poucos casos, como aqueles de graves malformações ou de doenças hereditárias, o problema não se coloca. Às vezes, porém, o confim se torna extremamente sutil, como no caso da estatura, para utilizar um exemplo dado por Dworkin. O filósofo norte-americano, que distingue também uma eugenia positiva de uma negativa, embora ele não use tais termos, admite a possibilidade de que em determinadas situações certas características físicas, que em si seriam neutras, podem tornar-se objeto de uma manipulação terapêutica. Isso seria o caso de um nascituro cuja estatura lhe provocaria problemas psicológicos na sua sociedade (mas não em outras sociedades). Portanto, não podemos traçar de forma definitiva uma linha divisória entre intervenções terapêuticas negativas por um lado e intervenções positivas por outro, mas devemos considerar o contexto no qual se levanta a questão de uma possível intervenção.

Habermas acha que desta maneira se abre um vaso de Pandora, já que as características que podem provocar danos psicológicos são praticamente infinitas, particularmente se o próprio conceito de dano psicológico é ampliado a ponto de incluir o sentimento de insegurança ou de constrangimento que uma estatura fora da média ou uma característica física particularmente acentuada pode gerar. Deste ponto de vista, o medo dele é de que os pais acabem desejando para os seus filhos qualidades mais ou menos idênticas, dando lugar assim a uma sociedade profundamente homogênea e uniformizada, povoada por indivíduos modelados segundo os padrões dominantes de beleza, inteligência e bom caráter. Dworkin replica a esta objeção que isso seria altamente improvável, já que muitas pessoas considerariam positivamente a variedade e, portanto, não fariam nada para eliminá-la em prol da uniformidade. Contudo, poder-se-ia responder a Dworkin que pais preocupados pelo sofrimento que uma eventual diversidade poderia provocar nos filhos no âmbito de uma sociedade homogênea acabariam provavelmente por sacrificar as preferências pessoais (seu amor pela diversidade) e por dotar os filhos de características que não fizessem deles uns excluídos ou uns "anormais". Por exemplo, se fosse verdade que a homossexualidade possui causas genéticas, é fácil imaginar que a maioria dos

pais tentaria ter filhos heterossexuais, não por preconceito e homofobia, mas por medo das possíveis discriminações que eles poderiam encontrar numa sociedade que é – ela sim! – preconceituosa e homófoba. Interessantemente, Dworkin não parece levar em conta esta possibilidade, que, contudo, deriva das premissas da sua argumentação.

Habermas, ao contrário, recusa qualquer tipo de manipulação positiva por causa da situação de desequilíbrio que ela provocaria nas relações interpessoais entre pais e filhos. Como já vimos, ele parte de um conceito jurídico de pessoa, evitando formular juízos sobre o estatuto ontológico dos indivíduos manipulados geneticamente. Ao afirmar que uma intervenção genética fere a autonomia dos sujeitos em questão, Habermas se refere à autonomia jurídica que deriva do reconhecimento recíproco de direitos e que constitui a base do direito moderno, e não à autonomia moral da qual fala Kant, por exemplo. Contudo, o próprio Habermas se dá conta de que neste ponto a distinção feita por ele entre a perspectiva jurídica e a moral se torna extremamente sutil. Portanto, antes de prosseguir na análise da posição de Habermas e de chegar ao núcleo dela (a saber, a idéia de que a manipulação genética põe em discussão a autocompreensão ética do gênero humano), considerarei algumas possíveis objeções aos argumentos apresentados até este momento, assim como algumas possíveis réplicas por parte de Habermas ou de quem compartilhe sua posição.

Algumas objeções

Começarei pela questão do consenso. Antes de mais nada, é preciso constatar que todos nós nascemos sem ter dado nosso consenso, como salienta Kant, que por isso responsabiliza os pais e lhes impõe o dever de cuidar do filho até que ele próprio possa cuidar de si mesmo (Doutrina do Direito, § 28). Numa página pouco conhecida da Antropologia pragmática, Kant chega a afirmar que o primeiro vagido do recém-nascido seria, na realidade, o grito através do qual ele expressa sua irritação e seu desdém por ter sido colocado neste mundo sem seu consenso (VII 268 s. e VII 327). Podemos, ou não, compartilhar o juízo um tanto negativo de Kant, mas de fato os pais possuem, em relação ao filho, um poder necessariamente assimétrico: o de lhe darem a vida. Embora eles possam numa época futura depender dele para a própria sobrevivência, o fato de lhe terem dado a existência cria uma situação de assimetria irreversível, e não é por acaso que há pais que, em nome deste poder, avocam para si o direito de dispor à vontade do filho e da vida dele (inclusive, muitas vezes, do seu corpo). No caso da relação entre pais e filhos, então, o reconhecimento recíproco do qual fala Habermas aconteceria sempre sob o signo de uma desproporção ou assimetria.

Poder-se-ia replicar que, justamente pelo fato de ser inevitável, tal assimetria resulta irrelevante, já que ela constitui a condição necessária para que a espécie possa reproduzir-se – quer naturalmente, quer artificialmente. Portanto, não devemos levá-la em consideração na nossa argumentação, nem invocá-la contra quem, como Habermas, aponte para a assimetria resultante de uma intervenção de manipulação genética pré-natal.

O adversário de Habermas poderia levantar outra objeção, afirmando que também no caso da

procriação natural estaríamos perante uma forma de programação genética. Isso se torna particularmente evidente no caso em que um casal resolva ter filhos embora se saiba que haveria grandes riscos de malformações ou até a certeza de uma doença hereditária. Contudo, uma forma de programação haveria também no caso em que os pais se escolham reciprocamente (ou em que um deles escolha o outro) com base em determinadas características que eles julgam positivamente e querem transmitir aos filhos, como: beleza física, inteligência, etc. Falar em “loteria genética”, como se ouve freqüentemente, seria enganador, pois em muitos casos o resultado da união dos genes de duas pessoas é relativamente previsível, e isso não somente desde quando foram identificados genes dominantes e genes remissivos, mas, no fundo, desde sempre, embora não fosse conhecida a base científica de tal previsão e embora não fosse possível prever efetivamente todas as conseqüências. Se, por exemplo, um homem resolve ter filhos com uma mulher com base em certas qualidades física dela, como a estatura e a cor dos cabelos, na convicção de que tais qualidades sejam herdáveis pelos filhos (talvez porque elas são presentes também nos pais e nos avós dela), podemos dizer que ele está programando o patrimônio genético do nascituro.

Uma possível resposta seria a de observar que no caso da procriação natural as possibilidades de obter o resultado pretendido são instáveis, já que as combinações genéticas possíveis são inúmeras e o influxo recíproco dos genes praticamente ignoto. Em suma, pode acontecer que as coisas não funcionem segundo o “programa”. Em outras palavras, no caso da procriação natural não há nunca a certeza do êxito final e há, portanto, sempre um elemento de casualidade que eliminaria a desproporção entre pais “programadores” e filhos “programados” e faria do nascituro uma pessoa e não uma coisa manipulável.

O adversário de Habermas poderia, por sua vez, replicar que isso vale também para a manipulação genética em laboratório – e não somente pelo fato de que hoje em dia ainda não dispomos de técnicas bastante sofisticadas para garantir absolutamente o êxito, mas pelo fato de o patrimônio genético não constituir a identidade da pessoa, mas somente a base dela. Este ponto parece escapar a Habermas, que às vezes faz o efeito de defender uma forma de determinismo biológico segundo o qual a personalidade ou até a identidade de um sujeito seriam determinadas de forma irreversível e necessária pelo seu patrimônio genético. No caso da procriação natural, é possível, segundo Habermas, uma revisão da imagem que temos de nós próprios: é possível, então, uma aproximação crítica à nossa própria biografia, um destaque da nossa educação, uma libertação do influxo de família e ambiente. Podemos distanciar-nos das condições nas quais fomos criados, rebelar-nos contra os nossos pais e os projetos que eles têm em relação ao nosso futuro – em suma, seguir o convite de Rilke: “Du muss dein Leben ändern!”, “Tu deves mudar tua vida!”. Uma aproximação deste tipo seria, ao contrário, impossível no caso em que o patrimônio genético tenha sido manipulado (HABERMAS 2004, 20 ss. e passim).

Com certeza, uma afirmação deste tipo seria errada. Manipular os genes de alguém a ponto de dotá-lo de certas características “positivas” não significa determinar a priori o uso que ele fará delas. Não há razão para pensar que um indivíduo geneticamente manipulado seja menos capaz de subtrair-

se ao influxo dos pais ou do ambiente do que um indivíduo não manipulado. Se comparássemos a vida a uma partida de cartas, manipular “positivamente” os genes de alguém significaria pôr-lhe nas mãos cartas melhores do que as que ele tinha inicialmente, mas não garantir-lhe a vitória. O patrimônio genético constitui a bagagem com a qual começamos nossa viagem na vida, mas ele não estabelece necessariamente qual será nosso rumo ou nosso caminho, apesar da existência de predisposições (deixo de lado o caso de predisposições para doenças, etc., cuja remoção é aceita pelo mesmo Habermas). Para a formação da identidade e da personalidade de um indivíduo, as experiências biográficas e o ambiente são tão decisivos quanto o patrimônio genético (ou mais do que ele). Até no caso mais extremo, o da clonagem, no qual se cria um indivíduo com exatamente o mesmo patrimônio genético de um outro, os dois indivíduos desenvolverão características diferentes e viverão duas vidas diversas – como, aliás, demonstra o caso dos gêmeos homozigóticos, que, no fundo, outra coisa não são senão clones naturais.

O próprio Habermas tenta subtrair-se à acusação de determinismo, admitindo que não temos a certeza de que as pessoas manipuladas negariam seu consenso a posteriori ou ficariam particularmente chocadas pela revelação do que aconteceu antes do seu nascimento (ibid., 75). Contudo, ele acha que o efeito psicológico seria devastador no que diz respeito à autocompreensão que tais indivíduos teriam de si como sujeitos (ibid., 80 e 108 s.): eles se sentiriam manipulados como coisas e não tratados como pessoas autônomas. Nesta ocasião se mostra quão ambíguo é o uso habermasiano do termo “autonomia”, já que neste caso ele se refere à compreensão de si mesmos “como autores únicos de sua própria história de vida” (ibid., 108) – uma idéia que remete não ao conceito jurídico de pessoa, mas àquele moral, kantiano, de ‘sujeito autônomo’, ou, no mínimo, a um sentido existencial do conceito de liberdade, entendida como a capacidade de determinar a sua própria vida. Neste caso, porém, o argumento de Habermas poderia expor-se à acima mencionada acusação de determinismo biológico.

Deste ponto de vista, Dworkin não tem dificuldade em salientar o fato de que uma manipulação ‘positiva’, longe de representar um obstáculo ao livre desenvolvimento da personalidade, constituiria um enriquecimento das possibilidades existenciais do indivíduo, pelo menos no caso em que certas características não excluam necessariamente outras. No fundo, a influência exercida pelos pais através da manipulação genética não seria muito pior do que a exercida através da educação e da pressão psicológica a realizar um determinado projeto de vida escolhido por eles para os filhos. O fato de ter nascido com uma predisposição à música, por exemplo, não impede um indivíduo de desinteressar-se completamente dela, independentemente de ela ser natural ou provocada artificialmente. Neste último caso o indivíduo em questão poderia, sem dúvida, acusar seus pais de ter tentado fazer dele um músico sem pedir seu consenso, mas a mesma coisa poderiam dizer as inúmeras crianças obrigadas a suportar intermináveis lições de piano desde a mais tenra idade. Em face de um Mozart, que foi obrigado pelo pai a contínuos exercícios musicais desde o segundo ano de vida e se revelou efetivamente um gênio musical, há milhares de crianças cuja infância foi estragada por pais ambiciosos desejosos de fazer deles uns enfants prodiges. Eles todos podem considerar-se sujeitos que foram privados da sua autonomia pelos próprios pais, pelo menos até eles não chegarem à idade em que podem rebelar-se e

bater definitivamente o tampo do teclado. A mesma coisa, porém, pode ser dita dos indivíduos geneticamente manipulados, particularmente se supormos, como faz Habermas, que eles possam sentir-se feridos na sua autonomia decisória pelos pais.

O argumento principal de Habermas

Estas críticas parecem comprometer a argumentação habermasiana – pelo menos na medida em que se trata do ser humano visto como fenótipo, do indivíduo concreto que é manipulado. As coisas mudam, porém, se considerarmos o ser humano como ser genérico, ou seja, se abandonarmos a perspectiva do indivíduo para tomar a do gênero – um passo, este, que Dworkin não leva em consideração, mas que Habermas tenta fazer (embora seus argumentos pareçam todos centrados na identidade pessoal do indivíduo, como vimos).

O argumento principal de Habermas é, então, o seguinte: as manipulações genéticas têm como sua consequência principal a de pôr em questão a percepção que os seres humanos possuem de si como sujeitos. De tal percepção faz parte inextricavelmente a percepção de si como ser que é um corpo e não que o possui simplesmente. Habermas se serve de dois termos distintos: Leib e Körper, que na realidade significam a mesma coisa (corpo, justamente), já que a diferença está na raiz: germânica a de Leib, latina (corpus) a de Körper. A ser decisivo, contudo, é o verbo, pois a distinção fundamental é entre Leibsein (ser corpo) e Körperhaben (possuir um corpo). A experiência de ser um corpo é primária, pois é só com base nela que nos percebemos como sujeitos. Ora, se o corpo é manipulado pelos pais na fase pré-natal, esta experiência primária pode resultar irremediavelmente comprometida. A consciência do fato de que outros dispuseram do nosso corpo, do corpo que somos, é, ao mesmo tempo, consciência do fato de que eles dispuseram de nós, de quem nós somos. Esta consciência impediria o indivíduo de ser si mesmo (ibid., 80). A fim de compreender-se como livre, uma pessoa deve poder reconduzir sua existência a um início subtraído à manipulação alheia. Como salienta também Hannah Arendt (ARENDR 2004, 17), citada por Habermas, o nascimento representa um novo começo e, como tal, o primeiro ato de liberdade do indivíduo, já que a liberdade pode ser definida, kantianamente, como a capacidade de começar algo (um processo, uma ação). A manipulação genética elimina o caráter de novidade e liberdade próprio do começo de uma nova existência, e afeta não somente a autonomia individual (este argumento é um tanto discutível, como vimos), mas também nossa idéia do ser humano como sujeito livre.

Estas afirmações habermasianas me parecem apresentar algumas dificuldades. Elas são baseadas sobre uma certa concepção antropológica que o filósofo alemão retoma da Arendt e de Helmuth Plessner (ARENDR 2004 e PLESSNER 1981),² e segundo a qual nossa identidade e, portanto, nossa consciência moral se fundam de maneira essencial sobre nossa corporeidade, sobre o fato de sermos um corpo, de termos nascido como aquele corpo etc. Embora se admita que tal concepção resulta válida, não está claro em que sentido a manipulação genética afetaria de forma decisiva este fato. Também o indivíduo modificado geneticamente nasce e representa, portanto, um novo começo.

Ele também vem ao mundo como sujeito livre e ele também é um corpo, e não há motivo para pensar que o seja menos só porque alguém decidiu que seu corpo terá certas características. Como já vimos, uma espécie de programação genética já tem lugar até no nível da procriação natural, embora ninguém pense por isso ser menos livre ou ser um sujeito moral com menos autonomia. Sem dúvida, a manipulação genética representa uma eliminação do confim entre natural e artificial; contudo, considerá-la por esta razão uma lesão da autonomia individual seria uma conclusão infundada – ou melhor: seria uma conclusão fundada sobre uma pressuposição não demonstrada, a saber, a idéia de que o indivíduo é livre só se vem ao mundo com um patrimônio genético intacto. Mas então deveríamos julgar negativamente qualquer tipo de intervenção, até as de eugenia negativa ou terapêutica. Além disso, tal pressuposição é baseada sobre uma sobreestimação do componente natural da nossa identidade individual.

A fim de esclarecer melhor este ponto, referir-me-ei a uma distinção operada pelo próprio Habermas. Segundo ele, a partir do momento do nascimento, cada um corre ao encontro de dois diversos destinos: “o destino determinado pela socialização de uma pessoa e o destino natural de seu organismo” (HABERMAS 2004, 82). Nossa consciência de sermos sujeitos autônomos deriva principalmente da consciência de possuímos um destino natural, não influenciado por outros indivíduos como acontece, ao contrário, no caso da nossa identidade social(izada). Intervenções de manipulação genética pré-natal abalam esta autocompreensão como sujeitos autônomos, já que eliminam a diferença entre natural e social (ou artificial): nosso corpo já não é submetido a um destino natural mas àquele artificial surgido através da manipulação. Isso faz dele uma coisa e nos leva a abandonar a perspectiva do Leibsein, do ser corpo, para assumir a do Körperhaben, do possuir um corpo. Nosso corpo se torna algo alheio, um objeto que outros manipularam à vontade, privando-nos do nosso destino natural.

Segundo Habermas, que aqui retoma algumas observações de Hans Jonas, esta reificação do corpo é uma das conseqüências provocadas pela falta da distinção entre o *modus operandi* e a visão das coisas que são típicos da técnica por um lado e de atividades terapêuticas e de criação por outro (ibid., 64 s.). Enquanto estas últimas atividades concebem seu objeto, a saber, o que é vivo, como algo de autônomo que é preciso proteger ou secundar, a técnica vê nele um material inerte a ser manipulado. Através da manipulação genética, a técnica intervém sobre um sistema extremamente frágil e complexo. Uma intervenção deste tipo assume caráter auto-referencial, já que a ser interessado é o próprio manipulador, a saber, o ser humano; ela desencadeia um processo irreversível cujas conseqüências são desconhecidas e, portanto, incontroláveis (JONAS 1985, 165 ss., citado em HABERMAS 2004, 66).

É preciso fazer algumas considerações sobre este ponto. Primeiramente, a distinção entre técnica por um lado e atividades práticas não manipuladoras por outro já não existe faz muito tempo – se é que ela alguma vez existiu. Até no caso aparentemente mais simples, o do cultivo de plantas ou da criação de animais, a atividade humana nunca se limitou simplesmente a secundar a obra da Natureza e a respeitar a natureza dos organismos em questão. Desde sempre o homem selecionou meticulosamente plantas e animais, criando novos organismos, modificando geneticamente os existentes (obviamente não em laboratório, mas através de enxertos e cruzamentos) e, mais geralmente, submetendo-os à sua

própria vontade e aos seus próprios fins. Neste sentido, a biosfera também representa um sistema complexo e frágil no qual a atividade humana, além de ser auto-referencial (já que o próprio homem pertence à biosfera), desencadeou processos irreversíveis com conseqüências imprevisíveis e incontroláveis – e disso ficamos particularmente conscientes hoje, numa época na qual algumas destas conseqüências começam a tornar-se evidentes. Isto vale também pela atividade terapêutica, particularmente no caso da medicina alopática, que é a dominante na sociedade ocidental. A redução dos processos vitais ou psíquicos a reações químicas mais ou menos complexas nos transformou, no fundo, em simples “objetos” nos olhos do estudioso de química orgânica e farmacêutica. Uma das curas da depressão consiste, por exemplo, em modificar por meio da subministração de certas substâncias determinados processos químicos que acontecem no nosso corpo. Em que medida uma pessoa submetida a um tratamento terapêutico alopático pode considerar-se autônoma segundo os critérios de Jonas e Habermas, se seu corpo é considerado só como um conjunto complexo de moléculas que interagem por meio de reações químicas modificáveis artificialmente por meio da assunção de determinadas substâncias?

Secundariamente, e em conseqüência destas considerações, podemos constatar como a reificação do corpo já está acontecendo faz muito tempo e independentemente do desenvolvimento das recentes técnicas genéticas. Habermas apresenta uma visão parcial da relação que os indivíduos têm com sua corporeidade. Ao distinguir entre a dimensão natural, representada pelo corpo, e a social, cuja expressão mais típica é o desenvolvimento da própria identidade num processo de socialização, Habermas coloca em segundo plano o que há de ‘social’ na relação que cada um tem com seu próprio corpo. As pesquisas de Foucault sobre a sexualidade, a clínica ou a loucura, por exemplo, demonstraram como esta relação não é nem natural, nem sem problemas, sendo antes determinada decisivamente por rígidos mecanismos de controle social. No máximo, podemos ter uma percepção imediata do nosso corpo como instrumento através do qual alcançamos o mundo sensível e este último nos atinge. Contudo, se abandonarmos o nível da simples percepção sensível para nos deslocarmos para o da autoconsciência moral, torna-se evidente que o nosso ‘ser corpo’, para utilizar a expressão adotada por Habermas, não está desprovido de problemas, como demonstra, por exemplo, o caso em que haja um contraste entre determinadas pulsões físicas e certas normas sociais que nos impõem controlar tais pulsões. Neste caso, podemos perceber nosso ‘ser corpo’ com um sentimento de vergonha e achá-lo um obstáculo para o desenvolvimento da nossa natureza moral. Em outras palavras, podemos ter a impressão de possuir um corpo mais do que ser um corpo. O processo de socialização não é algo que se insere numa base natural que seja dada e não problemática, mas é um processo que problematiza justamente o dado primitivo do nosso ‘ser corpo’. Os dois “destinos” mencionados por Habermas, o natural do nosso organismo e o social da nossa personalidade, não convivem pacificamente um ao lado do outro. Ao contrário, entre eles se instaura freqüentemente uma tensão – a tensão que deu vida à pesquisa médica e biológica que pretendem dominar o destino natural do nosso corpo. O fim desta pesquisa é subtrair-nos a este destino, tornando-nos imunes às doenças, à dor física e, no fundo, à morte. Impossível não perceber um sonho de imortalidade atrás das mais avançadas pesquisas médicas

e biológicas. Muitos são os cientistas que falam na possibilidade de abrandar e no final parar o processo de envelhecimento das células, de substituir órgãos e membros não funcionantes com clones ou com próteses artificiais. A história do progresso científico no campo da medicina e da biologia é a história da tentativa de subtrair-nos ao nosso destino natural de corpos que tendem inevitavelmente ao envelhecimento, à decadência e à morte.

Habermas tem razão em afirmar que a ciência se encontra sobre uma slippery slope, uma ladeira escorregadia: mas ela não se encontrou nesta situação só a partir da introdução dos métodos de manipulação genética laboratorial. A tendência a subtrair-se ao próprio destino natural é, no fundo, um elemento irrenunciável justamente daquela autocompreensão da espécie para a qual apela Habermas; ou melhor: na nossa civilização ocidental é assim que o gênero humano chegou a compreender-se e a ver-se: engajado numa luta sem fim contra o sofrimento físico e a decadência do corpo. Deste ponto de vista, Dworkin está certo em afirmar que não há muita diferença entre descobrir a penicilina e utilizar a manipulação (ou a clonagem) de genes para curar doenças que são ainda piores do que aquelas curadas pela penicilina. Num como noutro caso, o ser humano tenta subtrair a si mesmo (o seu 'ser corpo') ao próprio destino natural e vê, antes, na capacidade de libertar-se de tal destino uma afirmação ulterior da própria autonomia.

A distinção entre aspecto natural ou orgânico por um lado e aspecto social ou artificial por outro parece questionável também dum ponto de vista político. Portanto, será com algumas considerações de caráter político que fecharei esta intervenção.

Algumas considerações políticas

Começarei por um argumento que já se tornou um clássico no debate acerca da tecnologia genética. Trata-se de um argumento de justiça social relativo às conseqüências de tal prática: Por causa dos altos custos das técnicas em questão, pelo menos inicialmente só um número restrito de indivíduos poderão utilizá-las; só os mais ricos, em suma, serão capazes de programar seus filhos, e isto provocaria uma situação de desequilíbrio em prol de pessoas que já são privilegiadas econômica e socialmente.

Dworkin, como um verdadeiro liberal, não vê nada de problemático nisso: na opinião dele, todas as novas técnicas médicas são, inicialmente, caras demais e podem ser usadas só por poucos indivíduos. Mas são justamente as grandes quantias de dinheiro investidas por estes poucos privilegiados que acabam financiando pesquisas ulteriores e permitem, ao final, tornar a técnica em questão mais acessível e ao alcance de todos. Efetivamente, Dworkin tem razão em dizer isso. Contudo, os críticos observam que a questão é outra. O fato de inicialmente só poucos privilegiados terem acessos às novas técnicas de manipulação genética aprofundaria ainda mais a divisão que já divide os ricos e os pobres do mundo e abriria um verdadeiro abismo entre indivíduos economicamente privilegiados e geneticamente aperfeiçoados por um lado e indivíduos economicamente prejudicados e geneticamente intactos por outro lado.

Um cenário deste tipo é descrito pelo filme *Gattaca* (1997), que imagina um futuro não muito distante no qual a sociedade será dividida em duas grandes classes: quem foi programado para ser são, inteligente, equilibrado etc., e quem, ao contrário, fica à mercê da própria natureza (do próprio destino natural, diria Habermas). Os membros desta última classe (que inclui até pessoas com defeitos físicos mínimos – demonstrando assim que o espectro das características negativas pode ser ampliado arbitrariamente, conforme afirma Dworkin) são condenados a fazer trabalhos humilhantes e degradantes em prol dos membros da primeira classe, que forma uma verdadeira raça dominante. Um cenário deste tipo nos parece sem dúvida inaceitável, mas não se distinguiria muito daquele de outras épocas nas quais, por exemplo, fatores biológicos como a circunstância de ter nascido de pais nobres ou plebeus tinha uma influência decisiva sobre a vida do indivíduo. E não se distingue muito também da situação atual, na qual a vida de um indivíduo é determinada não somente pelos usuais fatores biológicos contingentes (como ter nascido numa família abastada), mas também por fatores sociais como a educação recebida etc. Por que o mundo de *Gattaca* deveria parecer-nos mais injusto e desumanizado do que um mundo em que o fato de nascer numa favela influencia não só o tipo de vida, mas até sua duração média? A manipulação genética introduziria só um critério ulterior de distinção entre classes abastadas e classes pobres, entre dominadores e dominados – um critério tão arbitrário e injusto como o do nascimento e da educação.

O mencionado argumento de justiça social contra o uso das técnicas genéticas positivas corre o risco, então, de deixar em segundo plano as injustiças realmente existentes, levando-nos a lutar contra uma injustiça só possível – como se a questão central fosse impedir a criação de uma sociedade como aquela descrita em *Gattaca* e não antes a modificação duma sociedade na qual há favelas e favelados. O risco, em suma, é de focalizar um aspecto não central do verdadeiro problema, que é o da injustiça social existente e que não depende da questão das biotecnologias.

Um risco análogo me parece estar implícito na posição de Habermas com respeito à presumida relação natural com nosso corpo. Acima mencionei Foucault, que demonstrou a centralidade que, na modernidade, o corpo acabou assumindo no âmbito da política. Trata-se de um processo demorado e complexo que parte do direito de vida e morte que tradicionalmente o poder soberano possui sobre seus súditos. Na visão clássica, o soberano possui o direito de matar seus súditos para garantir sua sobrevivência: pode executá-los se eles se rebelam e pode enviá-los à guerra se for atacado do exterior. No conceito de soberania que prevalece a partir do século XVII, o soberano mata não para defender a si mesmo, mas para defender a nação: a existência em questão já não é a jurídica do soberano, mas a biológica da população (FOUCAULT 1997). O inimigo deve ser morto porque ele coloca em risco a existência biológica da nação: ele deve morrer para que esta última sobreviva. É fácil reconhecer neste modo de pensar a lógica adotada pelo nazismo para justificar a ‘solução final’, mas se trata, no fundo, da lógica do nacionalismo, que concebe a história do mundo como história de populações em luta entre si. E não importa muito o fato para o nacionalismo de que os critérios distintivos sejam culturais e não raciais, pois o resultado não muda: o inimigo deve ser eliminado para que a população seja salva. As ‘limpezas étnicas’ dos últimos decênios demonstram como esta lógica segue estando

viva e como ainda hoje a “vida nua” está ao centro da política (AGAMBEN 2204).

Contudo, não é preciso recorrer aos conflitos ‘étnicos’ da ex-Iugoslávia ou do Ruanda, pois é suficiente pensar na importância que os fatores biológicos possuem também nas nossas democracias constitucionais liberais, iniciando pela questão da definição dos critérios de atribuição da cidadania – questão na qual se torna essencial considerar onde se nasceu e de quem. Isso se torna particularmente evidente naqueles Estados que, como a Alemanha, reconhecem só o *ius sanguinis*, ou seja, consideram cidadãos só os que nascem de indivíduos que já são cidadãos, e que recusam o *ius soli*, segundo o qual quem nasça de indivíduos simplesmente residentes no território do Estado é automaticamente cidadão daquele Estado (como na França). Se abandonarmos a perspectiva abstrata do sujeito jurídico titular de direitos (perspectiva tomada por Habermas), devemos assumir a ético-étnica da pertença (ou não) ao grupo dominante de uma sociedade. O jovem filho de pais turcos que nunca saiu de Berlim e nunca visitou a Turquia, mas que não é considerado alemão pelo Estado no qual ele nasceu e se criou, não pode ter uma relação ‘natural’ e imediata com seu próprio corpo da mesma maneira que alemães da sua idade. A dimensão social prevalece sobre a natural justamente em relação à afirmação da própria autonomia de pessoa jurídica titular de direitos. Fatores biológicos como o fato de ter nascido de determinados pais influenciam a autocompreensão que o jovem em questão tem de si como pessoa. A dificuldade de ter uma relação positiva para com o próprio destino natural e para com a própria corporeidade é demonstrada pelos casos de negros que tentam esconder sua origem, como o protagonista de *The Human Stain* de Philip Roth, ou que até tentam modificar seu corpo a fim de torná-lo o mais semelhante possível àquele da maioria dominante, como no caso de Michael Jackson e de suas inúmeras cirurgias para tornar-se branco. Voltando à eugenia, qual seria nossa reação se dois pais negros tentassem modificar os genes do filho a fim de ele nascer branco e em vista de poupar-lhe as discriminações, os abusos e os incômodos que eles sofreram? Poderíamos considerá-lo um pedido legítimo, já que evitaria graves problemas psicológicos ao nascituro?

Outro elemento que demonstra a importância ‘política’ do corpo (e quão forte seja a tentativa do poder político para controlá-lo) é constituído pelo debate sobre a família que está dominando a cena política na Europa e nos EUA e que é consequência de uma redução (de forma nenhuma ingênua) da atividade sexual à reprodutiva – redução que visa justamente a estabelecer o controle sobre ambas as atividades. Este debate demonstra quão potente é ainda a visão biologistica da família considerada como a entidade reprodutiva de base: um pai, uma mãe, as crianças (cai na mente Kant, que definiu o casamento como um contrato para a utilização recíproca dos órgãos genitais). Possíveis alternativas à família mononuclear ‘biológica’ são consideradas pela ampla maioria das pessoas e dos políticos como algo que não é natural, como algo que é biologicamente e, portanto – com típica falácia naturalista – moralmente errado. A estrutura que constitui a célula-base da nossa sociedade é considerada, então, primeiramente do ponto de vista biológico da reprodução – não tanto da espécie, quanto da população, ou seja, da nação, como demonstram as intermináveis discussões sobre a taxa negativa de natalidade em vários países europeus.

Contudo, o elemento que mais demonstra a crescente importância do corpo para o poder

político na idade moderna é a tentativa assídua das instituições sociais e políticas para assumir o controle sobre os indivíduos através do controle sobre o corpo deles. Prisões, hospitais, clínicas psiquiátricas, escolas, quartéis – é principalmente nesses lugares que o poder político tenta submeter ao seu controle os cidadãos por meio de um rígido processo de disciplinamento do corpo deles. Este processo tomou, nos últimos anos, formas menos vistosas, também como consequência das reformas que mudaram profundamente as instituições acima mencionadas (pelo menos nas democracias liberais constitucionais). Hoje em dia, a tentativa de controle político sobre o corpo foi parcialmente burocratizada, resultando na elaboração e aplicação de políticas de saúde pública (um conceito que apareceu no século XVIII, mas que hoje possui um sentido diferente, considerando as grandes capacidades organizativas do Estado contemporâneo). Em boa parte, a tarefa de controlar os corpos – e, portanto, os indivíduos – passou para outro ator: o mercado. Na sociedade atual o fenômeno do cuidado do próprio corpo assumiu traços quase cultuais e exclusivos. Quem se preocupa com o risco de uma sociedade homogênea de indivíduos semelhantes entre si e vê isso como uma possível consequência da eugenia positiva, esquece que a tendência para este tipo de sociedade é já presente, embora como simples tendência. No fundo, a moda é expressão de uma tentativa (talvez não consciente ou não premeditada) de homogeneizar e normalizar aparência e comportamentos – uma tentativa ainda mais enganadora por acontecer em nome de um individualismo e anticonformismo só presumido.

Deste ponto de vista, o recurso a técnicas eugenéticas positivas se torna só uma continuação da mesma lógica que nos impõe sermos sempre mais belos, mais sãos, mais jovens e de cuidar continuamente do nosso corpo. Se no século XIX a disciplina do corpo – e, portanto, o controle sobre os indivíduos – passava pelo dressage dos quartéis e das escolas, hoje ele passa pela moda, a cosmética, a cirurgia estética. Se, para Aristóteles, a vida boa era um *bíos*, uma vida entendida como forma de vida, como maneira de viver e organizar a própria existência, diferente da simples *zōē*, da simples vida biológica (cf. AGAMBEN 2004), hoje o modelo de vida boa que o Estado e as sociedades consumista nos oferecem remete fundamentalmente à simples dimensão da *zōē*. É preciso ter nascido das pessoas ‘justas’ (para ter acesso à cidadania), possuir a ‘justa’ constituição física e procurar os ‘justos’ prazeres físicos (para não ser excluído da comunidade ou sentir-se inferior aos demais). Até nossa identidade sócio-política se torna biológica: daqui a pouco as instituições nos identificarão com base em critérios biométricos, sem precisar do nosso nome.

Obviamente, se trata – por enquanto – de simples tendências. A sociedade ainda não se tornou tão uniformizada a ponto de reduzir nossa existência à simples existência biológica. Mas a tendência fica indiscutivelmente evidente, e a provável introdução das técnicas eugenéticas positivas constitui, nesse sentido, só um passo ulterior nesta direção.

Notes

¹ Neste contexto se situa a referência habermasiana para com a teoria piagetiana do desenvolvimento moral na formulação oferecida por Kohlberg (cf. PINZANI 1993).

² No fundo, se trata de um regresso às origens para Habermas, que na sua juventude tinha-se ocupado de antropologia filosófica, dedicando a este tema um dos seus primeiros escritos, o verbete Anthropologie para o dicionário de filosofia da editora Fischer de 1958 (verbetes no qual ele criticava as posições de Plessner e de Arnold Gehlen e lhes contrapunha as teses do seu orientador de doutorado Erich Rothacker, celebre pela sua Kulturanthropologie). Interessante, então, o fato dele retomar agora justamente posições de Gehlen e, principalmente, Plessner – particularmente no que diz respeito à questão da dependência do sujeito do contexto social para a formação da própria identidade individual e a subsequente crítica da visão puramente biológica desta identidade: um ser humano seria, em suma, muito mais do que o simples total dos seus genes.

Bibliografia

- AGAMBEN, G. Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004 [Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi, 1995].
- ARENDT, H. A condição humana. 10ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 [The Human Condition. Chicago: Chicago University Press, 1958].
- BUBNER, R. Rationalität, Lebensform und Geschichte. In.: SCHNÄDELBACH, H. (org.). Rationalität. Philosophische Beiträge. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, 198-217.
- DWORKIN, R. Virtude Soberana. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2000].
- ELSTER, J. The Market and the Forum. In.: ELSTER, J. e AANUND, A. (orgs.). The Foundations of Social Choice Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, 103-132.
- FOUCAULT, M. História da sexualidade I: A vontade de saber. 12ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1997 [Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976].
- HABERMAS, J. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- HABERMAS, J. O futuro da natureza humana. A caminho de uma eugenia liberal?. São Paulo: Martin Fontes, 2004 [Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001].
- JONAS, H. Lasst uns einen Menschen klonieren. In.: id. Technik, Medizin und Eugenik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.
- PINZANI, A. L'etica del discorso di fronte ad alcune obiezioni. In.: Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze, IX, 1993, 197-220.
- PLESSNER, H. Die Stufen des Organischen. In.: id. Gesammelte Schriften IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981 (1ª edição: 1927).
- SPAEMANN, R. Personen. Versuch über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“. Stuttgart: Klett-Cotta, 1998.