



## A NOSSA HUMANIDADE PARTILHADA: O APELO À NATUREZA HUMANA NA DISCUSSÃO BIOÉTICA<sup>1</sup>

Gonçalo Vizela de Oliveira\*

Resumo: O apelo à natureza enquanto repositório de normas morais é antigo na tradição filosófica ocidental. Porém, face ao desenvolvimento de tecnologias que permitem controlar fenómenos naturais, o estatuto moral da natureza fica comprometido. Esta discussão é particularmente relevante perante novas biotecnologias que permitem manipular a constituição biológica do ser humano, tornando contingente a natureza humana em que assentam muitos sistemas de moralidade. A procura pelo potencial normativo da natureza humana como critério moral para a ordenação da tecnologia e do engenho humano importa uma análise da evolução do apelo à natureza humana. Este exercício permitirá compreender e contrapor as correntes bioconservadora e pós-humanista, que representam os dois polos da actual discussão bioética em torno do valor da natureza humana.

---

<sup>1</sup> O artigo corresponde, com pequenas adaptações, ao texto submetido para avaliação no âmbito do VII Curso Pós-Graduado em Bioética do Centro de Investigação de Direito Privado da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa (2022). O Autor não segue as regras da grafia do novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

\* Jurista, licenciado em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa. M.Phil. em História Internacional pelo Trinity College Dublin.

Palavras-chave: bioética, natureza humana, pós-humanismo, bioconservadorismo

For the wise men of old the cardinal problem had been how to conform the soul to reality, and the solution had been knowledge, self-discipline, and virtue. For magic and applied science alike the problem is how to subdue reality to the wishes of men: the solution is a technique; and both, in the practice of this technique, are ready to do things hitherto regarded as disgusting and impious – such as digging up and mutilating the dead.

C. S. Lewis, *The Abolition of Man*

The principle that human nature, in its psychological aspects, is nothing more than a product of history and given social relations removes all barriers to coercion and manipulation by the powerful.

Noam Chomsky, *Reflections on Language*

## INTRODUÇÃO: A REJEIÇÃO DA NATUREZA



Homem interage com a Natureza e, na sua relação, é condicionado por elementos naturais que não pode controlar. Por outro lado, a presença humana tem claros impactos no meio natural, cada vez mais notórios, numa época de alterações climáticas e crise ambiental. A apreciação da natureza como repositório de alguma forma de valor é antiga e corrente na tradição ocidental: «The “positive evaluation of nature [... is supposedly] characteristic of the entire European metaphysical tradition.”»<sup>2</sup> Uma particular manifestação dessa dinâmica é a ideia de natureza humana, que representaria o denominador comum a todos os indivíduos e o garante da sua posição como membros da família humana. Somos de determinada maneira e isso significa que temos valor, que merecemos protecção contra abusos de

<sup>2</sup> Schiemann, “Naturalness and Artificiality in Bioethics” in Schleidgen / Jungert / Bauer / Sandow (eds.), *Human Nature and Self Design*, p. 104.

terceiros e que merecemos respeito e liberdade para nos desenvolvermos. Essa natureza seria pressuposto de qualquer moralidade, por nos constituir como sujeitos e por nos colocar a todos numa situação paritária: somos responsáveis e relacionamo-nos com outros, também conscientes, livres e merecedores do mesmo respeito. Assim que a natureza humana esteja na base dos edifícios normativos morais e legais das nossas sociedades, cujo valor central será, porventura, a dignidade humana: «This judgement simply expresses the “impulse” to prefer an existence of human dignity to the coldness of a form of life not informed by moral considerations.»<sup>3</sup>

A crescente capacidade técnica de interferir com os dados naturais do nosso mundo e em especial com aqueles que, até aqui, considerávamos constitutivos da nossa natureza universal e imutável, vem colocando em questão esta construção teórica, argumentando que a tecnologia permite descartar a ideia de uma natureza normativa, agora degrada a mera contingência. Está em causa uma verdadeira rejeição da natureza enquanto padrão moral relevante, porque hoje relativamente subjugada aos ditames humanos.

Não é, porém, fatal essa conclusão:

Our technical capacity to alter nature, which appears to rob nature of its normative standing, is not philosophically crucial, any more than our ability to kill embarrasses a belief in the natural goodness of life.<sup>4</sup>

A verdade é que os contornos da nossa relação com a natureza, inclusive a natureza que nós somos, estão hoje difusos, perturbados, uma vez que ruíram os sistemas morais em que assentava a visão ocidental do lugar da Humanidade no mundo. Numa época de pós-modernismo pluralista, os contributos dos grandes sistemas filosóficos são colocados em questão e a bioética é chamada a reinventar os fundamentos da nossa visão do

---

<sup>3</sup> Habermas, *The Future of the Human Condition*, p. 73.

<sup>4</sup> Kass, “The Troubled Dream of Nature as a Moral Guide,” *The Hastings Center Report*, 26(6), p. 22.

Homem, ou a aceitar um papel meramente expositivo ou crítico, no sentido de se limitar a prescrever os limites do racionalismo secular.<sup>5</sup> Assim, propõe-se uma análise do apelo à natureza, para apurar o potencial normativo da natureza como fundamento e limite à criatividade científica humana, o que significa reconhecer (ou recordar) o valor da Natureza enquanto “ideia reguladora” no seio da reflexão bioética.<sup>6</sup>

O texto parte de uma breve exposição do apelo à natureza. Para efeitos deste trabalho, esta fórmula pretende referir qualquer raciocínio que pretenda extrair conclusões normativas da contemplação descritiva da natureza, em especial, da natureza humana. A primeira secção procurará dar conta das origens aristotélicas do apelo à natureza enquanto elemento estruturante da reflexão ética, seguindo sumariamente para os contributos do cristianismo e da tradição jusnaturalista, que importa ter presentes. Será ainda ocasião de apresentar os contornos da argumentação de cultores da bioética alinhados com esta tradição, colectivamente designados ‘bioconservadores’.

Na segunda secção, pretende-se articular as principais críticas formais apontadas ao tipo de raciocínio em análise. Serão tratados quer a cisão Ser-Dever Ser, como formulada por David Hume, quer a falácia naturalista identificada e trabalhada por G. E. Moore. Neste passo, mostra-se como determinados sectores têm procurado desconstruir o apelo à natureza apontado falhas na estrutura do argumento, nomeadamente por pretender extrair comandos normativos de juízos descritivos.

Caberá depois problematizar o próprio conteúdo do argumento, apontando a crescente dificuldade em discernir o verdadeiro sentido da dicotomia natural/artificial, em especial no âmbito da bioética e num contexto de progresso tecnológico que vai tornando possível uma cada vez maior intervenção nos

---

<sup>5</sup> Cf. Porter, “Bioethics in Ruins,” *Journal of Medicine and Philosophy*, 45, p. 264.

<sup>6</sup> Cf. Araújo, “Desnaturação e Renaturação – O Ciclo da Bioética e o Momento Aristotélico,” *Revista Jurídica Luso-Brasileira*, 3(1), p. 412.

processos naturais que até aqui se tomavam por certos e independentes da intervenção do Homem. A humanidade tem vindo a produzir os meios para programar e alterar a Natureza, pelo que se torna cada vez mais vaga a ideia do natural por oposição ao humano, no sentido de ser independente da presença humana no planeta.

Por fim, notar-se-á como as tecnologias de ponta que, pelo menos teoricamente, permitirão a alteração da composição genética de cada um, abrindo as portas ao *auto-design*, à composição da própria personalidade e capacidades intelectuais e físicas, parecem colocar o Homem terminantemente fora do jogo das leis da natureza inscritas na genética e no processo evolutivo. Então, confrontados com a possibilidade de uma humanidade desligada dos constrangimentos naturais da sua espécie e de uma natureza subalternizada, passível de ser moldada aos interesses humanos, há que discutir a utilidade do quadro conceptual que coloca o Homem em relação com a Natureza, para assim recenrar o verdadeiro dilema que a tecnologia, em última instância, nos suscita: como devemos proceder, até onde podemos ir e onde encontrar os limites éticos do nosso génio criador. A resposta que se procurará sustentar passa por uma reapreciação do potencial da Natureza, vulgo, do que não é feito nem programado pelo interesse humano, para ordenar a vida das nossas sociedades humanas no sentido de lhes conferir alguma base objectiva para um desenvolvimento harmónico e sustentável.

O que se pretende, em suma, é recuperar o sentido útil do apelo à natureza enquanto fonte de critérios para aferir a moralidade da actuação humana, em especial no campo das novas tecnologias, apontadas a contrariar e superar os ditames do mundo físico em que nos movemos. É que a desconsideração da natureza enquanto polo autónomo de valor, separado da perspectiva do interesse humano, dificultaria a construção de normas que contivessem ou orientassem a vontade humana de progresso.

## 1. O APELO À NATUREZA NA REFLEXÃO ÉTICA

### 1.1. ARISTÓTELES, CRISTIANISMO E DIREITO NATURAL

Se Platão defendia uma moral idealista, remontada ao mundo das Ideias, em que os valores decorriam de uma outra ordem de existência, Aristóteles advogava que o *nomos*, as normas convencionadas, decorrem da *physis*, aquilo que o Cosmos produz, o que existe. Isto é dizer que a realidade física do mundo é governada por leis que decorrem da sua própria natureza e que os humanos se organizam mediante normas convencionadas em atenção à natureza das coisas, apreendida pelo *logos*. É este entendimento que virá a ser recuperado por S. Tomás de Aquino e servirá de base para o desenvolvimento de teorias posteriores de direito natural – a normatividade existe na natureza, pronta a ser reconhecida pelos seres humanos.

Sobre a natureza humana, em especial, Aristóteles aponta-a, antes de mais, como condicionante do que é o bem para o ser humano<sup>7</sup>: se o Homem é um animal racional, uma vida boa passará pelo desenvolvimento dessa sua dimensão; se somos seres sociais, uma vida boa terá de incluir a correcta socialização e integração numa comunidade. Esta visão é adequada para o sistema ético aristotélico, que consubstancia uma abordagem de ‘ética das virtudes’, em que a questão central é a procura pela virtude moral, a resposta à pergunta ‘como devo viver?’ ou ‘como se alcança a boa vida (*eudaimonia*)?’ Para os antigos, aristotélicos, epicuristas e estóicos, a resposta era a mesma: uma vida com *eudaimonia* é, para os seres humanos, natural, passa pela harmonia com a natureza.<sup>8</sup> É uma conclusão sensivelmente

---

<sup>7</sup> Cf. Buchanan, *Beyond Humanity?*, p. 123.

<sup>8</sup> Cf. Kirkham, “Transcending our Biology: A Virtue Ethics Interpretation of the Appeal to Nature in Technological and Environmental Ethics,” *Zygon*, 48(4), p. 877.

imediate, em especial se recordarmos que os helénicos não deixavam de considerar os humanos como parte integrante do mundo natural. A natureza humana, de que decorrem os comandos normativos que informam o que é viver bem, não se confunde com a natureza enquanto meio em que os Homens se movem, mas não representa um corte completo com essa realidade:

It is important to understand at the outset that the use of the appeal to nature in virtue ethics refers almost exclusively to what we might call “human nature,” rather than to any concept of the natural environment or our physical surroundings and, further, that in terms of ancient ethics human nature was considered to be continuous with and a part of the rest of the natural world. The Greeks never doubted that humans were a part of the natural world and a proper object of study for science just like the rest of the animate and inanimate world, but what is of particular relevance to ethical questions is human nature, not nature understood more broadly.<sup>9</sup>

O modelo aristotélico é passível de críticas. Desde logo, por quem rejeite a visão teleológica do ser humano como sendo naturalmente feito para obter um determinado fim ou função, mas também por quem contrarie a possibilidade de se extrair da descrição externa da natureza humana os juízos valorativos sobre como nos devemos comportar.<sup>10</sup> Mas alguns autores vêm procurando demonstrar como essa leitura de Aristóteles falha em compreender que a distinção entre facto e valor é posterior e estranha ao ambiente intelectual aristotélico, que visa antes oferecer uma visão interna da experiência humana do mundo.<sup>11</sup> Assim, não se pretende assentar a ética numa descrição externa, objectiva, da natureza humana. Antes se atende à nossa experiência enquanto seres morais, num naturalismo não reducionista, que permite obter uma ética adequada aos seres que somos, mas não apenas em sentido biológico.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Kirkham, “Transcending our Biology...”, op. cit., p. 878.

<sup>10</sup> Cf. Kirkham, “Transcending our Biology...”, op. cit., p. 882.

<sup>11</sup> Cf. Nussbaum, “Aristotle, Nature, and Ethics” in Altham / Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, p. 102.

<sup>12</sup> Cf. Kirkham, “Transcending our Biology...”, op. cit., p. 884.

Mas essa perspectiva interna da natureza humana poderá implicar um círculo vicioso, já que, da vasta gama de características humanas, se deverão escolher aquelas cujo valor lhes permite servirem de base à ideia de *eudaimonia* a perseguir, o que significa apelar a uma visão já eticamente carregada da natureza humana – apelamos às nossas características boas para obter o critério ético pelo qual as avaliamos. Talvez, mas é questionável que uma outra perspectiva nos seja permitida, uma vez que, quando reflectimos, não deixamos de ser seres morais, imbuídos da mesma realidade que nos propomos avaliar.<sup>13</sup>

Para a mundividência cristã, o apelo à natureza é justificado pela crença num Deus criador, que produziu o cosmos a partir da sua divina inteligência, instalando nele as leis que haveriam de manter a harmonia da sua criação. O ser humano, criado à imagem de Deus, é chamado a viver segundo os mandamentos do mundo natural, isto é dizer, é chamado a viver segundo os desígnios de Deus, interpretados pelo magistério da Igreja e elaborados na tradição apostólica. São Tomás de Aquino foi o responsável por integrar a fé cristã e a filosofia aristotélica, demonstrando como Deus criou o cosmos a partir do qual nos é dado compreender os valores e as normas a cuja observância somos chamados. Mas este passo adicional, que radica a normatividade do cosmos na criação divina, subalterniza a Natureza, que deixa de ser valiosa *em si* – é valiosa porque foi criada, como é, por Deus.

Christianity was not a religion that prized the sacredness of nature. In his celebrated book on the origins of the cult of the saints, Peter Brown pointed out the way the rise of the cult resulted in “a natural world made passive by being shorn of the power of the gods”<sup>14</sup>

Não é de se excluir a possibilidade de a visão da Natureza coisificada à espera de ser descoberta e aproveitada pelo Homem, prosseguida pelo Iluminismo e que está na origem da

<sup>13</sup> Cf. Kirkham, “Transcending our Biology...”, op. cit., p. 883.

<sup>14</sup> Bartlett, *Why Can the Dead Do Such Great Things?*, p. 619.



atitude da ciência moderna tenha as suas raízes na erradicação do culto pagão do mundo natural, que se manifestava na adoração de árvores, animais, montanhas e cursos de água personificados.<sup>15</sup> Os contornos morais da exploração do mundo natural resultarão da interpretação que se fizer da passagem bíblica em que Adão é presenteado com o Jardim do Éden e chamado a dar nome aos animais, criados para o servirem. O Homem, feito à imagem de Deus, é profundamente diferente do resto da Criação; é mesmo criado por Deus para ser seu co-autor – o que poderá implicar a legitimação da imposição dos desígnios humanos ao mundo natural, ou sugerir um dever fideicomissário, de conservar o que nos foi oferecido para proveito comum de toda Humanidade.<sup>16</sup> É um passo ontológico face ao contributo helénico anterior.

Por fim, cabe referir o jusnaturalismo. Não comportando este trabalho uma análise cuidada das várias escolas de direito natural, retenha-se apenas que têm em comum a noção de que a normatividade existe na natureza e serve de critério à aferição das normas, morais e legais, postas pelas sociedades humanas. Em certa medida, uma determinada manifestação da doutrina do direito natural corresponderá ao cruzamento da filosofia aristotélica com os ensinamentos do cristianismo, já que as leis naturais devem ser observadas por representarem a vontade criativa de Deus, a que os Homens se devem submeter.

Whereas natural law posits an ecology of divine purpose which transcends human self-interest and nature—as proceeding from the Creator rather than human appropriation—as an independent category superseding human self-interest, secular humanism turns this on its head, by claiming that the true purpose of human agency lies in the transcendence of nature, which in turn is evacuated of any independent value or telos. All that

---

<sup>15</sup> Cf. Lewis, *The Abolition of Man*, pp. 42-43, e Habermas, *The Future of Human Nature*, p. 45.

<sup>16</sup> Sustentando uma ética teísta da relação entre Homem e Natureza, centrada nos deveres do Homem para com a Criação, por ser responsável pelos animais e plantas, vide Fern, *Nature, God and Humanity*, pp. 207-214.

remains is the appropriation and reordering of nature in the image of human self-interest alone.<sup>17</sup>

Profundamente contestada, a ponto de representar uma corrente relativamente ultrapassada na filosofia do Direito, a escola do direito natural poderá oferecer uma abordagem possível às questões gravosas de que trata a bioética,<sup>18</sup> já que recupera um critério normativo separado da tecnologia e do voluntarismo humano.

## 1.2. DEFENSORES ACTUAIS: AMBIENTALISTAS E BIO-CONSERVADORES

O advento de novas e cada vez mais complexas tecnologias vem permitindo a domesticação de cada vez mais processos naturais, capturados e condicionados para melhor servir os interesses humanos. Assim, erradicaram-se doenças, alteraram-se cursos de rios, modificaram-se espécies vegetais e animais, e combateram-se condições patológicas antes consideradas incuráveis. Esta senda representa a continuidade do espírito iluminista e da primeira geração de cultores do método científico, que pretendia colocar a razão humana, vertida no inquérito científico, no centro da nossa compreensão do mundo natural. Isso implicou, como já se aludiu, a coisificação da natureza, condição da sua sujeição aos desígnios humanos:

From the point of view of the modern world, nature means science's nature, and science's successes in prediction and control have hardly made it more modest about, and us more suspicious of, the deformities inherent in its abstracted and unnatural concepts.<sup>19</sup>

Esta circunstância torna-se particularmente problemática, em especial no domínio da ética, quando se procuram as

---

<sup>17</sup> Graham, "Bioethics After Posthumanism: Natural Law, Communicative Action and the Problem of Self-Design," *Ecotheology*, 9(2), p. ?

<sup>18</sup> Como se ensaia em Steffen, "Core Values in Bioethics: A Natural Law Perspective," *Ethics, Medicine and Public Health*, 2(2): pp. 170-180.

<sup>19</sup> Kass, "The Troubled Dream of Nature as a Moral Guide", op. cit., p. 22.

coordenadas morais que devam orientar as biotecnologias. É que, se a bússola moral é determinada exclusivamente por um ideal abstracto de progresso, atendendo apenas à vontade humana de melhorar a sua circunstância, sem qualquer consideração do valor intrínseco da natureza – porque o seu valor se afere pela medida em que serve os propósitos humanos – então caímos num exercício solipsista, desligado da realidade e sem resposta para as consequências cada vez mais notórias da nossa acção no funcionamento do planeta.

Uma possível recuperação da apreciação da natureza em si mesma, independentemente do proveito humano – mesmo como freio às intervenções humanas – é a corrente ambientalista, que pode servir para reintroduzir no discurso ético a ideia de uma natureza com regras e limites próprios, que nos cabe observar a fim de preservar o seu funcionamento, de que também dependemos.<sup>20</sup> É a noção aristotélica do *nomos* decorrente do *cosmos*: a natureza observa determinadas regras cuja violação implica consequências nefastas para a vida humana. Há qualquer coisa para lá do nosso interesse imediato que deve ser considerado nas ponderações que fazemos e na apreciação do nosso engenho e esse *quantum* pode bem resultar do nosso confronto com uma natureza que não controlamos em absoluto e que nos mostra os resultados perniciosos de perturbar a sua ordem.

Projecto diferente é o de fazer valer a mesma lógica para a apreciação da natureza humana, em especial perante a capacidade tecnológica de nos alterarmos cada vez mais, a ponto de se questionar se existirá, de facto, uma realidade fixa que corresponda ao conceito de ‘natureza humana’ – como poderia, argumentam alguns, uma realidade contingente impor comandos normativos àquelas forças de que resulta a sua contingência? Contra esse sentido discursivo, vários autores vêm propondo que a natureza humana não só existe como deve ser tomada como

---

<sup>20</sup> Cf. Callahan, “Can Nature Serve as a Moral Guide?,” *Hastings Center Report*, 26(6), p. 21.

limite e condicionante dos avanços biotecnológicos. A esta escola de pensamento, que conta com autores como Leon Kass, Michael Sandel, Francis Fukuyama, Jürgen Habermas e Daniel Callahan, é corrente chamar-se ‘bioconservadorismo’, termo abrangente que incluirá diversas sensibilidades e fundamentos para defender a tese central da relevância moral da natureza humana.

A noção de que nós, Homens, somos de determinada maneira e que daí se retiram contributos para enformar o que podemos e devemos fazer não é recente. Todos os sistemas éticos assentam na ideia de que há um conjunto de elementos que nos são dados e imutáveis, pelo que o que sobra é averiguar como nos devemos comportar em face desse ‘reino da necessidade’, na terminologia kantiana. A nova hora da bioética deverá, porém, resolver a crise da nossa moralidade que pode advir da perturbação da linha entre o que é necessário e o que é tornado contingente pelo génio tecnológico humano.

## 2. CRÍTICAS FORMAIS AO APELO À NATUREZA: COMO EXTRAIR COMANDOS NORMATIVOS DA NATUREZA?

### 2.1. O ‘IS – OUGHT GAP’: A DICOTOMIA SER-DEVER SER EM HUME

Há uma dificuldade lógica que ressalta imediatamente da ideia da natureza como fonte de normatividade: é que esse projecto implica derivar comandos normativos a partir de juízos descritivos – derivar do ser o dever-ser. Aqui, é comum citar-se a lei de Hume, que o filósofo escocês teria apresentado no seu *Tratado da Natureza Humana*:

In every system of morality, which I have hitherto met with [...] the author proceeds for some time in the ordinary ways of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when all of a sudden I am

surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given; for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention would subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceived by reason.

O argumento é simples: não é possível derivar conclusões normativas de premissas não-normativas. Mas esta observação tem sido extrapolada para lá do seu sentido original, para significar actualmente que nenhuma conclusão normativa pode ser obtida de qualquer informação empírica produzida pelas ciências naturais, sociais ou humanas.<sup>21</sup>

Na verdade, também Hume, depois de enumerar algumas características que considera parte da natureza humana, prossegue para formular um sistema de filosofia moral, o que poderia parecer contrário à sua própria advertência – mais ainda se recordarmos a relevância dos sentimentos morais ou paixões para a teorização humeana da moralidade.<sup>22</sup> E nem parece possível construir um sistema ético de outro modo, salvo um que se demonstre completamente abstracto e prescindia completamente de referências à experiência humana, já que, a colher algum contributo da realidade e da maneira como os humanos experimentam o mundo, sempre será preciso uma base descritiva da qual se extraem generalizações que possam informar os seus juízos éticos.

---

<sup>21</sup> Notando e contestando essa extrapolação, Flanagan / Sarkissian / Wong, “Naturalizing Ethics” in Clark (ed.), *The Blackwell Companion to Naturalism*, pp. 27-28.

<sup>22</sup> Cf. Flanagan / Sarkissian / Wong, “Naturalizing Ethics”, op. cit., p. 27.

## 2.2. A FALÁCIA NATURALISTA DE G. E. MOORE

Uma crítica apontada estritamente ao naturalismo ético, em especial na sua formulação reducionista, que sustenta que apenas existem entidades ou factos naturais, pelo que é possível reduzir os pretensos factos morais a realidades naturais, é a falácia naturalista, identificada por G. E. Moore:

Pode ser verdade que todas as coisas que são boas sejam também outra coisa qualquer, tal como é verdade que tudo o que é amarelo produz um determinado tipo de vibração na luz. E é um facto que a Ética tem por objectivo descobrir quais são essas outras propriedades que pertencem a todas as coisas que são boas. Mas a verdade é que um número excessivo de filósofos tem pensado que ao enumerar todas essas outras propriedades estava de facto a definir bom, que essas propriedades não eram "outras", diferentes, mas se identificavam total e absolutamente com bondade. A esta posição propomos que se dê o nome de "falácia naturalista" [...]<sup>23</sup>

Por outra, não é possível reduzir os conceitos normativos ‘bom’ e ‘mau’ a propriedades ou experiências naturais, como seja o prazer ou a aversão. Contra a crítica de Moore, pode retorquir-se: o projecto de uma ética naturalizada não tem de ser reducionista, pelo que não tem o ónus de apresentar uma definição unitária de ‘bom’ ou de ‘o Bem’.<sup>24</sup>

Por outro lado, como se procurará mostrar, o apelo à natureza não tem de significar a redução da reflexão ética à descrição da natureza, nem se pode concluir pela impossibilidade de identificar relações entre essa descrição e os nossos sistemas éticos – sendo, porém, certa a dificuldade de estabelecer essa ligação. Assim:

[...] a relation between norm and nature (or identity) would be a construable form within a view on ourselves as on the one hand beings with a certain nature and on the other as beings with the possibility to alienate from this nature (or to transcend

---

<sup>23</sup> Moore, *Principia Ethica*, p. 92.

<sup>24</sup> Cf. Flanagan / Sarkissian / Wong, “Naturalizing Ethics”, op. cit., p. 28.

it). We would then need to construe ourselves as having and being a body, as having and being an identity, as having and being a nature. Thus it would be us who deem nature to be a good ethical guideline.<sup>25</sup>

É precisamente esta a situação em que nos colocam as novas biotecnologias. Reconhecemo-nos como sendo determinados pelos limites dos nossos corpos, mas antevemos a possibilidade de nos transformarmos a ponto de superarmos esses limites. O que somos chamados a contemplar são as consequências desse passo, para longe daquilo que somos naturalmente, e, nesse exercício, o apelo à natureza pode representar um contributo que nos permita perspectivar em pleno a relevância moral das alterações que pretendemos encetar.

### 3. CRÍTICAS MATERIAIS AO APELO À NATUREZA: PORQUÊ EXTRAIR COMANDOS NORMATIVOS DA NATUREZA?

#### 3.1. A QUE APELA O APELO À NATUREZA

A contestação do potencial normativo do apelo à natureza pode partir da refutação das assunções básicas sobre a própria natureza. São respostas críticas ao argumento que partem da problematização do próprio conteúdo objectivo para o qual se pretende remeter, isto é, o mundo natural, em vez de oferecerem uma desconstrução lógica da estrutura do raciocínio implicado. Se antes se mostrou como vários autores criticam o ‘como’ do apelo à natureza, agora passamos às críticas em torno da questão do ‘porquê’ desse apelo.

Um ponto de partida é a posição de John Stuart Mill, no seu ensaio de 1847, “On Nature”, um dos três que compõem a colectânea *Three Essays on Religion*. O alvo principal da argumentação de Mill é a visão romantizada da natureza como

---

<sup>25</sup> Landeweerd, “Normative-descriptive and the Naturalistic Fallacy,” *Global Ethics*, 17(1), p. 21.

manifestação de um plano criador<sup>26</sup> assim apontado as incoerências do argumento do *design*, que funda a existência de um Deus criador na pretensa ordem harmoniosa do mundo natural. Com efeito, Mill mostra como abundam na natureza circunstâncias, práticas e relações repulsivas à sensibilidade humana. Predação, fome, competição, extinções, violência, arbitrariedade, subjugação dos mais fracos pelos mais fortes, todos ocorrem no meio natural, pelo que Mill considera inverosímil a ideia de um mundo ordeiramente concebido por uma inteligência superior.

Assim, é insustentável o projecto de tentar ordenar a moral humana com base nos ditames do mundo natural. O autor nota mesmo que «[...] nearly all the things which men are hanged or imprisoned for doing to one another are nature's every-day performances.»<sup>27</sup> Parece cair imediatamente por terra a proposta de uma ordem moral assente na observância dos comandos naturais, pois que nada há na natureza que justifique a sua exaltação a padrão normativo. Mais, pode mesmo sugerir-se que é particular do Homem o elevar-se acima da arbitrariedade do mundo natural.

Mill continua, apresentando os dois sentidos que encontra para os termos ‘natureza’ ou ‘natural’: o primeiro refere toda a realidade do Universo, tudo o que existe no mundo físico – por oposição ao supernatural; o segundo reporta-se a ordem espontânea das coisas, à maneira como opera a realidade independente da interferência humana – por oposição ao artificial. Com base nestas duas definições do natural, quer como tudo o que existe no nosso plano de existência, quer entendida como aquela realidade independente da intervenção humana, de novo se questiona sobre a possibilidade de extrair comandos normativos da observação da natureza. Para a primeira concepção, a resposta é afirmativa, já que a realidade física obedece a leis naturais –

---

<sup>26</sup> Para uma breve análise do ensaio, *vide* Sagoff, “Nature and Human Nature” in Baillic / Casey (eds.), *Is Human Nature Obsolete?*, pp. 75 ss.

<sup>27</sup> Mill, “On Nature” in Mill, *Nature, The Utility of Religion, and Theism*, p. 17.



gravidade, termodinâmica, genética – que se aplicam aos humanos, enquanto parte integrante do mundo natural. Mas esta é uma conclusão de escassa relevância, uma vez que as leis naturais aqui consideradas não iluminam a construção de uma arquitetura moral para o ser humano. De resto, nem faz sentido reduzir o apelo à natureza a uma admoção para seguir as leis da física, uma vez que estas se nos aplicam independentemente dos nossos critérios morais,<sup>28</sup> o que seria concluir que, pertencendo ao mundo natural, toda a acção humana, sujeita às leis da natureza nos termos referidos, seria natural (e, assim, moralmente válida).

A segunda definição tem lastro, pelo que merece uma análise mais demorada. Com efeito, configura uma dicotomia central no pensamento ocidental, já formulada no pensamento grego, entre *physis* e *nomos*,<sup>29</sup> entre aquilo que pertence ao domínio da necessidade, o que é, e aquilo que pertence ao domínio da convenção, o que apenas está, o mutável. É esta distinção entre *chance* e *choice* que, segundo Ronald Dworkin,<sup>30</sup> é a espinha dorsal de toda a moralidade humana. Somos de determinada maneira e, a partir desse *datum*, somos chamados a formular juízos e tomar decisões sobre como nos comportamos em relação com o próximo e com o nosso meio – é assim que a tradição filosófica ocidental tem formulado as suas várias tentativas de explanar uma teoria ética minimamente coerente. Mill, porém, rejeita a valia de um apelo ao respeito pela natureza, mesmo pela natureza do que nós somos, como contraditória, uma vez que o propósito do agir humano se destina exactamente a alterar a natureza que nos rodeia, a fim de melhorar a nossa situação. Toda a experiência humana, propõe Mill, consiste na superação do meramente natural.<sup>31</sup> De outro modo, que sentido teria a valorização da cultura, por exemplo?

---

<sup>28</sup> Cf. Sagoff, “Nature and Human Nature”, op. cit., p. 76.

<sup>29</sup> Cf. Sagoff, “Nature and Human Nature”, op. cit., p. 75.

<sup>30</sup> Cf. Dworkin, “Playing God: Genes, Clones, and Luck” in Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, p. 444.

<sup>31</sup> Cf. Mill, “On Nature”, op. cit., p. 14.

O repto de Mill tem consequências para quem pretenda argumentar contra a intervenção biotecnológica no ser humano com o móbil de preservar a sua natureza espontânea, uma vez que implica o ónus de mostrar por que razão algumas intervenções humanas, disruptivas do normal desenrolar de processos naturais, são justificadas – o corte de cabelo, a utilização de óculos, a domesticação de plantas e animais, a educação das crianças – enquanto outras são consideradas indefensáveis. Ou a natureza, enquanto ordem espontânea das coisas, deve ser preservada e toda a actividade humana será considerada imoral, ou há que admitir que a experiência humana é fundamentalmente separada do funcionamento da natureza e não pode ir aí buscar os seus padrões normativos.

Conciliar uma visão intermédia, em que alguns passos do desenvolvimento humano, afastando-o da sua condição ‘natural’, são justificados, e encontrar os critérios mais finos do limite que a natureza nos concede, demonstrando de que modo a biotecnologia permite transgredi-lo, é a resposta possível, que a seguir se procurará construir.

### 3.2. O NATURAL E O ARTIFICIAL: O QUE SOMOS E O QUE FAZEMOS

Seguindo o raciocínio de Mill, é possível argumentar-se que, de facto, a alteração da nossa natureza, da realidade que somos e onde nos movemos, não é um fenómeno novo. Podem citar-se o manuseio do fogo, a revolução agrícola, o desenvolvimento da escrita, a descoberta da penicilina e a escalada da computadorização como momentos-chave do nosso percurso histórico em que nos permitimos desenvolver tecnologias que afectaram o modo como nos concebemos, como interagimos com o mundo natural e mesmo como organizamos as nossas sociedades. Os impactos destas e de outras inovações tecnológicas e sociais chegaram até a produzir alterações no conteúdo genético humano:

não há como negar que não somos hoje iguais aos nossos antepassados primitivos. Daí que haja quem sugira que não há um salto qualitativo entre as intervenções tecnológicas do passado e as que se nos apresentam no advento da biotecnologia, uma vez que todas partem da vontade humana de melhorarmos o controlo do ambiente em nosso proveito e todas redundam em variações no nosso modo de ser e viver:

A better way of distinguishing biomedical from historical enhancements would be to say that the former involve interventions intended to work directly on the brain or body, based on the scientific knowledge of human biology.<sup>32</sup>

A diferença, sustentam alguns autores, é apenas de grau e eficácia: o fim é sempre o de melhorarmos a condição humana, facilitando a sua vivência no mundo.<sup>33</sup> Ora, se este é o percurso que vimos percorrendo – e se dificilmente se questionam as mais-valias que até aqui conquistámos – então não faz sentido parar agora e pretender inventar critérios novos que impeçam mais um passo do progresso humano, qual seja a manipulação da sua configuração genética. A intenção existe e a ciência vai oferecendo os meios, de nada valendo colocar entraves à investigação e criatividade científicas.

Mas atenção: o perigo desta linha de argumentação é a remissão para a força normativa do facto consumado. Mesmo admitindo que já fomos sendo capazes de alterar a natureza, concluir que qualquer inovação tecnológica que se apresente como um *enhancement* e se figure na continuidade desta senda é justificada em si mesma<sup>34</sup> é dizer ‘podemos o que fazemos’, é

---

<sup>32</sup> Buchanan, *Beyond Humanity?*, p. 145.

<sup>33</sup> Cf. Harris, *Enhancing Evolution*, p. 13.

<sup>34</sup> Como John Harris, quando afirma que *enhancement* é qualquer intervenção que impacte a natureza humana, alterando-a para melhor, cf. Harris, *Enhancing Evolution*, p. 36. É uma definição redonda, dificilmente refutável e que inclui já um juízo de valor sobre o objecto a definir – o que melhora tem de ser bom – mas sem esclarecer ao certo o que significa ‘melhorar’. O autor, de resto, não o nega:

We cannot necessarily say in advance what will constitute a change for better, since we cannot predict all future states of the world or states of the individuals who might wish to consider an opportunity to make things better.

inverter o quadro lógico da legitimação moral. O que importa é precisamente encontrar uma referência com que possamos enquadrar as implicações da tecnologia – a presente e a que se adivinha – numa teoria dos limites éticos da nossa capacidade de moldar o nosso meio e nós próprios. Prescindir deste exercício, apontando apenas para uma ideia de progresso científico que se autolegitima servirá, como critica Habermas,<sup>35</sup> para colocar a nossa actividade científica fora de qualquer quadro normativo – o que é particularmente grave num contexto em que se cruzam, na investigação biotecnológica, interesses económicos e uma pressão para a liberalização junto das autoridades, minando as condições para um debate político cauteloso e a consciencialização do público para estas novas realidades.

Do que se disse, não se conclua que a posição proposta é a rejeição completa de qualquer avanço científico, tão-pouco um regresso a um passado idealizado e a uma vida livre de tecnologias como solução para uma harmonização da Humanidade com a Natureza. Esse reacçãoarismo anticientífico é o reverso indesejável do fascínio com as capacidades tecnológicas do Homem – ambos os extremos falham em atender às subtilezas do debate. Sem negar que a criatividade humana tem permitido avanços louváveis, traduzidos numa vida genericamente mais confortável, é possível mostrar como a interferência biotecnológica é diferente e, assim, refutar a noção de que se trata apenas de mais um passo num percurso tão antigo quanto o próprio Homem.

Com efeito, a possibilidade de mudar a composição genética humana difere dos avanços científicos até aqui produzidos porquanto converte o ser humano, de sujeito, em objecto. Até aqui, o alvo da experimentação humana foi o seu meio – agora, o Homem propõe-se alterar-se a si mesmo, tornar-se a sua própria criação, um Homem feito à imagem do Homem. Este é um

---

<sup>35</sup> Assim, a propósito do debate sobre a admissibilidade de utilização de embriões humanos para investigação científica, Habermas, *The Future of the Human Condition*, p. 18.

salto existencial sem precedentes. Mais ainda, as alterações assim promovidas não se equiparam às que ocorrem quando usamos óculos ou realizamos transplantes de órgãos, uma vez que, como notou Ronald Cole-Turner,<sup>36</sup> tocando a informação genética, os cientistas podem criar linhagens de humanos alterados, os descendentes herdando as variações artificialmente implantadas nos progenitores.

Assim se mostra como estamos perante um fenómeno qualitativamente novo, que escapa ao âmbito clássico da reflexão ética, por colocar uma questão nova. Nesta nova frente, ainda por mapear, é compreensível a retórica centrada na pesquisa para fins medicinais, clamando-se pela solidariedade para com os que sofrem, para com as vidas que se podem salvar; por outro lado, é precisamente o espaço onde novos âmbitos de investigação se abrem à exploração económica, que torna mais complexa a discussão.

The issue today, of course, is no longer the overgeneralization of biological insights by social Darwinists, but rather the weakening of the “sociomoral restrictions” placed on biotechnological progress for medical as well as economic reasons.<sup>37</sup>

A dificuldade presente é, de facto, encontrar o critério moral a aplicar, sabendo que dispomos dos meios para dissipar a cisão entre o que *somos* e o que *fazemos*,<sup>38</sup> desconstruindo mesmo a dicotomia natural-artificial em que assenta o apelo à natureza e que importa revisitar.

A distinção entre natureza (*physis*) e tecnologia (*techne*) é das mais antigas concepções da história cultural europeia.<sup>39</sup> Na formulação aristotélica, temos a natureza, aquilo que tem a potencialidade de se mover e transformar por si, por oposição à tecnologia, tudo o que é feito, o que deve a sua existência à

---

<sup>36</sup> Cole-Turner, *The New Genesis: Theology and the Genetic Revolution*, apud Sagoff, “Nature and Human Nature”, op. cit., p. 73.

<sup>37</sup> Habermas, *The Future of the Human Condition*, p. 21

<sup>38</sup> Habermas, *The Future of the Human Condition*, p. 22.

<sup>39</sup> Cf. Schiemann, “Naturalness and Artificiality in Bioethics”, op. cit., p. 101.

produção humana – tecnológico (ou artificial) é tudo aquilo cuja origem possa ser associada à intervenção humana. Aparentemente simples, esta construção complexifica-se em face da possibilidade científica de incorporar processos naturais em engenhos tecnológicos que podem depois ser reintroduzidos num meio natural, numa interconexão que vai permeando a natureza de elementos manipulados, alterados, e, por isso, parcialmente artificiais. Esta categorização não basta, sem mais, para fundamentar um edifício normativo, mas é da sua manutenção que depende o apelo à natureza enquanto orientação moral dos avanços da tecnologia. E, se mais nada, sempre se mostrará moralmente relevante, uma vez que a vontade e a acção humana, por estar na origem do domínio do artificial, permitem a responsabilização dos autores pelas consequências das suas invenções.<sup>40</sup>

Mas, perturbada a distinção entre o sujeito responsável e o objecto da sua vontade, em especial no caso de alterações genéticas, não é claro como se pretenderia responsabilizar – e com base em que critérios – os autores das mutações em juízo. Isto porque, munido da possibilidade de alterar a natureza do ser humano, o Homem torna-se capaz de decidir, para lá de qualquer critério objectivo, que tipo de criatura deseja ser.<sup>41</sup> Nesse contexto – ainda distante – em que programadores genéticos sejam capazes de moldar os mecanismos biológicos que subjazem ao raciocínio, identidade e moralidade humanos, e tendo caído a pretensa ilusão da inviolabilidade da nossa natureza, não haverá motivo para não aceitar qualquer projecto que venham a ser concebidos para o futuro da nossa espécie, uma vez que a conclusão lógica do mote triunfalista do génio humano conquistando a natureza para expandir a sua autonomia é, precisamente, a plena liberdade humana para se auto-produzir segundo a sua vontade – é o que Thomas H. Murray<sup>42</sup> designa por ‘visão romântico-

---

<sup>40</sup> Cf. Schiemann, “Naturalness and Artificiality in Bioethics”, op. cit., p. 106.

<sup>41</sup> Cf. Smajdor, *Naturalness and Unnaturalness in Contemporary Bioethics*, p. 7.

<sup>42</sup> Cf. Murray, “Enhancement” in Steinbock (ed.), *The Oxford Handbook of Bioethics*, p. 503.

prometeica' da natureza humana. Mas a manipulação dos limites naturais da nossa capacidade cognitiva – até do suporte biológico da nossa moralidade – remete a nossa liberdade criativa para um plano abstracto, sem referências que a enformem, erodindo a própria ideia de progresso:

Creativity is predicated on a system of rules and forms, in part determined by intrinsic human capacities. Without such constraints, we have arbitrary and random behavior, not creative acts. The constructions of common sense and scientific inquiry derive no less from principles grounded in the structure of the human mind. Correspondingly, it would be an error to think of human freedom solely in terms of absence of constraint.<sup>43</sup>

Que a perspectiva de um poder ilimitado de introduzir mudanças no tecido genético que nos compõe, abdicando da noção de natureza humana que fundamenta uma ordem normativa permeada pelo valor da dignidade humana, pareça chocante, sugere que há algo que valorizamos – e que nos garante contra abusos – na ideia de que o que somos merece ser preservado contra o potencial maligno da manipulação tecnológica. De novo, não se rejeita qualquer possibilidade de progresso científico, mas antes se demonstra como falta um qualquer padrão moral que o oriente. De que modo esta questão tem sido explorada, em especial no seio da bioética, é o que a seguir nos ocupará.

#### 4. O APELO À NATUREZA HUMANA NA REFLEXÃO BIÓÉTICA

##### 4.1. A NATUREZA HUMANA NO CONTEXTO BIOÉTICO

Tendo já procurado dar conta do modo como a natureza, em especial a natureza humana, vem sendo invocada no âmbito da Ética, como fonte ou repositório de valores ou guias morais, cuja observância permitiria ao ser humano alcançar *eudaimonia*, isto é, viver em harmonia com o seu potencial e função, cabe

---

<sup>43</sup> Chomsky, *Reflections on Language*, p. 133.

agora especificar o relevo do apelo à natureza na discussão bioética. Este exercício implica ter presente as particularidades do campo teórico da bioética, mormente, o seu objecto por excelência, a saber: a reflexão ética sobre as intervenções técnicas na natureza.<sup>44</sup> Há outras abordagens possíveis: a bioética pode ser entendida mais amplamente como uma ética das ciências da vida – mesmo uma ética da Vida – mas não parece inapropriado partir daquela definição. É que o que verdadeiramente se questiona são os limites da intervenção humana no meio natural, incluindo na natureza que o compõe, o seu próprio corpo. Assim, o que se pretende é descortinar as regras que orientem o progresso tecnológico que vai dilatando a capacidade humana para perturbar processos até aqui considerados inalteráveis, em especial aqueles que ocorrem na própria interioridade de cada ser humano e que vão interferir naqueles dados naturais que estruturavam o entendimento do que é ser-se humano.

Aqui chegados, importa apontar alguns argumentos que vêm sendo aduzidos contra a noção de natureza humana, quer demonstrando a sua irrelevância normativa, quer contestando mesmo a existência de uma realidade definida que correspondesse ao conceito.<sup>45</sup> Um primeiro argumento é o que ataca a pretensa universalidade da natureza humana: as comunidades humanas, espalhadas pelo globo e condicionadas pelos seus ambientes, encontram sistemas de crenças e valores variados, de modo que não existem características universalmente humanas. Por outra, conclui o filósofo David Hull, aquelas que existem, são virtualmente irrelevantes, por nada esclarecerem sobre a especificidade do ser humano, antes demonstram como não somos distintos de outras espécies, que desenvolvem as suas próprias formas de cultura e linguagem.<sup>46</sup> Ainda, mesmo olhando a

---

<sup>44</sup> Cf. Schiemann, *Naturalness and Artificiality in Bioethics*, p. 101.

<sup>45</sup> Segue-se de perto a esquematização proposta por Francis Fukuyama, em Fukuyama, *Our Posthuman Future*, pp. 133-139.

<sup>46</sup> Cf. Hull, “On Human Nature” *apud* Fukuyama, *Our Posthuman Future*, pp. 133-134.



variáveis mais concretas, como sejam a altura, peso, tipo sanguíneo, pigmentação da pele, entre outras, é notório a irrelevância – e a inverosimilhança – de pretender encontrar o valor médio, mediano ou típico de cada uma dessas variáveis no contexto da espécie humana, a fim de determinar qual o humano típico que represente um ideal universalizável de humano. Mas a crítica é relativamente estreita no seu emprego do termo ‘universal’<sup>47</sup>: para uma característica enformar o que tomamos por natureza humana, não tem de figurar de igual modo em todos os membros da população considerada. A universalidade não se confunde com uniformidade, uma vez que se reconhece uma margem para a variação, dentro de parâmetros que permitam ainda encontrar o ponto médio em torno do qual se distribuem as observações.

Outra via de argumentação foi aventada pelo geneticista Richard Lewontin, que afirma que o genótipo de um organismo não determina completamente o seu fenótipo, numa rejeição articulada do determinismo genético que por vezes parece pressuposto na discussão sobre o estatuto moral da programação genética. A sugestão é a de que os nossos organismos interagem com o nosso meio, a ponto de sermos altamente determinados pelo nosso ambiente, o que inviabiliza a consideração de uma natureza intrínseca que nos constitui membros da família humana. Mas esta revisitação do debate *nature-nurture* não parece contrariar as bases da ideia de natureza humana, uma vez que ninguém questiona que o nosso ambiente é sobremaneira relevante na determinação do comportamento e desenvolvimento humanos.<sup>48</sup> Mas as variações em causa – quer em termos de construções sociais, quer em características físicas – não bastam para romper o laço entre os vários povos, etnias e indivíduos, todos considerados humanos. Isso significa que o núcleo da noção de ‘humano’ não é beliscado, antes parece reforçado, pela noção de que não decrescemos em valor pelo simples facto de

---

<sup>47</sup> Cf. Fukuyama, *Our Posthuman Future*, p. 134.

<sup>48</sup> Cf. Fukuyama, *Our Posthuman Future*, p. 137.

interagirmos com partes diferentes do nosso planeta.

Por fim, e recuperando os contributos de certas escolas construtivistas, é possível argumentar que, uma vez que o ser humano é um animal cultural por natureza, a sua capacidade para se condicionar e modificar os contornos da sua presença no mundo permite concluir que a natureza humana é, precisamente, ter várias naturezas e ser capaz de as alterar em atenção a ideais ou objectivos que considera valiosos. Mas o argumento surge como uma falácia do homem de palha, já que a defesa de uma natureza humana não significa rejeitar a possibilidade – a necessidade, mesmo – da integração cultural do indivíduo, a sua educação e socialização.<sup>49</sup> De resto, estudos variados apontam para o relevo da hereditariedade de determinadas características e para diferenças entre indivíduos intimamente ligadas a factores biológicos, como sejam o sexo ou a idade, o que parece contrariar a pretensão de que, dependendo tudo o que nós somos da contingência da nossa circunstância social, seria lícito pretender mudar radicalmente os padrões mais elementares da experiência humana. Assim, a natureza humana não é o resultado de uma determinada conjuntura social ou ideológica, mas antes a pré-condição para a construção de modelos de sociedade em que todos são chamados a tomar parte.

Em que termos, então, se pode convocar a natureza humana para a discussão bioética, sabendo que é precisamente a tecnologia, capaz de a alterar, que se apresenta carente de regulação moral? Para efeitos desta exposição, seguimos de perto a esquematização proposta por Thomas H. Murray a propósito do debate sobre a ética do *enhancement* humano<sup>50</sup>:

- a natureza humana como matéria-prima;
- a natureza humana como matriz normativa;
- a natureza humana como ‘contorno do dado’

(*contours of the given*).

---

<sup>49</sup> Cf. Fukuyama, *Our Posthuman Future*, p. 138.

<sup>50</sup> Cf. Murray, “Enhancement”, op. cit., pp. 502 ss.

Exploremos, brevemente, cada uma destas vias argumentativas. A natureza humana como matéria-prima é a perspectiva partilhada pelos proponentes da capacidade do ser humano para se moldar através da biotecnologia: a natureza humana é uma mera contingência, é o nosso estado presente, sujeito à intervenção modeladora do ser humano. O desejo do Homem de se melhorar e a sua crescente capacidade para o fazer permitem-lhe construir-se de acordo com a sua vontade criativa, liberta de constrangimentos naturais.

A defesa da natureza humana como matriz normativa é a perspectiva associada às correntes mais rígidas do bioconservadorismo advogado, entre outros, por Leon Kass. O argumento, que não cabe aqui explorar tão a fundo como poderia merecer, pretende essencialmente sustentar que a nossa natureza deve ser preservada, uma vez que é valiosa em si mesma: o que somos naturalmente é bom. Mas este discurso é dificilmente defensável fora de uma lógica religiosa, já que assenta essencialmente em intuições morais sobre o que é natural,<sup>51</sup> pretendendo elevá-las a afirmações categóricas, sem as justificar e sem admitir a sua mera discussão por parte dos proponentes das novas possibilidades biotecnológicas. De resto, mesmo a estrutura da sua argumentação é problematizável, porquanto não deixam de admitir que nem todos os aspectos da nossa natureza são positivos – também é da natureza humana ser covarde, traiçoeiro, invejoso, preguiçoso – mas sem tomar as necessárias diligências para esclarecer a sua perspectiva sobre a relação entre o que é natural e o que é bom.<sup>52</sup>

A última possibilidade, a natureza humana como ‘contorno do dado,’ parte da observação da condição humana na sua multiplicidade, dos mais exaltados sentimentos de dever,

---

<sup>51</sup> Cf. Roache / Clarke, “Bioconservatism, Bioliberalism, and the Wisdom of Reflecting on Repugnance,” *Monash Bioethics Review*, 28, pp. 8 ss, e Meloni, “Moralizing Biology: The Appeal and Limits of the New Compassionate View of Nature,” *History of the Human Sciences*, 26(3), pp. 86-87.

<sup>52</sup> Cf. Murray, “Enhancement”, op. cit., p. 504.

sacrifício, amor e coragem, à cobardia, traição e indiferença, para concluir que a nossa natureza, amiúde ambígua, sempre complexa, lança alguma luz sobre os limites do aceitável e do desejável. Se é observável que existem alguns traços, ainda que difusos, que podem ser considerados gerais e comuns à ideia de ‘ser humano,’ então é possível daí extrair os limites a impor aos avanços biotecnológicos. Se os seres humanos são criaturas essencialmente sociais e o seu desenvolvimento passa em larga medida pela sua integração numa comunidade, a remoção tecnológica da capacidade de um indivíduo para interagir com outros e de se relacionar emocionalmente com os seus pares, por exemplo, transgride os limites da sua natureza e não pode ser aceite. Diferentemente da visão romântico-prometeica, não se aceita aqui a plasticidade absoluta da humanidade, nem a vontade de progresso científico é destacada em relação a todas as demais facetas da condição humana ou alçada a critério único de moralidade. Pelo contrário, apela-se à humildade, quer quanto à apreciação da nossa capacidade para alterarmos o conteúdo daquilo que somos, quer quanto à nossa apreciação do que seriam as alterações a promover.<sup>53</sup>

Do que se viu, resulta que há espaço para extrair da natureza humana alguns comandos normativos, por mais vagos que sejam. Questão diferente é precisar como definimos os traços gerais da nossa natureza e qual o fundamento da sua inalterabilidade – da necessidade de redutos estanques contra as intenções inovadoras que a biotecnologia permitiria pôr em marcha. Esse é o objecto da seguinte secção.

#### 4.2. O CONTEÚDO CIENTÍFICO DA NATUREZA HUMANA E A SUA INALTERABILIDADE

As tentativas de formular modelos precisos do que significa a natureza humana abundam na tradição filosófica

---

<sup>53</sup> Cf. Murray, “Enhancement”, op. cit., p. 503.

ocidental. Partindo de observações várias sobre a condição humana, múltiplos pensadores procuraram extrair daí as bases para responder a questões centrais como o valor da vida, a natureza do poder político e da vida em sociedade, a fórmula para uma vida santa ou boa. Amiúde, o esforço para descartar o apelo ao contributo normativo da natureza assim tentado passa por uma refutação da normatividade dos factos naturais que compõem a realidade. Mais, essencial é ainda contestar as autoridades que em regra se assumem como intérpretes da natureza para darem a conhecer o seu sentido normativo àqueles a quem, pode sugerir-se, pretendem impor modelos normativos virtualmente incontestáveis.

Uma resposta imediatamente possível é a de esclarecer que ‘natureza humana’ tem um conteúdo quantificável, partindo, não de relatos religiosos sobre a origem e a natureza do Homem, mas aproveitando o contributo das ciências naturais e sociais para descortinar as características universalmente e especificamente humanas, no que pode ser entendido como uma revisitacão do projecto ético aristotélico de fazer assentar a ética naquilo que verificamos que é comum e característico do ser humano.<sup>54</sup> É uma via meritória, por permitir assentar o apelo à natureza numa base objectiva, não dependente da adesão a uma confissão religiosa ou a um sistema filosófico, para além de se aproveitar o método científico e as teses falsificáveis a que este nos conduz.<sup>55</sup> O que se pretende é um naturalismo metodológico, tendo presente que:

[...] every philosophical investigation needs to begin with scientific knowledge and be conducted in accordance with empirical facts but with no reduction of philosophical entities to natural facts.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Cf. Kirkham, “Transcending our Biology...”, op. cit., p. 880.

<sup>55</sup> Mazurkiewicz, “Are There Scientific Grounds for Human Dignity?” in Sarat / Pele / Riley (eds.), *Human Dignity (Studies in Law, Politics, and Society, Vol. 88)*, p. 110.

<sup>56</sup> Mazurkiewicz, “Are There Scientific Grounds for Human Dignity?”, op. cit., p. 106.

Assim, a valorização da natureza humana abre-se às descobertas das ciências naturais, que desvendam o funcionamento do nosso corpo e as relações entre o nosso organismo e a nossa experiência do mundo, e das ciências sociais e humanas, que vão mapeando o comportamento humano em relação com a sociedade e com o próximo, demonstrando algo sobre a especificidade do Homem entre os demais animais.<sup>57</sup>

A determinação científica do conteúdo da natureza humana permite ainda mostrar como o nosso autoconceito não é estanque nem está completo, uma vez que é da natureza do conhecimento científico renovar-se e evoluir para novos quadros de compreensão, em face de novas descobertas, que vão colocando novas questões e fomentando novas pesquisas. Mais, e já que é possível recorrer a um conjunto de disciplinas científicas, fica claro que a natureza humana é um conceito multidisciplinar e complexo, dificilmente capturado na sua plenitude por qualquer pretensa definição. Não compreendemos inteiramente o que é a ‘natureza humana,’ mas antes adivinhamos os seus contornos aproximados, notando um conjunto de características da experiência humana. Linguagem, cooperação, moralidade, reflexividade, cultura, tudo são elementos do que significa ser humano e todos partem de operações biológicas que, interagindo de modos que ainda não desvendámos, resultam em algo mais do que a mera soma das suas partes. O argumento aqui seria o de que, não sendo possível conhecer toda a intrincada rede que interliga a nossa biologia e o nosso ambiente, e ainda a nossa capacidade para os alterarmos e nos adaptarmos, qualquer intervenção tecnológica poderia dar azo a perdas significativas. É um apelo à cautela – não se altere o que não se compreende de todo – face ao *datum* da nossa natureza, mas também ciente do significado fundacional que esta representa para a concepção moral

---

<sup>57</sup> Para formulações do conteúdo científico da natureza humana, *vide* Fukuyama, *Our Posthuman Future*, pp. 129-133, e Mazurkiewicz, “Are There Scientific Grounds for Human Dignity?”, *op. cit.*, pp. 107 ss.

da dignidade humana. É nesta linha que Fukuyama refere o factor X, aquele *quantum* diferenciador que dá sentido à ideia de humanidade inerente a cada um de nós, que não se deixa diluir num exercício reducionista e que está na base dos nossos sistemas morais e políticos.

What is it that we want to protect from any future advances in biotechnology? The answer is, we want to protect the full range of our complex, evolved natures against attempts at self-modification. We do not want to disrupt either the unity or the continuity of human nature, and thereby the human rights that are based on it.<sup>58</sup>

Contra esta linha de argumentação, pode sugerir-se que o verdadeiro *caveat* não parte da natureza humana, mas da complexidade do ser humano enquanto sistema: a questão não é tanto a de se violar a natureza humana, mas antes a de se aferirem cautelosamente os riscos e benefícios da intervenção em aspectos muito específicos da nossa composição. E, nessa lógica, é relevante notar que a manipulação genética não está ainda – talvez nunca chegue a estar – a ponto de transformar radicalmente a complexidade do ser humano. O mapeamento do genoma humano não se traduz na capacidade de comandar mecanicamente o desenvolvimento de características físicas, capacidades intelectuais ou traços de personalidade.

Em todo o caso, importa encontrar já o enquadramento moral adequado para a questão, tanto mais sabendo que é já possível (e comum) utilizar tecnologias para nos “melhorarmos,” denotando um anseio instalado que se poderia traduzir, se a ciência o permitisse, no tipo de alterações genéticas que aqui se pretende analisar. De resto, essas alterações são produzidas, não apenas com o fim de aperfeiçoarem o nosso desempenho em determinada tarefa, incrementando o nosso potencial, mas também com o propósito de melhorarem a nossa experiência subjectiva do mundo, através de intervenções no funcionamento dos nossos mecanismos psicoemocionais na forma de calmantes, álcool,

---

<sup>58</sup> Fukuyama, *Our Posthuman Future*, p. 172.

psicotrópicos e estupefacientes – já bastante generalizados.<sup>59</sup> Que a tendência para erradicar determinados estados emocionais considerados negativos esteja já disseminada na sociedade torna pertinente a observação de que a nossa natureza se materializa também – e talvez principalmente – nos momentos de adversidade. O sofrimento, a dor, a frustração, o cansaço, são tudo elementos plenos da experiência humana e todos enformam a nossa condição e a nossa capacidade para a empatia e a solidariedade. Seríamos menos humanos se, para aludir ao *Admirável Mundo Novo* de Huxley, não reclamássemos o direito a ser infelizes. É o dilema de Eutífron, que de novo nos interpela: as alterações a que aspiramos, desejamo-las porque são verdadeiramente boas, porque promovem o nosso bem? Ou será antes que as julgamos boas porque vemos nelas a solução para o desconforto que sentimos perante as nossas próprias falhas e limitações? Mais, não daria o projecto do aperfeiçoamento genético azo à desconsideração da diferença, da pluralidade no seio da família humana, já que significaria usar os meios biotecnológicos para impor determinada concepção do que é um ser humano perfeito?<sup>60</sup> É esta a problemática que nos sobra para trabalhar, se concedermos que a nossa natureza é complexa para lá do que nos é dado precisar.

Até aqui, mostrou-se como é possível encontrar os contornos da nossa natureza através do tratamento científico das características especificamente humanas. É um ponto de partida óbvio e que tem sido tratado com cada vez mais rigor, colhendo contributos de ciências naturais e sociais para compor o retrato do que é ser-se humano. Mostrou-se como a natureza humana pode ser concebida quando invocada no discurso bioético e as implicações das diferentes concepções sugeridas. Partindo da última formulação, da natureza humana como realidade complexa, cabe dar mais um passo no sentido de sedimentar a conclusão de

---

<sup>59</sup> Cf. Fukuyama, *Our Posthuman Future*, p. 173.

<sup>60</sup> Nesse sentido, Graham, “Bioethics After Posthumanism...”, op. cit., p. 190.



que a complexidade que nós somos justifica a defesa da sua manutenção e inalterabilidade.

O que se disse a propósito da capacidade humana para a empatia, especialmente em circunstâncias adversas, apela à natureza relacional do Homem: somos de determinada maneira e é por sermos assim que somos capazes de nos relacionarmos em pé de igualdade e de construir uma vida em comunidade. É a nossa pertença à Humanidade que nos permite conceber cada ser humano como livre e igual a todos os demais. A passagem ontológica de sujeito a objecto quebra a situação paritária em que nos encontramos e perturba a ‘ética da espécie’<sup>61</sup>: um bebé geneticamente programado pelos pais não se relaciona com eles numa situação de plena igualdade, uma vez que é um produto da sua vontade.<sup>62</sup>

Aqui chegados, poderia surgir de novo o argumento de que o que está em jogo é uma mera continuação de padrões já bem presentes e comuns nas relações humanas, naturalmente mudados para acompanhar (e para promover) desenvolvimentos tecnológicos. Um exemplo claro é precisamente a educação das crianças. Até aqui, a transmissão de códigos de conduta, valores, conhecimentos e identidades partilhadas que permitam a formação moral das crianças e a sua integração na sociedade passa pela sua socialização, a comunicação desses elementos com recurso a metodologias pedagógicas formais (nas escolas) ou com base

---

<sup>61</sup> Habermas, *The Future of the Human Condition*, pp. 37-44.

<sup>62</sup> O argumento é de Habermas, que coloca no centro da dignidade humana a autonomia moral do sujeito na sua relação com os outros e a sua capacidade para se tornar autor da sua Vida – um bebé cuja personalidade houvesse sido desenhada seria menos livre de se determinar do que a generalidade dos Homens. Mas esta conclusão pode ser problematizada se recordarmos que também factores de natureza socioeconómica condicionam a amplitude das escolhas disponíveis para uma criança em desenvolvimento. De resto, colocando a tónica na liberdade de escolha, fica a questão: como se fundamenta a dignidade de um deficiente profundo ou de um incapaz? Articulando estas críticas e sugerindo que a centralidade da escolha, em Habermas, redundava numa lógica de mercado, sem contribuir para a concretização dos valores que moldam o exercício dessa margem de liberdade, *vide* Graham, “Bioethics After Posthumanism...”, *op. cit.*, pp. 188-191.

no exemplo e na convivência (na família, entre amigos, no contacto com terceiros). O fim é o de moldar as crianças, é certo: os pais, os educadores, a sociedade, todos pretendem impor aos jovens os seus padrões de conduta e os seus códigos morais, para que estes possam ocupar o seu lugar na comunidade e dar-lhe continuidade. Nesta senda, pensadores de várias disciplinas desenharem modelos idealizados de educação, com noções variadas de quais as aprendizagens indispensáveis, quais os melhores métodos, quais os fins da educação – em todos, transparecia a perspectiva historicamente colocada do autor e da sociedade em que habitava, para além do impulso sempre presente de construir os cidadãos do futuro à imagem do Homem idealizado do presente. Mas – e esta é a diferença – as crianças não são um objecto passivo de qualquer projecto educativo. Os jovens rebelam-se contra os pais e os seus valores, faltam às aulas, reinventam as regras que lhes são impostas e encontram maneiras de escapar aos moldes estreitos que lhes são apresentados: que isto assim seja comprova-o a impraticabilidade de qualquer modelo de educação perfeita filosoficamente engendrado.<sup>63</sup> A ser possível a formação dos jovens através de meios biotecnológicos, com a manipulação genética que permita o desenvolvimento de determinadas características e a supressão de outras, conforme as aspirações dos pais, desaparece a margem de autonomia em que cada um constrói a sua identidade ao longo da sua formação.

O que assim se demonstra é que a conquista da natureza, aqui, o domínio sobre a arbitrariedade da natureza humana, se traduz sempre no domínio de uns Homens por outros: «The power of Man to make himself what he pleases means, as we have seen, the power of some men to make other men what they please.»<sup>64</sup>

Essa relação de poder poderia surgir de variadas maneiras: criminosos ‘reprogramados’ para facilitar a sua reintegração

---

<sup>63</sup> Cf. Lewis, *The Abolition of Man*, p. 37.

<sup>64</sup> Lewis, *The Abolition of Man*, p. 37.

na sociedade, perturbações psicológicas tratadas na sua fonte neuronal, crianças desenhadas pelos pais. O perigo é precisamente a perda do substrato comum da nossa humanidade relacional, já que, em vez de humanos iguais, seremos categorizados como humanos ‘naturais’ e humanos ‘artificiais’: o que se vai é a nossa capacidade de entendermos o Homem como capaz de ser autor da sua própria vida, uma vez que se permitiria, em casos como os que se sugeriu, que o arbítrio de terceiros, da sociedade, de alguma autoridade, toldasse a capacidade individual de formular uma vontade autónoma.<sup>65</sup>

Apelar à natureza humana como valor intrínseco e corrente nos nossos modelos políticos e sociais e pretender daí extrair os valores orientadores da nossa actividade científica não é um retrocesso ao misticismo nem implica uma adesão à ideia do Homem como *imago Dei*. Não se trata do abandono da Modernidade e dos seus valores; é antes o ponto de maturidade do pensamento moderno, a Modernidade chamada a aperceber-se das suas limitações e a reflectir sobre os limites que deve impor ao seu próprio génio criativo.<sup>66</sup>

## CONCLUSÃO: A ABOLIÇÃO DO HOMEM

Ficou demonstrado como a reflexão ética depende da concepção do Homem enquanto sujeito e como essa categorização vai amiúde a par da interpretação da natureza como objecto passivo da vontade humana. A fronteira existencial que a biotecnologia nos revela é a transposição desta dicotomia, uma vez que nos oferece – pelo menos em teoria – os meios para redesenhar a nossa composição biológica, o mais íntimo da nossa identidade genética, possibilitando-nos relacionarmo-nos, não numa relação estritamente paritária entre sujeitos, mas numa dinâmica desigual sujeito-objecto, em que o Homem se converte em objecto

---

<sup>65</sup> Habermas, *The Future of the Human Condition*, p. 25

<sup>66</sup> Cf. Habermas, *The Future of Human Nature*, pp. 26-27.

da vontade e produto da criação do Homem. Este é um salto de profundas repercussões, cujos contornos servirão para apelar, mais uma vez, à importância de reter um conceito de natureza enquanto polo de valores que possam guiar o génio humano, em especial no domínio da bioética. O que o projecto pós-humanista propõe, ao advogar a rejeição da relevância normativa da natureza humana – ou mesmo a validade do conceito, a sua correspondência a alguma realidade concreta – é permitir virar para o ser humano o método científico até aqui apontado à natureza objectificada, legitimando a transformação da realidade (no caso, a transformação do Homem) para melhor servir os desígnios da vontade. Em suma, é admitir que tudo é natureza, na medida em que tudo é legítimo objecto da pesquisa científica e da manipulação humana.<sup>67</sup>

Assim, se tudo é natureza, pronta a ser moldada segundo os planos humanos, bem se adivinha a questão: como se justificam os limites ao que se pode fazer com os (ou dos) humanos? Se somos apenas factos naturais, sem relevância separada da que atribuímos aos demais elementos que compõe a nossa realidade e que vêm sendo subjugados à técnica e à ciência, de onde emanam a proibição da criação de quimeras ou a clonagem humana? Por que motivo não se pode até consentir a alteração genética de outros, com vista a moldá-los à vontade de alguns – para serem mais servos mais dóceis, funcionários mais eficientes, cidadãos mais ordeiros, soldados mais fortes ou destemidos? É que este contexto, de absolutização do domínio da natureza objectificada até àquela parte de nós que pretendemos alterar, parece evocar o estado de natureza hobbesiano, em que não existem códigos de conduta nem um edifício normativo que permita a harmonização de interesses e a vida em sociedade. As relações humanas, nesse contexto natural, são ditadas pela violência, a desconfiança e a precedência da vontade individual, numa lógica de predação em que só os mais fortes fazem prevalecer a sua vontade – *homo*

---

<sup>67</sup> Cf. Lewis, *The Abolition of Man*, pp. 42-45.

*homini lupus.*

Noutra lógica, e mesmo se olharmos apenas à vontade de cada um se melhorar, contemplando apenas as intervenções consentidas pelo intervencionado, em função do seu projecto de vida, parece aberta a via para a superação da moral cristã e a construção do Super-Homem nietzscheano: porque não permitir que aqueles que o podem fazer se manipulem, se aperfeiçoem, a ponto de serem em tudo superiores aos demais? Mais: porquê levantar o problema da desigualdade de acesso às biotecnologias em mãos<sup>68</sup> – ou o problema da desigualdade, de todo? Os sistemas éticos que apelam à compaixão, à solidariedade, à igualdade em valor de todos os seres humanos partiam da premissa de uma comunidade de seres iguais, que partilhavam de uma qualquer característica comum a todos (razão, linguagem, cultura, o que fosse) e que justificava um tratamento mais humano. Desmantelada essa base, é difícil entrever os novos fundamentos que a possam substituir.

Aqui, aqueles cujas posições se vem criticando podem contra-argumentar que nenhum cientista se propõe manipular tão severamente um ser humano, nem qualquer cultor da bioética visa justificar a criação de castas inferior, criadas e mantidas para servir a vontade dos pós-humanos. As transformações propostas são menores, sempre visando minorar o sofrimento, a doença, a fragilidade humana, e o pano de fundo é sempre animado pelo respeito que devemos a todas as vidas humanas. Mas a crítica persiste: porquê respeitar de igual modo todos os humanos, se pomos em causa a existência de algo que os una a todos num conceito uniforme de Humanidade? É que, ou existe uma natureza (ou uma essência) humana que assegura a nossa igualdade e fundamenta o discurso normativo sobre como nos devemos relacionar, ou não existe essa realidade e, à falta de critérios

---

<sup>68</sup> É o argumento levantado pelo geneticista Lee Silver, que falha, porém, em fundamentá-lo em face da sua rejeição de uma natureza humana estável e comum a todos, ou da simples sujeição dessa essência à manipulação com fins de melhoramento. Cf. Fukuyama, *Our Posthuman Future*, p. 154.

morais, tudo o é permitido, haja os meios e a vontade – é o que C. S. Lewis designa por ‘abolição do Homem’. É necessário levar a tese à sua conclusão lógica e admitir, por hipótese, o máximo engenho tecnológico para compreender o verdadeiro relevo moral do que a biotecnologia nos poderá permitir fazer e melhor delinear as ramificações para a reflexão bioética das escolhas que agora se tomarem: «Looking at a possible future for human nature makes us aware of the presente need for regulation.»<sup>69</sup>

A conclusão a que se chega é uma visão do paradoxo que esta discussão deixa entrever no seio da reflexão bioética. De um lado, os projectos pós-humanistas que exaltam o génio humano e a sua capacidade – mesmo o seu dever – para se melhorar e tornar mais agradável a vida daqueles a quem a natureza assola com doença, debilidade, sofrimento, fazem-no à custa da degradação ontológica do Homem de sujeito a objecto, perigando a própria ideia de humanidade de que depende a formulação de juízos éticos. Os bioconservadores, por outro lado, sugerem que o Homem é especial, diferente do resto da realidade e que essa diferença enforma os limites do que nos é permitido e do que devemos à Natureza em que nos movemos e à natureza humana que temos em comum com todos aqueles que, na mesma condição, integram a nossa Humanidade partilhada.



## BIBLIOGRAFIA

- Araújo, Fernando. (2016). Desnaturação e Renaturação – O Ciclo da Bioética e o Momento Aristotélico. *Revista Jurídica Luso-Brasileira*, 3(1): 399-412.
- Bartlett, Robert. (2013). *Why Can the Dead Do Such Great*

---

<sup>69</sup> Habermas, *The Future of the Human Condition*, p. 71.

- Things?* Princeton University Press. Princeton, NJ e Oxford.
- Buchanan, Allen. (2013). *Beyond Humanity? The Ethics of Bio-medical Enhancement*. Oxford University Press. Oxford.
- Callahan, Daniel. (1996). Can Nature Serve as a Moral Guide? *The Hastings Center Report*, 26(6): pp. 20-22.
- Chomsky, Noam. (1975). *Reflections on Language*. 1.<sup>a</sup> edição, Pantheon Books. Nova Iorque.
- Dworkin, Ronald. (2002). Playing God: Genes, Clones, and Luck. Em: R. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. 4.<sup>a</sup> edição, Harvard University Press. Cambridge, MA e Londres.
- Fern, Richard L. (2002). *Nature, God and Humanity: Envisioning an Ethics of Nature*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Flanagan, Owen, Sarkissian, Hagop, e Wong, David. (2016). Naturalizing Ethics. Em: K. J. Clark (ed.), *The Blackwell Companion to Naturalism*. John Wiley & Sons. Hoboken.
- Fukuyama, Francis. (2003). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Profile Books. Londres.
- Graham, Elaine. (2004). Bioethics after Posthumanism: Natural Law, Communicative Action and the Problem of Self-Design. *Ecotheology*, 9(2): pp. 178-198.
- Habermas, Jürgen. (2003). *The Future of Human Nature*. Policy Press. Cambridge.
- Harris, John. (2007). *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton University Press. Princeton, NJ e Oxford.
- Kass, Leon R. (1996). The Troubled Dream of Nature as a Moral Guide. *The Hastings Center Report*, 26(6): pp. 22-24.
- Kirkham, Nin. (2013). Transcending our Biology: A Virtue Ethics Interpretation of the Appeal to Nature in

- Technological and Environmental Ethics. *Zygon*, 48(4): pp. 875-889.
- Landeweerd, Laurens. (2004). Normative-descriptive and the Naturalistic Fallacy. *Global Ethics*, 17(1): pp. 17-23.
- Lewis, Clive Staples. (1999). *The Abolition of Man* [Edição original de 1943]. Fount Paperbacks. Londres.
- Mazurkiewicz, Szymon. (2022). Are There Scientific Grounds for Human Dignity? Em: A. Sarat, A. Pele e S. Riley (eds.), *Human Dignity (Studies in Law, Politics, and Society, Vol. 88)*. Emerald Publishing Limited. Bingley.
- Meloni, Maurizio. (2013). Moralizing Biology: The Appeal and Limits of the New Compassionate View of Nature. *History of the Human Sciences*, 26(3): pp. 82-106.
- Mill, John Stuart. (1904). On Nature. Em: J. S. Mill, *Nature, The Utility of Religion, and Theism* [Edição original de 1847]. Watts & Co. Londres.
- Moore, George E. (1999). *Principia Ethica* [Tradução da segunda edição inglesa, de 1993]. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa.
- Murray, Thomas H. (2009). Enhancement. Em: B. Steinbock (ed.), *The Oxford Handbook of Bioethics*. Oxford University Press. Oxford.
- Nussbaum, Martha. (1995). Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics. Em: J. E. J. Altham e R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Porter, Allen. (2020). Bioethics in Ruins. *Journal of Medicine and Philosophy*, 45: pp. 259-276.
- Roache, Rebecca, e Clarke, Steve. (2009). Bioconservatism, Bioliberalism, and the Wisdom of Reflecting on Repugnance. *Monash Bioethics Review*, 28: 1-21.
- Sagoff, Mark. (2005). Nature and Human Nature. Em: H. W. Baillie e T. K. Casey (eds.), *Is Human Nature Obsolete?*



- Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition*. The MIT Press. Cambridge, MA e Londres.
- Schiemann, Gregor. (2011). Naturalness and Artificiality in Bioethics. Em: S. Schleidgen, M. Jungert, R. Bauer e V. Sandow (eds.), *Human Nature and Self Design*. Brill | mentis. Leiden.
- Smajdor, Anna. (2015). *Naturalness and Unnaturalness in Contemporary Bioethics: Preliminary Background Paper*. Nuffield Council on Bioethics. Londres.
- Steffen, Lloyd. (2016). Core values in bioethics: A natural law perspective. *Ethics, Medicine and Public Health*, 2(2): pp. 170-180.