



cadernos **IHU** idéias

Sobre Técnica e Humanismo

Oswaldo Giacoia Junior

ano 2 - nº 20 - 2004 - 1679-0316

 UNISINOS

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS



UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Vice-reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Cadernos IHU Idéias

Ano 2 – Nº 20 – 2004

ISSN 1679-0316

Editor

Inácio Neutzling, SJ

Conselho editorial

Berenice Corsetti

Dárnis Corbellini

Fernando Jacques Althoff

Laurício Neumann

Rosa Maria Serra Bavaresco

Suzana Kilp

Vera Regina Schmitz

Responsável técnica

Rosa Maria Serra Bavaresco

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Revisão – Língua Portuguesa

Mardilê Friedrich Fabre

Revisão digital

Rejane Machado da Silva de Bastos

Impressão

Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.5908223 – Fax: 51.5908467

humanitas@poa.unisinos.br

www.ihu.unisinos.br

SOBRE TÉCNICA E HUMANISMO

Oswaldo Giacoia Junior¹

Em seu *The New Organon*, Francis Bacon preconiza que a razão esclarecida, uma vez dissipadas as trevas da ignorância e da superstição, poderá assumir a tutela dos interesses fundamentais da humanidade, garantindo a ela o domínio sobre as forças da natureza e provendo a melhoria da situação humana. O tempo era chegado em que a razão emancipada poderia fazer com que, “por meio de diversos trabalhos (por meio de diversos trabalhos, não por meio de disputas, certamente, ou mediante vãs cerimônias mágicas),” a natureza se visse “obrigada a conceder o pão à humanidade; o pão, isto é, os meios de vida”.²

Por sua vez, Descartes partilhava essa otimista certeza de Bacon. Já era passado o tempo das estéreis disputas escolásticas, o que importava, então, era a virtude emancipatória de uma ciência nova. Em pleno século XVII, Descartes pensava que, ao invés

*dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza.*³

Em dezembro de 1783, quando já estavam sazonados frutos do Esclarecimento, Kant recolhia, numa fórmula, a definição essencial do espírito das Luzes: “‘Esclarecimento’ é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A

-
- 1 Doutor em Filosofia. Professor no Departamento de Filosofia – IFCH/Unicamp.
 - 2 Bacon, F. *The New Organon and Related Writings*. Ed. Fulton H. Anderson. New York: Macmillan Publishing Company, 1960, p. 267. Não havendo indicação em contrário, todas as traduções são de minha autoria.
 - 3 Descartes, R. *Discurso do Método*. Traduzido por J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 63. (Os pensadores)

‘menoridade’ é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem direção de outro indivíduo”.⁴

Tal como se atesta pela inspiração dos pioneiros da moderna *Aufklärung*, uma esperança triunfalista nas potencialidades da razão constituía a base do credo científico desses pensadores: o intelecto humano, pela ciência e pela técnica, que dela decorre, estaria em condições de enfrentar e resolver, com sucesso, os mais importantes problemas humanos, de modo a garantir seu domínio sobre as forças da natureza, assim como de realizar a justiça nas relações entre os homens.

Desse modo, para o movimento cultural conhecido como Esclarecimento, o progresso do gênero humano é o resultado de uma combinação inseparável entre o desenvolvimento do conhecimento teórico e da apropriação técnico-pragmática da natureza e sua utilização em benefício da dimensão ético-política da humanidade, esta essencialmente compreendida por referência a valores como autonomia, dignidade, justiça. Portanto, humanização da natureza por intermédio do controle humano das potências naturais, acompanhada da correlativa humanização das relações sociais.

Com isso, parece ter-se completado, afinal, a sempre sonhada supremacia humana sobre as demais criaturas. Senhor da ciência e da técnica, o homem poderia doravante tomar integralmente nas próprias mãos a planificação e o controle das condições de existência no planeta. Em nossos dias, alguns indícios extraídos dos mais recentes desenvolvimentos da ciência e da tecnologia parecem apresentar um testemunho irrefutável da realização daquela esperança.

Pensemos, em primeiro lugar, nas recentes descobertas da química e da farmacologia, com seus efeitos prodigiosos sobre a mente e o corpo. Com auxílio delas, não apenas defeitos e carências somático-psíquicas podem ser compensadas, eliminando sofrimentos e frustrações, como também virtualidades podem ser superlativamente intensificadas, otimizando desempenhos e rendimentos.

Pensemos também nos estudos atuais das engenharias avançadas, sobretudo em ciências da computação e informática – em seu acoplamento com as pesquisas sobre inteligência artificial e, por extensão, com a neurofisiologia e a psicologia experimental. Também seria pertinente lembrar o crescente avanço na investigação dos fenômenos mentais, tornados possíveis pela reprodução artificial das principais operações lingüísticas e cognitivas do cérebro humano, graças à conexão entre o sistema neurológico e redes de computadores.

4 KANT, I. *Resposta à Pergunta: Que é ‘Esclarecimento’*. In: _____. *Textos Seletos*. Traduzido por Raimundo Vier e Floriano S. Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100.

Por outro lado, a implantação experimental de *chips* de computador, em cérebros de animais, já permite, atualmente, reprodução tecnológica, em laboratório, dos processos psíquicos intencionais. Em associação com isso, convém recordar que essa interação entre o cérebro humano e suas reproduções artificiais já permite, em alguns casos, que o sistema nervoso central receba diretamente de máquinas o que uma deficiência dos órgãos dos sentidos, como a visão, por exemplo, não permite suprir.

Tais recursos potencializam, em escala antes inimaginável, as faculdades e as disposições “naturais” do organismo humano, de modo que o *cyber-man* é muito mais que ficção científica. Razão adicional a sustentar a tese daqueles que consideram que teríamos franqueado o limiar de uma nova era: a da auto-transformação da espécie humana, ou o advento dos “pós-humanos”. No atual “contexto de digitalização universal”, escreve Peter Pal Pelbart, no qual “uma nova metáfora bioinformática tomou de assalto o nosso corpo, o velho corpo humano, tão primitivo em sua organicidade, já parece obsoleto”.⁵

Consideremos, também, as ilimitadas possibilidades que a decodificação e a recombinação dos genomas significa para a inesgotável engenharia do *homo faber*. Com essa tecnologia, tanto no domínio humano quanto inumano, colocamo-nos em condições de objetivá-los e manipulá-los, e assim, de nos tornarmos co-autores ou parceiros na criação.

Não seria essa, entretanto, uma falsa impressão? Formulamos, provisoriamente, nosso problema do seguinte modo: os processos e eventos que acima apresentamos não indicariam, para além da realização do programa de Bacon, Descartes e Kant, também que teríamos alcançado, com todos esses progressos, o perigoso limiar em que a completa autodeterminação da razão científica se vê convertida em seu próprio contrário, se considerada sob o prisma ético? Em outros termos, ao assimilar os processos naturais a artefatos tecnologicamente fabricados, por isso mesmo, “perdido” o sentido tradicional de natureza, já que o natural sempre foi definido como o “não-fabricado”, como o que cresce por si mesmo (*physis*), diferentemente dos produtos do produzir humano (*tecné*)?

No que respeita à natureza humana, objetivá-la num saber tecnocientífico, não implicaria torná-la disponível para a operacionalização de meios com vistas a fins, característica da racionalidade instrumental, privando-a de sua autocompreensão ética tradicional, ligada a valores universais humanistas, como autonomia e dignidade?

5 PELBART, P. P. O Corpo, a Vida, a Morte. In: Passetti, E. (org.). *Kafka, Foucault: Sem Medo*. Cotia: Atelier Editorial, 2004. p. 146.

Em apontamentos coligidos entre 1936 e 1946, que deram origem ao ensaio denominado *Überwindung der Metaphysik* (*Superação da Metafísica*), Martin Heidegger antecipara pela reflexão, com incomparável lucidez, o que viria a se transformar na realidade desconcertante de nossos dias, a saber, a produção técnico-científica e industrial da vida.

*Uma vez que o homem é a mais importante matéria-prima, pode-se contar que, com base nas pesquisas químicas atuais, serão instaladas, algum dia, fábricas para a produção artificial de material humano. As pesquisas do químico Kuhn, distinguido esse ano com o prêmio Goethe da cidade de Frankfurt, já abrem a possibilidade de dirigir planificadamente a produção de seres vivos machos e fêmeas, de acordo com as respectivas demandas.*⁶

Percepção semelhante àquela que Adorno e Horkheimer expressaram na célebre *Dialética do Esclarecimento*, ao escrever que: “Desde sempre, o Esclarecimento, no mais abrangente sentido do pensamento em progresso, perseguiu a meta de retirar do homem o medo e instituí-lo como senhor. Porém, a terra completamente esclarecida cintila sob o signo do infortúnio triunfal”.⁷ Portanto, já nos anos 40 do século passado, eles expuseram os compromissos espúrios entre a razão completamente esclarecida e a barbárie mítica; entre a dominação integral da natureza, levada a efeito pela razão instrumental, e a tirania compulsiva da administração global e totalitária da vida.

Tendo em mente os progressos mais recentes da racionalidade científica, o filósofo Slavoj Žižek formula o problema nos termos seguintes:

*A principal consequência dos avanços da biogenética é o fim da natureza: ao conhecermos as regras de sua construção, os objetos naturais se tornam objetos disponíveis e manipuláveis. A natureza, humana e inumana, é assim ‘desubstancializada’, privada de sua impenetrável densidade, daquilo que Heidegger chamou de ‘terra’. A biogenética, com sua redução da própria psique humana a um objeto de manipulação tecnológica, é portanto efetivamente uma espécie de instância empírica do que Heidegger via como o ‘perigo’ inerente à tecnologia moderna.*⁸

Tudo se passaria, pois, como se o progresso atual da moderna tecnociência nos tivesse colocado no limiar de uma era

6 HEIDEGGAR, M. *Überwindung der Metaphysik*, parágrafo 26. In: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 1985. p. 91.

7 ADORNO, Th. Horkheimer, M. *Dialektik der Aufklärung*. In: Max Horkheimer *Gesammelte Schriften*. Band 5. ed. Gunzelin Schmit Noer. Frankfurt/M: Fischer Verlag, 1987. p. 25.

8 ŽIZEK, S. A Falha da Bio-Ética. Caderno Mais! *Folha de São Paulo*, p. 4. 22 jun. 2003.

pós-humanista e pós-moderna. E, uma vez nele colocados, caberia, contudo, perguntar: Não se teria, com isso, rompido a antiga aliança entre o progresso do conhecimento técnico-científico e a almejada elevação ético-moral do gênero humano, que constituía um dos apanágios do Esclarecimento, de Bacon e Descartes a Diderot e Kant? Afinal, convém não esquecer que a fórmula kantiana da dignidade da pessoa como fim em si – posta em questão, atualmente, pela possibilidade de instrumentalização tecnológica da base somática da personalidade – encontrou seu asseguramento jurídico em quase todas as declarações de direitos e garantias fundamentais presentes nas constituições dos modernos estados democráticos de direito.

É justamente esse tipo de conseqüência que escandaliza a consciência moral de Jürgen Habermas, levando-o a refletir sobre a necessidade de se impor limites éticos à eugenia positiva, possivelmente franqueada pelas pesquisas avançadas no domínio da biogenética. Para Habermas, as atuais pesquisas biotécnicas com embriões e genoma poderiam abrir caminho para uma produção tecnológica da vida, para além dos limites restritivos, determinados pelo interesse terapêutico de identificar, prevenir e/ou tratar eficazmente patologias geneticamente causadas. Esse constitui um primeiro plano de reflexão que me interessa explorar.

Um dos riscos mais graves dessa virtual “fabricação” do *design* biológico humano seria a possibilidade, por ela franqueada, de submeter o patrimônio genético de seres humanos à lógica e à dinâmica de preferências narcisistas individuais, ao arbítrio de consumidores habilitados para figurar como agentes num mercado virtualmente florescente.

Quando se acrescenta a isso que médicos out siders já trabalham hoje na clonagem reprodutiva de organismos humanos, impõe-se a perspectiva de que a espécie humana, em breve, poderia tomar, nas próprias mãos, sua evolução biológica. “Parceiros da evolução”, ou até “brincar de Deus” são metáforas para uma, como parece, “autotransformação da espécie” em extensão iminente.⁹

Rompendo a simetria entre os programadores e os programados, a engenharia genética viria subverter o plano tradicional de reciprocidade e reversibilidade nas relações entre pessoas, consideradas como agentes morais, as quais se encontram profundamente ancoradas em princípios religiosos, éticos e jurídicos. Com isso, estaria franqueada a perspectiva de uma instrumentalização em grande estilo das condições de existência humana.

9 HABERMAS, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 2001. p. 42.

Para Habermas, muito mais preocupantes, do que extravagâncias de (má) ficção científica, são os precedentes contemporâneos concretos, como os diagnósticos de pré-implantação, a produção e consumo experimental de embriões em procedimentos científicos, as possibilidades de decifração e recombinação de cadeias genéticas, com objetivos de intervenção seletiva, que ultrapassam e tornam instáveis as fronteiras entre pesquisa genética com fins terapêuticos (evitar os sofrimentos exorbitantes) e engenharia genética que produz tecnologia para transformação qualitativa de características biológicas.

Na opinião de Habermas, não podemos oferecer uma resposta normativa satisfatória para tais problemas, recorrendo às proteções e garantias juridicamente estabelecidas nas declarações constitucionais de direitos humanos, ou a argumentos tradicionais, fundados na dignidade da pessoa. Com efeito, “sob as condições do pluralismo de cosmovisões, não podemos atribuir ‘desde o início’ ao embrião a ‘proteção absoluta de vida’, de que gozam pessoas como portadoras de direitos fundamentais.”¹⁰

Portanto, uma proteção absoluta, fundada no conceito de dignidade da pessoa como sujeito moral e jurídico, é uma prerrogativa que, sem que se incorra em petições de princípios metafísicos e substancialistas – ou sem que incorramos a artigos de fé religiosa –, não pode ser estendida a uma situação e condição existencial de que ainda está ausente a personalidade, no pleno sentido do termo.

É por essa razão que, para Habermas, o argumento contrário à instrumentalização da vida humana por uma eugenia liberal não deve ser buscado direta e imediatamente no âmbito jurisdicional ou constitucional, portanto no plano da proteção assegurada às pessoas, mas num limiar bem mais recuado e fundamental: no terreno normativo das intuições, sentimentos, convicções e razões que estão na base da moral racional dos direitos humanos. Esse plano, por assim dizer infrajurídico, o autor denomina automoral.¹¹

*A partir dessa perspectiva impõe-se a pergunta sobre se a tecnização da natureza humana altera a autocompreensão ética, própria da espécie, de tal modo que nós não podemos mais nos compreender como seres vivos, livres e moralmente iguais, orientados por normas e fundamentos.*¹²

E, com base nessa preocupação, Habermas complementa:

A manipulação da composição do genoma humano, em larga medida decifrado, e a expectativa de alguns geneticistas de poder tomar de imediato a evolução em suas próprias

10 Id., p.78.

11 Cf. op. cit., p. 72-80, especialmente p. 74.

12 Id., 74.

mãos, abalam, de qualquer modo, a diferenciação categorial entre subjetivo e objetivo, entre aquilo que cresce naturalmente e aquilo que é produzido, naquelas regiões até agora subtraídas à nossa disponibilidade. Trata-se da indiferenciação biotécnica de distinções categoriais profundamente enraizadas, que tínhamos até agora presumido como invariantes. Isso poderia alterar de tal maneira nossa autocompreensão ética, própria da espécie, que, com isso, seria afetada também nossa consciência moral – a saber, as condições de crescimento natural sob as quais unicamente podemos nos compreender como autores de nossas próprias vidas e como membros igualmente legitimados da comunidade moral. Suspeito que o conhecimento da programação do próprio genoma poderia perturbar a evidência com a qual existimos como corpo, ou em certa medida “somos” nosso corpo, e que, com isso, surge, também, um novo tipo de peculiar relação assimétrica entre pessoas.¹³

A questão acerca da necessidade de limites morais impostos ao projeto de eugenia liberal passa, portanto, aos olhos de Habermas, por duas pressuposições que afetam essencialmente o substrato ético de autocompreensão das pessoas, consideradas como fins em si mesmas: a possibilidade de uma condução autônoma da vida e as condições de um tratamento recíproco e igualitário com outras pessoas.

A disposição arbitrária sobre a configuração genética de uma outra pessoa fundaria uma relação interpessoal desconhecida até agora entre o gerador e o gerado, entre o modelo e a cópia genética. Essa relação de dependência diverge das conhecidas relações interpessoais, à medida que ela subtrai a possibilidade de transformação em uma relação entre iguais, entre posicionados normativamente iguais e tratados de modo igual. O designer fixa, de modo irrevogável e assimétrico, a figura inicial do seu produto – fundamentalmente sem deixar aberta a possibilidade de uma troca de papéis¹⁴.

Por isso, a conclusão de Habermas é que a irreversibilidade de uma decisão tomada por outrem sobre o nascimento de uma pessoa, com efeito contínuo sobre a existência desta, afeta a possibilidade de autocondução autônoma de sua existência: “a autocompreensão moral se modifica assim que a pessoa atribui o fundamento natural de seu desenvolvimento a uma outra pessoa, porque ela encontra um propósito alheio na imagem das próprias disposições”¹⁵.

13 Id., p. 76. et seq.

14 HABERMAS, J. A Pessoa clonada não seria um caso de dano ao direito civil. In: *A Constelação pós-acional: Ensaio Político*. Traduzido por Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001. p. 218.

15 Id., p. 218 et seq.

Podemos perceber claramente que tais posições decorrem de uma reconstrução do universalismo moral kantiano, segundo os pressupostos da teoria do agir comunicativo, particularmente de uma reinterpretação da noção kantiana de dignidade da pessoa como “fim em si”. São esses pressupostos, como percebemos, que a possibilidade da eugenia positiva desestabiliza.

A “fórmula do fim em si” do imperativo categórico contém a exigência de considerar cada pessoa “ao mesmo tempo também como fim em si mesma”, e nunca utilizá-la “apenas como simples meio”. O “si próprio” do fim em si, que devemos respeitar na outra pessoa, exprime-se especialmente pela autoria na condução de uma vida, que se orienta, a cada vez, por exigências próprias.¹⁶

É, portanto, contra esse pano de fundo, em que a moral racional dos direitos humanos se liga a uma autocompreensão ética, própria da espécie, que ganha legitimidade, para Habermas, a exigência de limitar e subtrair à instrumentalização – por via da normativa – aquilo que, por meio da ciência e da tecnologia, foi tornado disponível.¹⁷ Também é por isso que Habermas recusa o passo adiante, em relação à pós-modernidade, à “pós-humanidade”. A instrumentalização da vida humana pelas novas técnicas de pesquisa genética encontra sua barreira moral na possibilidade de rompimento do plano de simetria e reciprocidade exigido pelo *status virtual* de futuro participante no circuito do agir comunicativo, portanto de futuro e potencial membro da comunidade moral.

Essa aguçada susceptibilidade moral de Habermas sobre o futuro da humanidade na era de sua autotransformação tecnológica provocou a zombaria de Slavoj Žižek. Especulando sobre as implicações das teses habermasianas, pondera Žižek:

Assim, basicamente, o que Habermas está dizendo é: embora hoje saibamos que nossas disposições dependem da insignificante contingência genética, vamos fingir e agir como se não fosse o caso, de modo a mantermos nosso sentido de dignidade e de autonomia – o paradoxo, aqui, é que a autonomia só pode ser mantida, proibindo o acesso à cega contingência natural que nos determina, isto é, em última instância LIMITANDO a nossa autonomia e a liberdade de intervenção científica.

Não seria isso uma nova versão do antigo argumento conservador de que para mantermos nossa dignidade moral é melhor não saber certas coisas? Em suma, a lógica de Habermas é a seguinte: já que os resultados da ciência representam uma ameaça para nossa (noção predominante de) autonomia e liberdade, devemos reprimir a ciência – o pre-

16 Id., p. 96 et seq.

17 Cf. Id., p.46.

ço que pagamos por essa solução é a separação fetichista entre ciência e ética (“Sei muito bem o que a ciência afirma; não obstante, para manter minha [aparência] de autonomia, prefiro ignorar e agir como se não soubesse”). Essa divisão nos impede de enfrentar a verdadeira pergunta: como essas novas condições nos forçam a transformar e reinventar as próprias noções de liberdade, autonomia e responsabilidade ética?¹⁸

Caminhando na direção indicada nessas últimas linhas, a conclusão de Zizek o situa no pólo simetricamente oposto àquele em que Habermas havia se colocado; com efeito, Zizek defende a completa objetivação do genoma humano.

Ao contrário de Jürgen Habermas, deveríamos assim afirmar a necessidade ética de assumirmos a plena objetivação do genoma: essa redução do meu ser substancial à fórmula insensível do genoma me força a atravessar o fantasmagórico étoffe du moi, o estofado de que são feitos nossos egos – e é somente através desse esforço que pode emergir a subjetividade propriamente dita.¹⁹

Para os fins visados por esse trabalho, importa menos julgar a estrita correção da interpretação por Zizek dos argumentos teóricos e práticos de Habermas do que verificar as consequências de sua crítica, feita à luz daquela exigência – válida para ambos – de repensar os princípios normativos e os valores tradicionalmente implicados no conceito de natureza humana.

De todo modo, podemos divisar claramente no confronto entre as posições dos dois filósofos que o elemento em jogo é o risco potencial de que os novos rumos do desenvolvimento tecnocientífico – especialmente nos domínios da bioquímica, da biologia molecular e da engenharia genética – venham a romper a antiga cumplicidade entre as dimensões lógico-cognitivas e ético-políticas da racionalidade moderna, tal como fora desejada e concebida pelos arautos do Esclarecimento.

É esse risco que torna problemática a conciliação entre duas exigências cardinais do Ocidente moderno: por um lado, assegurar a liberdade de investigação científica, como uma prerrogativa historicamente consolidada da razão esclarecida, a que não se pode nem se deve renunciar, sob pena de se abismar novamente nas trevas do obscurantismo reacionário e, no pior sentido do termo, fundamentalista; por outro lado, porém, é necessário compatibilizá-la com a proteção da dignidade da vida e da pessoa, que, tanto quanto a liberdade de pensamento e expressão, se traduzem em princípios constitucionalmente assegurados pelo moderno estado democrático de direito.

18 ZIZEK, S, op. cit., p. 5.

19 Id., p. 8.

Se, para os patronos do Esclarecimento, uma dessas vertentes promovia naturalmente o fomento da outra, para nós, elas tendem a se apresentar na forma de uma “separação fetichista” entre ética e ciência, que nos impõe, como tarefa histórica, um esforço coletivo para refletir sobre as condições atuais da autonomia e da responsabilidade ética.

A natureza e a magnitude dos problemas implicados na especificação dessa tarefa, que parece envolver também um paradoxo resultante da própria dinâmica do Esclarecimento, facilmente os deslocam da atmosfera aparentemente abstrata e rarefeita da especulação filosófica para projetá-los sobre o palco mais concreto e prosaico do debate político-parlamentar – particularmente aquele da realidade brasileira. Como pretendo demonstrar em seguida, nos limites estreitos das incumbências legislativas de nossos parlamentares, reproduz-se, em quase todos os seus elementos relevantes, os termos do megaplano conceitual da reflexão filosófica, cujos contornos foram traçados acima.

Precisamos nossa idéia, referindo-a imediatamente à tarefa em questão: ela se origina com a aprovação, pela Câmara dos Deputados em fevereiro de 2004 (e com a inclusão na pauta de discussão do Senado Federal) da versão atual da Lei de Biossegurança. O pomo de discórdia, que estabelece o elo de ligação com a discussão filosófica precedente é, como se adivinha, o capítulo que trata da pesquisa científica com as chamadas células-tronco, ou pluripotentes. Tal pesquisa tem hoje por base o material genético extraído de embriões humanos gerados para reprodução assistida e que, não utilizados para tal fim, são mantidos em congelamento em clínicas especializadas.

Como é sabido, linhagens de células extraídas de embriões existentes ou clonados (especificamente para pesquisa genética) podem ser implantadas em organismos adultos, para desempenhar funções que outras células ou tecidos deixaram de executar, seja por defeito de formação, por doença ou desgaste. Tal procedimento permitiria a atenuação, ou mesmo a cura, de uma série de enfermidades até o momento consideradas incuráveis, como a diabetes, o mal de Parkinson, o de Alzheimer.

Como um eco replicado da discussão teórica que acompanhamos há pouco, a Câmara dos Deputados, com base fundamentalmente em escrúpulos religiosos e éticos ligados ao respeito pela vida e dignidade humanos – que estariam representadas nos embriões –, deu ao capítulo que disciplina a pesquisa com células-tronco tal redação que, na prática, impede a pesquisa com tais células em embriões, mesmo a realizada para fins terapêuticos e, de modo algum, eugênicos ou reprodutivos. Decisão que provocou acirrada reação por parte da comunidade científica brasileira, convicta de que, com isso, o preconceito e a bruxaria teriam vencido a ciência no Brasil,

posto que, com ela, a ignorância confunde clonagem reprodutiva para criação de seres biologicamente idênticos com clonagem terapêutica, para fins de tratamento e cura de doenças geneticamente causadas.²⁰

Como já observado acima, a formulação dos argumentos, especialmente por parte de integrantes da comunidade científica, retoma quase *ipsis verbis* os termos do enquadramento filosófico da questão. A esse respeito, transcrevemos alguns trechos de editorial recentemente publicado pelo jornal *O Estado de S.Paulo*:

Esses embriões – aglomerados de poucas centenas de células – permanecem congelados nas clínicas porque o Conselho Federal de Medicina proíbe a sua destruição. O que os cientistas querem é o mínimo – a “utilização de embriões excedentes de até 5 dias, que estejam congelados por mais de cinco anos ou que serão descartados por serem inviáveis (de qualidade inadequada para implantação) sempre após o consentimento dos pais”. Explica o pesquisador Hernan Chaimovich, do Instituto de Química da Universidade de São Paulo: “Estamos falando da recuperação de embriões cujo destino inexorável é o lixo”.²¹

Atentemos, desde logo, para o teor de certas referências feitas aos embriões, como “material genético”, “utilização”, “recuperação”, “qualidade inadequada”, “inviáveis”, “material destinado ao lixo”, que reforçam o componente instrumental, reificador, denunciado pelos defensores mais radicais da inviolabilidade da vida e personalidade humana. Outro trecho do mesmo editorial contrasta o argumento que teria fundamentado a decisão da Câmara dos Deputados com a opinião da maioria da comunidade científica nacional:

Para o presidente da Sociedade Brasileira de Bioética, Volnei Garrafa, da Universidade de Brasília, “não existe nenhum problema moral em resgatar um embrião congelado que não interessa mais aos genitores”. O argumento de que esses embriões são “vida” e por isso devem permanecer intocados, salvo em novas tentativas de fecundação, é rejeitado pela esmagadora maioria dos cientistas.²²

O aspecto mais curioso, nessa discussão, é que o mesmo recurso à fundamentação em motivos éticos é invocado pelos dois partidos em contenda. Num dos pólos se reúnem não ape-

20 De imenso interesse, a esse respeito, é o editorial de *O Estado de S. Paulo*, de 01 de junho de 2004, intitulado *A Ciência Precisa Prevalecer*, publicado no Caderno A-3, bem como a matéria publicada pelo mesmo jornal em 25 de maio de 2004, no Caderno A-11, com o título *Células-tronco: Cientistas Pedem Alteração na Lei*. A ambas se faz referência na seqüência desse trabalho.

21 *A Ciência Precisa Prevalecer*. *O Estado de S. Paulo*. 01. jun.2004. Caderno A-3.
22 *Ib.*

nas os denominados “fundamentalistas ecológicos que têm um comportamento medieval diante da engenharia genética, mas também os fundamentalistas religiosos, que conseguiram proibir, para todos os efeitos práticos, as pesquisas com células embrionárias”. No extremo oposto, perfilam-se os cientistas, empenhados em “convencer os políticos de que a permissão para tais pesquisas é, em última análise, um imperativo ético, pelas vidas que permitirão salvar se estiverem certas as hipóteses dos especialistas. Se não estiverem, nenhum dano terá ocorrido, em razão da origem do material utilizado” – que, mais cedo ou mais tarde, teria o lixo por destinação fatal.

Não se trata, pois, da suposta neutralidade axiológica da ciência, mas de sólidas ponderações de natureza ético-humanitária, invocadas de parte a parte. Como valoroso aliado dos representantes da racionalidade científica, intervêm, ainda, no debate, importantes considerações ligadas à lógica inflexível do capitalismo concorrencial:

assim como os transgênicos, a clonagem terapêutica veio para ficar – e o Brasil pode ser posto à margem da produção desses progressos, pagando depois o alto custo do acesso às conquistas alheias. No mundo inteiro, cientistas que forem impedidos de trabalhar nesse campo em seus países migrarão para aqueles em que crenças religiosas não são invocadas a fim de impor barreiras ao conhecimento e ao bem-estar humano.²³

Uma vez realizado esse percurso, seria produtivo retornar ao plano da filosofia, para a formulação de uma suspeita relevante e conclusiva: a despeito das evidentes diferenças teóricas, motivacionais, políticas e ideológicas, não seria possível identificar um eixo comum para o qual convergem as posições mais contrastantes nesse debate – tanto as que operam na reflexão filosófica quanto na juridicização das distintas aspirações e interesses em jogo? Não estariam tanto as fantasias *cyberfuturistas* dos “parceiros da criação”, bem como a nostalgia fundamentalista que defende a qualquer custo a intangibilidade da vida humana enraizadas no mesmo solo das éticas antropológicas e humanitárias?

Pois, não estabelecem todas elas como o bem supremo o progresso e o bem-estar do gênero humano – fim para o qual deve concorrer principalmente a tecnologia moderna, como poderoso meio auxiliar, como uma virtualidade inesgotável posta à disposição e sob o controle do fazer humano? Não permanecem elas, portanto, em termos de Heidegger, outras tantas variantes do humanismo e, por causa disso, da metafísica?

23 lb.

Todo humanismo ou funda-se numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal. Toda determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser, e o faz sabendo ou não sabendo, é Metafísica. Por isso, mostra-se, e isto no tocante ao modo como é determinada a essência do homem, o elemento mais próprio de toda Metafísica, no fato de ser "humanística". De acordo com isso, qualquer humanismo permanece metafísico.²⁴

A meu ver, é positiva a resposta à questão logo acima formulada. E, se isso é verdade, então nenhuma dessas posições em debate meditou com suficiente profundidade e cuidado sobre a verdadeira essência da técnica moderna; e deixou de fazê-lo, não por desídia ou falta de engenho, senão porque para tanto seria antes necessária uma reflexão originária sobre a história da própria Metafísica.

Por isso mesmo, e a despeito de serem posteriores às análises de Heidegger, todas essas teorias sucumbem ao veto heideggeriano de curta compreensão da essência da técnica, pois passam ao largo de uma realidade que não mais podemos negar: o "perigo" embutido na dinâmica autonomizada da dominação tecnológica da natureza não parece poder ser conjurado por nenhuma das modalidades conhecidas de organização sociopolítica. Podemos constatar isso tanto pelo que ocorre no liberalismo capitalista ocidental, quanto pelo que ocorreu, historicamente, na experiência do assim chamado "socialismo real".

Isso não significa, no entanto, que sejamos compelidos a proscrever e anatemizar toda e qualquer perspectiva humanista de reflexão a respeito desses problemas e desafios. Fixar limites éticos para a liberdade de investigação científica, levando em consideração razões de ordem "humanitária", (mesmo depois e a despeito de Heidegger) exige, antes, impor-se a tarefa de uma reflexão profunda sobre a essência da técnica moderna, que não se deixe extraviar pelo tradicional ufanismo auto-suficiente, pelo delírio infantil de onipotência da produção tecnológica. Exige, isso sim, que nos reapropriemos de uma sabedoria ancestral implicada na continência prudente e na humildade, que recuperemos uma metição permanente, lúcida e responsável, da qual se pode citar como exemplos também contribuições "humanistas" preciosas como *Sombras do Medo sobre o Século XX*, de Emmanuel Mounier, ou *Sobre a Filosofia da História*, de Jacques Maritain²⁵.

24 HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 351. (Os Pensadores).

25 Gostaria de registrar que a evocação dessas referências textuais é devida à lembrança do insigne magistrado do Segundo Tribunal de Alçada Civil de São Paulo, Dr. Lino Machado, a quem sou profundamente grato tanto por essa observação quanto pela leitura desse texto.

Em verdade, porém, sem considerar convenientemente e com suficiente radicalidade a crítica do “humanismo” feita por Heidegger, assim como com a filosofia da técnica nela implicada, todo nosso esforço de reflexão, a despeito das melhores intenções “humanitárias”, permanecerá superficial e de curto alcance. Talvez resida justamente nesse aspecto o interesse atual despertado pelas obras de Peter Sloterdijk. A despeito do estilo cínico e provocativo de sua *entré*e no cenário da interlocução, *As Regras para o Parque Humano* foram concebidas principalmente como resposta (a se julgar ainda se bem sucedida ou não) à até então irrespondida *Carta Sobre o Humanismo*, de Martin Heidegger.

DEBATE APÓS APRESENTAÇÃO DO TEMA NO IHU IDÉIAS DO DIA 24 DE JUNHO DE 2004

José Roque Junges – Seguindo o que refletias agora, eu não sei se o problema não está no momento em que a técnica se transforma em uma simbólica. Eu acho que a técnica sempre existiu, mas agora está relacionada ao instrumental. Com as biotecnológicas, principalmente, a técnica se transformou numa simbólica que hoje dá sentido às coisas, quer dizer aos limites. Antes as pessoas transsignificavam os seus limites, hoje a técnica diz: “Eu resolvo o teu limite”. Com isso, a pessoa salta o limite e não o resolve. Então a técnica se torna uma simbólica. Isso nunca aconteceu na história humana: que a técnica fosse uma simbólica, doadora de sentido. Eu acho que aí está a questão de fundo da bioética também: se não se capta isso, não se capta o problema de fundo.

Oswaldo Giacoia – De novo agradeço e concordo integralmente com a questão. Por isso mesmo, me aventuro a correr o risco de uma afirmação, que, como toda a afirmação desse gênero, não suficientemente refletida, mas a mim me parece que todas estas posições ou quase todas estas posições que intervem hoje na arena do debate são pré-heideggerianas, ou seja, não estão à altura de uma reflexão de fundo sobre a essência da técnica.

Álvaro Valls – Eu gostei demais da tua palestra, mas fiquei perplexo com as conclusões que eu não vi claramente. Se eu pudesse citar um amigo, um grande amigo nosso, o Cirne Lima, eu gostaria de ser meio brutal. Eu fico muito insatisfeito com este rumo da questão. Eu acho que a questão natureza e cultura, ou natureza e técnica, não está colocada de uma maneira satisfatória, e que o Heidegger, do jeito que é invocado, deixa de fora do debate o pessoal que trabalha nisso, que é técnico, que é médico, o pessoal da área da saúde. Nós ficamos em uma posição filosófica sentados à nossa janela, idolatrando a técnica. Eu preferiria uma atitude mais sócrática, pois o que Sócrates mais respeitava eram os técnicos que sabiam fazer alguma coisa, ou Aristóteles que deixava os médicos decidirem sobre o uso dos venenos que podiam ser remédios. Então, tentando ouvir o lado do pessoal da área da saúde, e não fazendo discurso filosófico dos *ismos* e das palavras terminadas em *icas* e coisas assim. A única

palavra de que eu gosto terminada em *-ismo* é abismo, das outras eu suspeito. Eu preferiria discutir coisas práticas: tomemos um casal que não tem filhos, que perde várias vezes a gravidez ou nas primeiras semanas, que recorre à técnica, à clínica e que, portanto, para evitar uma série de problemas tem que fazer uma super-ovulação consegue, seis, oito óvulos que fecundam. São escolhidos tecnicamente os mais capazes para implantar, implantando-se não mais que três ou quatro, porque a resolução não permite mais, existindo a possibilidade técnica cada vez maior de planejar um número exato. Este casal consegue, e os três filhinhos implantados nascem bem. Fica, então, a questão: o que fazer com os que não são mais necessários? A natureza descarta isso da maneira mais simples do mundo, mas a nossa técnica não, coloca no lixo, no ralo da pia do laboratório. Eu preferiria discutir os problemas morais quanto ao uso de embriões. Temos a mesma acusação de técnicas quanto ao uso de medula ou de cordão umbilical, ou será que este tipo de discussão é viciado por ser muito técnico desde o começo?

José Roque Junges – Vamos continuar com o teu exemplo. Este casal tem um limite: não está podendo ter filhos. É um limite porque não o transignifica para poder ter liberdade de poder decidir melhor. Os artigos de Geneviève Delaisi de Parceval vão justamente nesta linha. Ela é uma psicanalista que ajuda um casal a transignificar isso para depois ter liberdade de escolha, porque se você não transignifica o limite, não trabalha o limite, a técnica vem e substitui. Vamos supor: eu te dou a solução, e você não trabalha a questão, eu acho que é meio necessário trabalhar a questão.

Álvaro Valls – Vamos salientar que, quando há 12 mil anos, um ser humano, provavelmente, uma mulher, pegou uma sementinha e enfiou na terra, brincou de Deus e nós estamos até hoje falando da técnica e de brincar de Deus, com argumentos não-convincentes.

José Roque Junges – Quando a técnica se transforma em simbólica, é uma mudança paradigmática...

Álvaro Valls – Não vamos falar essa linguagem que só o pessoal com dez anos de filosofia entende. Eu proponho que a gente fale uma linguagem para que estes que fizeram o erro de ir para a técnica da ciência da vida, possam acompanhar o raciocínio.

Oswaldo Giacoia – Meu caro amigo Álvaro, eu quero dizer que, de modo algum, a sua intervenção foi brutal. Foi elegante e absolutamente incisiva como todas elas. Veja, eu acho que há muita consistência no seu argumento e não se trata simplesmente

de descartar maniqueisticamente todo e qualquer tipo de contribuição que a técnica possa dar para resolver problemas humanos, nem foi a minha intenção colocar a questão nestes termos. Se esta impressão passou, foi devido à minha inabilidade no tratamento da questão e da formulação. Não se trata de demonizar a técnica de maneira nenhuma, trata-se, justamente, de tentar recuperar um antigo sentido de proporção, saber se a técnica é um domínio de atividades humanas, como qualquer outro domínio de atividades humanas, como é a arte, a política. O que me parece ser problemático é uma certa *ibres* ligada à técnica moderna. É o caráter de desmesura que eu chamei aqui, parodiando o Freud de “delírio infantil de onipotência” e de forma nenhuma me parece que a discussão seja bem colocada se nós fizermos uma clivagem entre os que habitam a morada do ser e aqueles que fizeram a má escolha de procurar as técnicas. Eu não estou propondo, de forma nenhuma, uma espécie de recusa obscurantista e reacionária da ciência da técnica, ao contrário, eu gostaria de chamar a atenção para esta espécie de circuito infernal que consiste em ver, unicamente, o plano da instrumentalidade, como a perspectiva laica da redenção. Então, é isso apenas que me parece ser, digamos, recusável na medida em que você discerne, apenas unilateralmente, uma perspectiva de enquadramento destas questões. A meu ver, o ideal seria não separar os técnicos e os filósofos, ou se você quiser, aqueles que pensam sobre valores, mas fazer todo o possível para que eles concorram num diálogo em que ambas as partes possam se ouvir sobre questões expostas com acuidade, para que questões possam ser explanadas aos cientistas por especialistas em ética e que possam receber eles também da parte dos cientistas contra-argumentos, mas no sentido de verificar, em última instância, que conseqüências poderiam estar implicadas, se não se levar em consideração também outros horizontes de sentidos, senão aqueles da pura racionalidade instrumental, o que está em risco, em última instância, em uma decisão desta natureza. Eu não penso só em filósofos e cientistas, eu penso também em artistas, pedagogos, teólogos, em uma espécie de colégio. Aliás, esse foi o sentido, se este debate, que já ocorreu na Câmara e que vai se reproduzir no Senado, não está viciado, se esta clivagem entre fundamentalistas religiosos e ecológicos por um lado e defensores da racionalidade esclarecida por outro, se isso já não é um embuste, uma farsa... Eu quis aproveitar a oportunidade deste fórum para trazer esta discussão.

Guilherme, aluno da Educação Física – Eu não sei se eu vou conseguir ser tão eloqüente quanto os outros que me antecederam, porque eu não sou da filosofia, sou de uma área dita de má escolha, mas eu não considero que seja uma má escolha, justamente vim aqui para não fazer esta clivagem entre ciência, técni-

ca, filosofia e o pensamento, porque eu acho que este é o grande erro que está acontecendo, esta divisão. Na sua fala me preocupou, bastante, porque a gente fala no bem-estar humano na vida humana, no gênero humano, sempre o homem, no centro, e isso me preocupa. Será que não é isso realmente que está nos trazendo toda esta problemática? Antigamente se achava que a energia nuclear não teria problema nenhum e depois se comprovou que tem problemas. Agora se discute a clonagem humana. Onde a gente vai parar? Eu me questiono justamente isso. Agora se acha que não tem problema, se controla, mas será que se controla realmente? Os transgênicos, a gente vai conseguir controlar? A gente não tem certeza disso e é justamente nisso que a gente tem que pensar a técnica, na divisão, é justamente nesse sentido. O senhor também comentou em fixar limites éticos para estas pesquisas, mas quem vai fixar? Quem vai dizer o que é ética? Até quando a gente vai pesquisar? Onde é que a gente tem que parar? Eu acho que seria mais ou menos uma discussão nesse sentido.

Oswaldo Giacoia – Ele se colocou voluntariamente como inquilino da casa do ser.

Márcia – Eu também acho bom este negócio de ser filósofo, acho muito divertido... Pensando neste tema da racionalidade instrumental, poderíamos colocar que ela já é o fruto desta ruptura entre a natureza e a cultura, entre o humano e o animal. Então, todo o esforço da filosofia me parece ser o de superar esta racionalidade instrumental, fruto desta ruptura, desta fratura, e todas as tentativas da filosofia e da ética vão neste sentido de superar essa cisão. Mesmo assim, o que me parece fundamental de ser colocado, quando a gente pensa em uma reconciliação, entre natureza e cultura, que a filosofia se propõe a reconstituir, é uma questão de ordem política, posicionada não como a metafísica, mas, colocada justamente no lugar da metafísica, que é o tema da biopolítica. Neste ponto onde toda esta ruptura entre esses universos se coloca, a pergunta que sempre está sendo feita conjuntamente, e que é decisiva, e aí está o problema da falta de reconciliação, que implica respostas sobre quem deve viver e quem deve morrer, porque o nazismo fez isso, a hegenia faz isso, hoje em dia a bioética tenta decidir sobre isso, e o Foucault aborda muitas vezes, e vamos falar sobre isso hoje à noite, da biopolítica, como decisão concreta, sobre a vida das pessoas, quem pode viver e quem não pode e nessa hora, a metafísica vira biopolítica, porque, na metafísica, a gente está o tempo inteiro definindo quem é o humano e quem não o é. O embrião é humano, não é humano, então ele pode viver, ele deve morrer, podemos fazer um uso empírico concreto e instrumental desse ser.

A minha pergunta vai mais ou menos esboçada nesse sentido, embora não tenha sido muito bem definida.

Oswaldo Giacoia – Eu vejo um pouco, talvez não precisamente, nos mesmos termos, mas, de certa maneira, na mesma trilha, a questão colocada pela colega, também em relação ao problema da biopolítica. Veja, se você quiser pensar, a biopolítica como a metafísica dos nossos dias, eu acho que, se discutimos duas grandes possibilidades em relação àquilo que seria um tomar nas próprias mãos, transformar a vida, em geral, não apenas humana, em algo que seja objeto de um saber, isso pode assumir a forma reificada e mercantil que acaba se traduzindo em termos de racionalidade instrumental, e você pode ter esta percepção mais ou menos melancólica que eu trouxe aqui na tradução do Peter Pelbart, quer dizer a idéia do nosso prosaico corpo natural se tornou obsoleto em face das perspectivas técnicas concretamente abertas para a produção tecnológica da vida, mas talvez você possa ter um outro horizonte em que esta intensificação da *poíese* se você quiser, possa não se configurar necessariamente nos trilhos da instrumentalidade e da objetivação reificadora da vida. Eu penso que o Foucault foi uma das pessoas que nos auxiliou a pensar esse tipo de possibilidade. Aliás, eu creio que ele nos ajudou a pensar essas duas possibilidades, tanto de um aprofundamento, de uma extensão, virtualmente infinita da objetivação, quanto da possibilidade de novas medidas de ser, que não necessariamente significam, insisto, uma denominação da técnica, Faz falta um debate contemporâneo, por isso, te dou os parabéns pela iniciativa pela organização do Colóquio, faz falta um pensador como o Foucault, precisamente, porque, entre os nossos contemporâneos, pouquíssimos foram aqueles que fizeram uma reflexão sobre o humanismo, o humano, que pegou tão fundo quanto a do Foucault.

Márcia – A idéia da organização deste encontro foi da Vera e da Ivete Keil, mas só me parece, que, em relação ao Foucault, ele fala da invenção do humano, que a biopolítica vai ser justamente a reflexão sobre como a gente pode fazer a destruição do humano, por isso ela é urgente, porque isso está em jogo.

Oswaldo Giacoia – Ao invés de se focar códigos antropopáticos, talvez este caminho de reflexão fosse mais seguro, talvez não. Eu acho que certamente é.

Participante – A minha reflexão precisamente pretendia ser um pouco nesta linha do humanismo. Se, por um lado, o humanismo pode ser entendido de uma forma substancialista que, de alguma maneira, pode ser um empecilho ideológico frente à ciência, inclusive um recurso para impedir o avanço, mas, ao mesmo tempo, que se adota a postura de Sloterdijk ao propor que o hu-

manismo deve ser reconsiderado, em todo o momento, eu pergunto se nós estamos lidando com o humanismo, com o homem, com o ser humano, com uma fronteira. Uma fronteira da qual nós não podemos nos desfazer. O humanismo nunca poderá ser superado, porque isso significaria ignorarmos a própria realidade, significaria, de alguma maneira, propormos a própria auto-aniquilação, como indivíduo, como espécie, então o humanismo nunca poderá ser superado, ele deverá ser sempre uma fronteira em tensão permanente. A ciência quando propõe avançar esta fronteira para compreender o humano a partir de uma eugenia, possibilidade de compreensão lógica, microchips para ver melhorar o código genético, que estamos realmente, transgredindo, avançando uma fronteira do humano, um conceito de natureza. E neste debate, mesmo que a gente avance a fronteira do humano, talvez reconstrua ou destrua o conceito de natureza humana, mas sobretudo nunca poderemos perder a referência do humano como referência da própria prática científica, sob pena de que é, neste caso, fazer da própria ciência, da própria tecnologia, um fim em si mesma, quer dizer um meio. É neste momento que estamos fadados permanentemente a uma relação tensa. Afinal o que é natureza humana? O que é bom para o ser humano? O ser humano e o conceito de natureza humana vão ser a referência permanente para a própria ciência? É nesse sentido que eu contesto a questão de dizer que o humanismo é obsoleto, quer dizer, sob pena de que tenhamos como referência a produtividade e eficiência no conceito de biopolítica, de fazer produzir. Pegar a vida não só para descartar, para fazer morrer, mas precisamente para fazer viver, fazer produzir, fazer uma política da produção da vida. Era essa a questão que eu queria colocar.

Oswaldo Giacoia – Deveria concordar com o que se diz. Eu vou voltar à Idéia de fronteira da que eu gosto muito, e de novo, estou correndo o risco de ser interpelado pelo meu colega Álvaro. Se existe uma pessoa que acaba sendo rotulada, a meu ver de forma muito limitada, como um inimigo jurado do humanismo, seria precisamente o Heidegger. A carta sobre o humanismo seria uma espécie de declaração, de liquidação do humanismo e salto mortal em direção a uma espécie de irracionalismo, ante o humanismo. Eu não sei, eu digo que gosto dessa sua idéia de humano como fronteira, porque a mim, me parece que existe todo um esforço de denúncia, de uma espécie de compreensão rasteira do humano, justamente, pela metafísica e por aquela metafísica que se reclama humanista e, na surdina, na carta sobre o humanismo, existe a denúncia de que a metafísica, e também injustamente aquela metafísica que se pretende humanista rebaixa o humano. Ela rebaixa a essência do humano. Acho que dá para ler a carta sobre o humanismo um pouco a contra-apelo

como uma tentativa de resgatar a dignidade do humano sob uma perspectiva não do humanismo do metafísico tradicional, ao invés de ser uma espécie de inimigo de morte de todo e qualquer tipo de reflexão sobre o homem, sobre a ciência colocada para fins humanos. Pelo contrário, a carta sobre o humanismo nos estimula a pensar sobre uma concepção mais ampliada do humanismo e da essência do humano. Nessa idéia, aquilo que está em risco, quando não se concebe mais a idéia de limite de fronteira, é precisamente a perda do sentido, daquilo que é humano ou natural. Se permite exprimir, desta maneira, todas as vezes, em que se toma uma determinada compreensão do humano como tendo esgotado integralmente as possibilidades de compreensão do que é humano, ultrapassaram-se os limites, acho que é sempre uma espécie de fundo sobre o qual se pensa. Um dos perigos que há, nesta idéia de onipotência da técnica, é que ela acaba, por assim dizer, incorporando totalmente este fundo e dissolvendo um pouco. Era a isso que eu me referia, quando dizia ao Álvaro que há uma espécie de *ibres* aí, de desmesura.

José Renato Soethe – A partir de alguns elementos que apareceram até agora, como, por exemplo, o humanismo e a ética da promoção da vida, se percebe, atualmente, talvez mais que nunca, a ética direcionada para a promoção da vida, e isso significa o quê? Significa que as crises por que hoje a sociedade humana passa, dizem respeito à vida. Então há uma vinculação muito grande entre ética e vida. Contudo, se a gente for ver realmente, o problema não é esse, o problema não está em relação à vida, mas em relação à morte. Nós não sabemos mais como morrer. Antes, quando se sabia como morrer, não havia problema em relação à vida. Tudo ia bem. O que eu quero dizer com isso, é que se deve colocar o problema no seu lugar, o problema com a ética, e com toda a questão da técnica, é que nós, hoje, não conseguimos construir sentido para a morte, e todo o processo de desconstrução de sentido na ótica mais tradicional das coisas faz com que nós não tenhamos perspectivas de construção de sentido a não ser aquilo que faz parte do avanço natural das ciências, de tal modo que ela hegemoniza a discussão, o debate e aí entra uma semiótica, que o Roque falava, simbólica, que nos puxa completamente a reboque, sem nós termos tempo de re-discutir o sentido da vida humana ou o sentido da morte. Por isso, volto a dizer que a questão central está na discussão se a razão objetiva instrumental dá conta de construir sentido para a existência humana. Na minha concepção, não dá, e se não dá, o que daria a razão perceptiva e o que ela traria de novidade? Outro tipo de experiência? Outra atitude no mundo seria, segundo Heidegger, uma outra atitude frente à técnica, então nós produziríamos um outro tipo de técnica. Essa é a questão?

Oswaldo Giacoia – Na realidade, não é uma questão, é uma reflexão extraordinariamente pertinente. Eu penso, e neste sentido estou inteiramente de acordo com as análises de Angélico Nobalic, que, em última instância, por trás desta crença da onipotência na técnica, existe uma postura infinitista, que é, de fato, uma espécie, se me permitem o vocabulário, de delegação inconsciente do drama da finitude. Eu acho que o senhor tem, mais uma vez, razão, o grande problema é o problema da morte. Hoje, não é nenhuma novidade a consideração da morte como uma espécie de disfunção orgânica potencialmente tratável.

Álvaro Valls – Exatamente, na medida em que as nossas técnicas de saúde criaram as UTIs, onde a gente consegue “segurar” a vida da pessoa artificialmente por dias, semanas, meses ou anos. Exatamente por isso nós temos que refletir de novo sobre o poder da técnica de deixar a pessoa morrer. Para os não-filósofos e que não discutem do décimo quinto andar dos edifícios há um consolo que se me permite, Giacoia, sem querer comparar claro com o Heidegger, está publicado em português nas edições 70, um livrinho do Karl Jaspers, um médico na área da técnica em que ele me parece fazer um equilíbrio muito interessante: eu sou médico pelo meu saber objetivo e pela minha postura de humanidade. E ele pode dizer citando Hipócrates e Atros, filósofos, quando o médico chega a ser um verdadeiro filósofo na prática, então ele é semelhante a Deus e aí não é mais *ibres*.

Oswaldo Giacoia – Você tem razão. Acho que fechamos inteiramente, mas esta técnica que é capaz, também, de deixar morrer, é que está aberta para o drama da finitude.

Márcia – Mas não se esqueça do papel dos médicos no nazismo.

Oswaldo Giacoia – Não é a mesma técnica. São duas posturas diferentes.

Márcia – Mas é a mesma técnica. Aí vem de novo toda aquela discussão sobre ética.

Oswaldo Giacoia – Acho que não.

Participante – Mas se não fosse, Márcia, a técnica que medisse anestesia de toda a tristeza, quem te chamaria no Jô Soares para discutir isso? Tem uma coisa de a técnica convocar a filosofia, por exemplo, para baixo do 15º andar. Ele pula da janela e diz que a luta é aqui no chão.

Oswaldo Giacoia – Gostaria de expressar inteira concordância em relação a você a respeito deste ponto. Uma coisa é você dizer que a morte é uma disfunção orgânica que se trata; outra coisa é a experiência antropológica da morte, que a ciência é capaz de ser suficientemente humilde para respeitar em toda a sua dimensão. Então, uma ciência que é capaz de fazer isso, tem uma atitude em relação à técnica, que é diferente do que eu estou chamando aqui de “delírio da onipotência”.

O tema deste caderno foi apresentado no
IHU Idéias, dia 24/06/04.

TEMAS DOS ÚLTIMOS CADERNOS IHU IDÉIAS

- N. 01 – *A teoria da justiça de John Rawls* – Dr. José Nedel.
- N. 02 – *O feminismo ou os feminismos: Uma leitura das produções teóricas* – Dra. Edla Eggert.
O Serviço Social junto ao Fórum de Mulheres em São Leopoldo – MS Clair Ribeiro Ziebell e Acadêmicas Anemarie Kirsch Deutrich e Magali Beatriz Strauss.
- N. 03 – *O programa Linha Direta: a sociedade segundo a TV Globo* – Jornalista Sonia Montañó.
- N. 04 – *Ernani M. Fiori – Uma Filosofia da Educação Popular* – Prof. Dr. Luiz Gilberto Kronbauer.
- N. 05 – *O ruído de guerra e o silêncio de Deus* – Dr. Manfred Zeuch.
- N. 06 – *BRASIL: Entre a Identidade Vazia e a Construção do Novo* – Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro.
- N. 07 – *Mundos televisivos e sentidos identitários na TV* – Profa. Dra. Suzana Kilpp.
- N. 08 – *Simões Lopes Neto e a Invenção do Gaúcho* – Profa. Dra. Márcia Lopes Duarte.
- N. 09 – *Oligopólios midiáticos: a televisão contemporânea e as barreiras à entrada* – Prof. Dr. Valério Cruz Brittos.
- N. 10 – *Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo* – Prof. Dr. Édison Luis Gastaldo.
- N. 11 – *Os 100 anos de Theodor Adorno e a Filosofia depois de Auschwitz* – Profa. Dra. Márcia Tiburi.
- N. 12 – *A domesticação do exótico* – Profa. Dra. Paula Caleffi.
- N. 13 – *Pomeranas parceiras no caminho da roça: um jeito de fazer Igreja, Teologia e Educação Popular* – Profa. Dra. Edla Eggert.
- N. 14 *Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros: a prática política no RS* – Prof. Dr. Gunter Axt

- N. 15 – *Medicina social: um instrumento para denúncia* – Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel.
- N. 16 – *Mudanças de significado da tatuagem contemporânea* – Profa. Dra. Débora Krischke Leitão.
- N. 17 – *As sete mulheres e as negras sem rosto: ficção, história e trivialidade* – Prof. Dr. Mário Maestri.
- N. 18 – *Um itinerário do pensamento de Edgar Morin* – Profa. Dra. Maria da Conceição de Almeida.
- N. 19 *Os donos do Poder, de Raymundo Faoro* – Profa. Dra. Helga Iracema Ladgraf Piccolo.