

SECULARIZANDO ARGUMENTOS RELIGIOSOS NA BIOÉTICA

THE SECULARIZATION OF RELIGIOUS ARGUMENTS IN THE BIOETHICS

Daniel de Vasconcelos Costa

RESUMO: Há um longo debate se argumentos religiosos deveriam ser aceitos ou não em um debate público bioético em sociedades democráticas. A crítica central à participação de argumentos religiosos na bioética concerne a sua incapacidade de ser compartilhada socialmente. O presente artigo defende que argumentos baseados em crenças religiosas poderiam ser aceitos em um debate público bioético se os fundamentos destas crenças religiosas possam ser traduzidos em uma linguagem secular. Para tanto, será analisado como a relação entre premissas e conclusões em argumentos se dão, assim como a relação doxástica das premissas e conclusões, de forma a justificar que um processo de tradução seria possível. Em seguida, visando exemplificar como essa tradução poderia se dar, as críticas sobre o aprimoramento humano feitas por Michael Sandel e Jürgen Habermas serão analisadas. Por fim, com base na análise das críticas de Sandel e Habermas, será defendido que este processo de tradução seria possível e que ele poderia, ainda assim, inserir elementos religiosos nos argumentos bioéticos desde que estes não fossem o cerne do argumento.

Palavras-chave: bioética; aprimoramento humano; religião na bioética; razão pública

ABSTRACT: There is a long debate about whether religious arguments should be accepted or not in a public bioethical debate in democratic societies. The central criticism of the participation of religious arguments in bioethics concerns its inability to be socially shared. This article argues that arguments based on religious beliefs could be accepted in a public bioethical debate if the foundations of these religious beliefs could be translated into a secular language. To this end, it will be analyzed how the relationship between premises and conclusions in arguments occurs, as well as the doxastic relationship of premises and conclusions to justify that a translation process would be possible. Then, to exemplify how this translation could be done, the criticisms about human enhancement made by Michael Sandel and Jürgen Habermas will be analyzed. Finally, based on the analysis of the criticisms of Sandel and Habermas, it will be argued that this process of translation is possible and that he could, nevertheless, insert religious elements in bioethical arguments as long as these were not at the heart of the argument.

Keywords: bioethics; human enhancement; religion in bioethics; public reason

O presente artigo lida com a seguinte questão: há espaço para argumentos com bases religiosas na bioética? Se observarmos os debates públicos acerca de questões que seriam consideradas como bioéticas, a resposta será positiva. A participação da religião no debate bioético público é antiga e vai até os primórdios da bioética enquanto disciplina (WALTERS, 1985; JONSEN, 1998, p. 17-18/34-64; 2006; CALLAHAN, 1990, p. 2-3; EVANS, 2012, p. 3-32). Não somente especialistas em bioética são convocados em audiências públicas, mas como também líderes religiosos das mais diferentes correntes são normalmente chamados para expor suas considerações acerca do tema tratado. Igualmente, contribuições acadêmicas de teóricos que seguem alguma doutrina religiosa foram e ainda são amplas na bioética pública.¹ Sobre essa questão, o bioeticista James F. Childress (2020a, p. 85) diz que:

From the late 1960s/early 1970s to the present, academic bioethics has included both secular and religious, philosophical and theological, perspectives, and it has coexisted alongside— sometimes in interaction with— vibrant religious communities, in which theologians, priests, rabbis, and other interpreters of their traditions have continued to address bioethical issues [...].

Porém, críticas à participação da religião em questões bioéticas são bem comuns. Um dos maiores nomes da bioética no Brasil, a antropóloga Débora Diniz afirmou (2013, p. 1704) que: “Meu argumento é simples – religião deve ser matéria de ética privada, e políticas públicas de saúde não devem ser fundamentadas em místicas religiosas sobre o bem-viver”. Contudo, embora ela afirme que seu argumento seja simples, a questão sobre o espaço na esfera pública para argumentos com fundamentos religiosos não é e merece uma consideração mais adequada.

O impacto das questões bioéticas sobre a nossa vida é, em vários casos, superior às questões morais como normalmente as concebemos. Elas não são meramente uma análise acerca de um ponto de vista sobre o que seria certo ou errado, ou a busca por uma recomendação acerca de qual decisão deveríamos tomar,

¹ Entre os mais conhecidos teóricos com forte inclinação teológica e religiosa encontramos, entre vários, Joseph Flechter, Paul Ramsey, James Gustafson, H. Tristram Engelhardt Jr., Mark J. Cherry.

caso queiramos ser moral, elas possuem uma relação estreita com a política e, em muitos casos, acabam envolvendo um questionamento legal acerca da sua proibição ou permissibilidade com base na força do Estado, ou seja, elas vão além da força normativa de questões morais comuns (BURG, 2009). É muito difícil distinguir o questionamento moral do questionamento político ou legal na bioética.²

Por lidar com questões socialmente controversas de diferentes tipos que surgem na sociedade e envolvem uma natureza empírica, o papel das intuições e experimentos de pensamento se torna limitado ou, ao menos, condicionado pelo conhecimento empírico que possuímos. Desta forma, é comum vermos teóricos de diferentes disciplinas lidarem com questões bioéticas, como médicos e zoólogos. Essa relação com o conhecimento empírico que temos sobre a nossa realidade gera novos âmbitos para as questões bioéticas que normalmente não surgem para as questões morais filosóficas.

Por um lado, devemos considerar acerca dos limites impostos pelo conhecimento humano. Esse conhecimento humano deve ser pensado tanto como o que conhecemos sobre o funcionamento do mundo, no caso, o conhecimento que temos acerca da biologia, física, química, etc., quanto a atual capacidade tecnológica que possuímos. Esses limites podem se modificar ao longo do tempo. Temos novas teorias que nos permitem adquirir novas compreensões sobre a realidade e conquistamos um entendimento sobre um novo aspecto da realidade que antes ainda era tomado como um mistério.

Por outro lado, a capacidade tecnológica que atualmente possuímos é igualmente relevante para questões da bioética. Ela possui importância por dois motivos. O primeiro é que muitas das questões socialmente controversas são nada mais que consequências dos nossos avanços tecnológicos (STEVENS, 2000, p. 1-43; DARNOVSKY, 2010, p. 189). Entretanto, da mesma forma que o avanço

² Por não possuir uma fronteira entre o moral, político, religioso, e científico, etc., chamo essas questões da bioética de “socialmente controversas”, pois elas envolvem diferentes aspectos e não podem ser referidas a uma única disciplina.

tecnológico faz com que novas questões se apresentem, o seu avanço pode nos ajudar a solucionar estes problemas. O nível tecnológico em que nos encontramos é, assim, fundamental para a formulação de novas questões assim como para a sua resolução na bioética.

Mas a capacidade tecnológica não seria o único aspecto relevante para as questões bioéticas. A sua importância na vida humana faz com que juristas, políticos, filósofos, e líderes religiosos também contribuam com para a resolução destas questões. Ainda que envolvam elementos empíricos, elas são, essencialmente, valorativas e envolvem as disciplinas que dissertam acerca dos valores da nossa sociedade, como qualquer questão socialmente controversa.

Esse duplo aspecto das questões bioéticas, o dos valores da nossa sociedade e o dos avanços tecnológicos e científicos, gera uma tensão na bioética. Comumente, podemos encontrar dois campos nos debates públicos.³ Um desses campos salienta a importância dos nossos valores e defendem que novas compreensões científicas e novas capacidades tecnológicas não seriam desculpas para relativizarmos esses valores. Além disso, o atual pluralismo cultural na sociedade serviria, somente, para criar conflitos sociais e confusões morais cada vez mais profundas. Proponentes dessa perspectiva acreditam que algum tipo de doutrina religiosa ou moralidade extremamente forte serviria como uma bússola moral das suas ações e da sociedade, caso contrário, sobraria somente interesses ou estilos de vida de indivíduos particulares (ENGELHARDT, 1985; 2009; 2014; ILTIS, 2011; 2019; CHERRY, 2014; 2017; 2019)

Porém, há aqueles que admitem que a ciência tem um impacto importante sobre os nossos valores e, até mesmo, que esse seria uma das funções críticas da ciência, a de avaliar os nossos valores a partir das novas compreensões sobre a realidade. Em vista da função crítica da ciência e do seu impacto sobre os nossos

³ Essa polarização entre dois campos nos debates públicos, um “cientificista” ou “progressista” e outro “religioso” ou “conservador”, ficou conhecida, no contexto estadunidense, como *culture wars*. Esse termo foi popularizado pelo sociólogo James Davidson Hunter em seu livro *Culture Wars: the struggle to define America*. Cf. (HUNTER, 1991, p. 42-48; CALLAHAN, 2005; EVANS, 2010, p. 126-130; ILTIS, 2011).

valores, não há como imaginar que valores seriam inquestionáveis. Além disso, eles ainda apontam para o fato de que a pretensão da criação de uma unidade de valores em uma sociedade não seria possível em sociedades liberais contemporâneas, marcadas pelo pluralismo e pela crença de que cada um dos cidadãos possui direitos fundamentais que lhe daria a escolha do que realizar com o próprio corpo, inclusive, modificá-lo como desejar.

Esses críticos afirmam que as bases argumentativas derivadas de noções religiosas ou doutrinas compreensivas em gerais, mesmo que razoáveis, em um sentido rawlseano, ainda seriam muito fortes para admitir um compromisso entre as partes da razão pública de uma sociedade, em especial no que diz respeito aos conflitos morais da sociedade.⁴ A defesa da criação de leis a partir da sua própria perspectiva ignora a pluralidade cultural e de valores existente em uma sociedade. Não haveria como construir um argumento com bases religiosas, pois eles não seriam passíveis de ser socialmente compartilhados. Estes são essencialmente privados, como Diniz argumenta. Somente argumentos baseados na ciência que poderiam ser compartilhados, dado a sua relação empírica com o mundo. Suas premissas seriam, assim, publicamente aceitáveis (GREENAWALT, 1988, p. 14-26/69-76).

Porém, essa crítica vai além das premissas que se baseariam em crenças religiosas, em muitos casos, elas se estendem a argumentos que possuam *conclusões* semelhantes às de argumentos com premissas fundamentadas em doutrinas religiosas. Aparentemente, essa crítica teria como pano de fundo a crença de que, se um princípio ou norma moral for semelhante a um princípio ou norma moral que tenham bases religiosas, então, aquele princípio seria, de alguma forma, religioso. Isso explicaria o motivo que, em alguns casos, como o sobre a questão do

⁴ De acordo o filósofo John Rawls, uma *doutrina compreensiva* seria um conjunto interligado de valores, práticas, e conhecimentos sociais que abarcam grande parte dos aspectos das vidas dos seus membros e que regem suas condutas. Uma doutrina compreensiva seria *razoável* quando os seus membros seriam capazes de interagir com membros de outras doutrinas compreensivas também razoáveis, de estabelecer termos de cooperação, o qual eles seguiriam por reconhecer, ao menos em parte, que esses seriam equitativos, e de aceitar o que ele chamou de *ônus do julgamento* [*burdens of judgment*], que seriam as fontes de *desacordos razoáveis* entre membros de diferentes doutrinas compreensivas razoáveis. (RAWLS, 2005, p. 12-14/54-61)

aprimoramento humano, autores que defendam uma posição que tivesse, supostamente, semelhanças com algum valor adotado por doutrinas religiosas fossem chamados de *bioconservadores*.

[...] some scholars have in-principle objections to human enhancement. An in-principle objection can be based either on the idea that enhancements in certain spheres of activity violate the rules that define the activity in question (e.g. doping in sport) or on the idea that human nature has a special status which enhancement would violate [...] Some of the language invoked at this more restrictive end bears recognizable relation to the tradition of conservative social thought, particularly terms such as ‘sanctity’, ‘playing God’, and ‘human dignity’. (GIUBILINI e SANYAL, 2016)

Em vista desta questão, o presente artigo pretende sustentar que princípios que se assemelhem às conclusões de argumentos com premissas religiosas não significaria que estes não teriam bases seculares, ainda que não científicas. Ademais, será defendido que os princípios morais de abordagens seculares semelhantes àqueles com fundamentos religiosos abre a possibilidade para que determinados valores confessionais possam ser socialmente compartilháveis e, assim, passíveis de serem utilizados em debates públicos sobre bioética. Ainda que possa ser defendido que noções religiosas *fortes* não pudessem, realmente, servir como base de argumentos a favor de uma posição na bioética em uma sociedade liberal e plural, seria possível que bases religiosas pudessem ser *secularizadas* e as suas conclusões sejam similares às das bases religiosas fortes. Com isso, poder-se-ia assumir um compromisso entre certos valores religiosos e certos valores morais seculares em uma democracia liberal.

I

Há, basicamente, três formas de considerarmos a relação do status epistemológico entre os argumentos com bases religiosas e aqueles com bases científicas. O mais comum entre cientistas seria o de negar que há uma equiparação epistemológica entre a ciência e a religião. Enquanto a ciência se basearia em evidências e construiria suas teorias através de um procedimento falseável, a religião

se basearia em entidades metafísicas incapazes de serem empiricamente analisadas e possuiria mandamentos baseados em uma vontade divina, e não propriamente teorias que buscam explicar a realidade e capazes de serem reformadas ou abandonadas (RUSSELL, 1960, p. 7-18; POPPER, 2002, p. 9-26; LEHRER, 1994, p. 9-11; WEINGARTNER, 1994, p. 122-130).

Alegações apoiadas em teorias científicas possuem uma modéstia epistemológica que as religiosas não teriam, pois elas são capazes de serem descartadas caso a sua base seja falsificada. Em um certo sentido, elas seriam sempre *provisórias*. Há geralmente a expectativa de que uma nova evidência possa derrubá-la e um novo conhecimento possa substituí-la. Alegações com base na religião se demonstrariam como *dogmáticas*, pois a sua força seria semelhante à de um imperativo, nos condicionando a obedecê-las ao invés de nos convencer sobre como a realidade seria. Encontraríamos uma razoabilidade na ciência que não seria possível na religião.

A consequência desta diferença entre os estatutos epistemológicos faria com que argumentos científicos fossem passíveis de serem socialmente compartilhados, enquanto os religiosos não. Por ser baseado em imperativos dados por uma entidade metafísica, argumentos religiosos são somente aceitos por aqueles que já acreditariam em sua base. Quem não compartilhasse da mesma base teria dificuldades de aceitá-los. Convencer alguém de que um argumento baseado na religião seria o correto, exigiria que antes este esteja já convencido de que a base religiosa deste argumentos seria verdadeira. Porém, isso seria possível somente em sociedades confessionais, onde uma única religião seria tomada como a oficial. Mas em tais sociedades, a compreensão de tolerância religiosa seria oposta à das sociedades liberais contemporâneas.

Ao contrário da religião, a ciência não exigiria alguma crença antecedente que a fundamentasse, senão que as crenças que partiriam das afirmações científicas, como as crenças cotidianas acerca da realidade a nossa volta partem das nossas

percepções diárias dos nossos sentidos, são empiricamente justificadas. A ciência possuiria, assim, um ponto de partida comum a todos.

Em vista de tais problemas, argumentos com bases na religião não deveriam ser aceitos como válidos em debates públicos, pois eles seriam, essencialmente, privados e com bases não compartilháveis. Mesmo que exista grupos sociais que possuam a mesma crença, um Estado democrático de direito tem como fundamento uma razão pública capaz de incluir os mais diversos setores da sociedade. Decisões de um debate público acerca de problemas bioéticos somente poderiam se basear na ciência por possuir uma base capaz de ser, *prima facie*, compreendida por todos e socialmente compartilhada.

Há, contudo, duas formas de contradizer essa diferenciação epistemológica entre a ciência e a religião que partem da mesma ideia. Elas afirmam que haveria uma igualdade do estatuto epistemológico da religião e da ciência. A primeira forma seria a de elevar o estatuto epistemológico da religião e afirmar que ela teria uma pretensão de racionalidade e de justificabilidade semelhante às da ciência. Nesse caso, crenças religiosas seriam racionais e justificadas, seja por serem baseadas em evidências ou por serem *a priori* (PLANTINGA, 1983, p. 73-91; ALSTON, 1983, p. 113-132). Portanto, conhecimento religioso seria, *prima facie*, possível. Como qualquer conhecimento é racional e passível de ser justificado, elas seriam socialmente compartilháveis e poderíamos empregá-las como base para argumentos em um debate público.

Outra possibilidade de equiparar o estatuto epistemológico da ciência e da religião seria através da defesa da existência de um centro valorativo nas ciências, e, na verdade, em qualquer empreitada humana (PUTNAM, 1981, p. 127-149/174-200; RORTY, 1991). Diferentemente de elevar o estatuto epistemológico da religião, essa abordagem busca reduzir o da ciência. Com a afirmação de que há um centro valorativo nas ciências, alega-se que não há, realmente, uma distinção essencial entre as crenças científicas e as crenças religiosas. No máximo, existiria uma diferença pragmática entre ambas. Desta forma, a alegação de que a religião se basearia em

mandamentos de uma entidade metafísica não-comprovável se esvazia, pois o centro das ciências também seria formado por imperativos de elementos não-comprováveis.

Se por “argumento racional” ou “racionalidade” devêssemos entender um tipo de compromisso com premissas baseadas em evidências e sem a adoção de elementos que não sejam empiricamente comprovados ou *a prioristicamente* formulados, então, tanto crenças como argumentos baseados na religião ou na ciência não seriam racionais. Mas se a noção de racional for meramente uma relação formal entre crenças ou entre crenças e desejos, ou ainda um tipo de atividade pragmática através da qual compararíamos nossas crenças ou argumentos de acordo com os seus benefícios e efetividade, a religião poderia ser considerada racional tanto quanto a ciência normalmente é (PUTNAM, 1981, p. 103-126; RORTY, 1998). Com isso, o uso de argumentos com bases religiosas em um debate público seria tão aceitável quanto o uso de argumentos que tenham bases científicas.

Este debate possui diferentes questões e complexidades próprias, que nos levariam para um caminho diferente da do objetivo deste artigo. Entretanto, não seria necessário abordar esta questão da relação do estatuto epistemológico da religião e da ciência para lidarmos com o problema apresentado acima, no caso, se argumentos com base em valores religiosos poderiam fazer parte de uma razão pública. Ainda seria possível que argumentos baseados na ciência ou na religião coexistissem em uma razão pública mesmo que os seus estatutos epistemológicos diferissem.

Um argumento consiste em premissas, ao menos uma, e em conclusões, ao menos uma, como qualquer livro introdutório de lógica poderia nos mostrar (MARTINICH, 2016, p. 18-21; KELLEY, 2014, p. 68-71). As premissas servem como a base ou *razões* para aceitarmos a conclusão, que é inferida a partir das premissas. Há uma relação epistemológica e lógica entre as premissas e a conclusão, de forma que, no caso de argumentos dedutivos, caso soubermos que as premissas são verdadeiras e pressupondo que não cometamos erros no argumento, seja por limite do nosso conhecimento ou por irracionalidade, não seria possível que a conclusão não fosse verdadeira. Essa relação epistemológica entre as premissas e a

conclusão em argumentos dedutivos é expressa no *princípio do fechamento epistêmico* (PFE).

Em termos simples, este princípio afirma que se *soubermos* que as premissas são verdadeiras, também *saberíamos* que a conclusão seria verdadeira. Porém, há uma versão forte e uma fraca do PFE, relativo à estrutura lógica dessa relação (HAWTHORNE, 2014, p. 41-44; LUPER, 2020). A versão *forte* afirma que se soubermos que P, e P implica em Q, também sabemos que Q. Por sua vez, a versão *fraca* defende que, caso soubermos que P e que P implica em Q, também sabemos que Q. A diferença entre ambas as versões diz respeito acerca da questão se seria necessário que *soubéssemos* que P implicaria em Q. A versão forte afirma que este conhecimento não seria necessário, somente que P implicasse em Q. Ao contrário, a fraca defende que esse conhecimento, de que P implicaria em Q, seria fundamental para que pudéssemos ver a relação epistemológica entre P e Q.

Mas o que nos interessa neste momento não é o PFE, mas sim o tipo de relação doxástica entre as premissas e as conclusões em um argumento. Se assumirmos a tradicional interpretação de que conhecimento seria uma crença verdadeira e justificada, então, o PFE pressupõe que um outro princípio seja verdadeiro, o *princípio do fechamento doxástico* (PFD) (JÄGER, 2004, p. 195-197; COMESAÑA, 2014, p. 229-230). Esse princípio é similar ao PFE, mas, ao contrário deste, não seria necessário que as premissas e conclusões fossem realmente verdadeiras, mas somente que as *tomássemos como verdadeiras*, ou seja, que acreditássemos nelas.⁵ O PFD somente afirma que: se *acreditarmos* que as premissas de uma argumento seriam verdadeiras, então também *acreditamos* que a conclusão seria verdadeira.⁶ Como o PFE, também há uma versão forte e outra fraca do PFD

⁵ Entendo por crença uma das possíveis atitudes doxásticas, através do qual um agente toma alguma proposição como verdadeira. Assim, acreditar em P significa tomar P como verdadeiro. Normalmente, acreditar em P significa também acreditar estar justificado em possuir tais crenças, pois um agente poderia apresentar razões pelas quais ele toma P como verdadeiro. Porém, acreditar estar justificado em suas crenças não significa que ele de fato estaria e tão pouco ele teria que ter a crença de estar justificado para possuir as suas crenças. Este caso é claro no caso de crenças inferenciais não-conscientes, como será visto a frente.

⁶ Na psicologia cognitiva, encontramos um conceito relativo chamado de “necessidade de fechamento” [*need-for-closure*]. Esse conceito exprime a necessidade humana de que suas crenças não entrem em

que concernem ao fato da questão se a crença acerca da relação lógica entre P e Q seria necessária ou não.

Deixando de lado a discussão sobre se alguma das versão seria adequada, podemos observar que há, ao menos, duas crenças distintas em qualquer argumento ou inferência, aquelas referentes às premissas, P, e as referentes à conclusão, Q. Acreditamos em P e acreditamos em Q. É inequívoco que o tipo de crença em Q seria uma *crença inferencial*, enquanto a crença em P pudesse ser tanto uma crença inferencial quanto uma *crença não-inferencial* (AUDI, 1986, p. 31-32; 1998, p. 149-157).⁷

Crenças inferenciais são crenças que adquirimos a partir de inferências realizadas a partir de certas premissas nas quais também acreditamos em sua veracidade. Neste caso, são crenças que dependem de outras crenças, assim como a conclusão de um argumentos depende das suas premissas. Crenças inferenciais podem ser adquiridas *conscientemente*, no caso, através de uma inferência genuinamente realizada por um agente e a conclusão se tornaria a crença inferencial.⁸ Porém, pode-se afirmar crenças inferenciais conscientes não seriam somente o resultado de processos inferenciais, mas elas podem também ser o resultado de processos de aprendizagem ou de alguma autoridade. Essas crenças podem também

contradição, mas que sejam um sistema coerente, capaz de ser fechado sem qualquer tensão interna. Embora relevante, essa noção não é necessária para o presente argumento.

⁷ Crenças *não-inferenciais*, ou *diretas*, seriam crenças que não se baseariam em outras crenças, mas que seriam não mediadas por outras crenças e adquiridas através de algum processo não-doxástico. De uma certa forma, essas crenças diretas seriam demonstradas como autoevidentes através desse processo não-doxástico, nesses casos, elas não podem não ser verdadeiras e seriam, portanto, justificadas. Por este motivo, crenças diretas são tomadas como crenças paradigmáticas que seriam *conhecimento* por, comumente, teorias fundacionalistas da justificação. Mas há outras teorias que assumem que crenças diretas não seriam necessárias para pressupor uma base justificatória para o conhecimento, como o coerentismo. Cf. (ARMSTRONG, 1973, p. 77-81; AUDI, 1998, p. 176-186)

⁸ Audi diferencia entre crenças *episodicamente inferencial* e *estruturalmente inferencial*. A episodicamente inferencial diz respeito a uma crença que foi adquirida pela *realização consciente* de uma inferência. Por sua vez, uma crença estruturalmente inferencial não seria uma necessariamente adquirida pela realização de uma inferência, mas somente uma crença *que se baseia* em outra crença. Nesse sentido, enquanto todas as crenças episodicamente inferenciais seriam sempre crenças inferenciais conscientes, as estruturalmente inferenciais não necessitam ser o resultado de um processo consciente, podendo ser tanto crenças inferenciais conscientes quanto crenças inferenciais não-conscientes. Cf. (AUDI, 1986, p. 31-32; 1998, p. 153)

ser consideradas como inferenciais e conscientes por o agente ter razões através das quais ele veio a acreditar nestas conclusões. A diferença entre ambas as crenças seria somente no tipo de processo pelo qual chegamos a elas.

Porém, a aquisição de crenças inferenciais não precisa se dar somente através da realização consciente de inferências (HARMAN, 1964). Estas podem ser adquiridas por diferentes processos inferenciais inconscientes e autônomos, através dos quais chegamos a uma conclusão, semelhante ao conceito de *insight* na psicologia cognitiva. Poderia ainda ser afirmado que crenças inferenciais conscientes poderiam se tornar não-conscientes caso o agente não tenha mais acesso à inferência pela qual ele chegou à crença em questão. Em todos estes casos, não há um acesso à fonte dessas crenças inferenciais, somente que consideramos certas proposições como verdadeiras e que não sabemos propriamente o porquê de as considerarmos verdadeiras.

Ambos os tipos de crenças inferenciais, as conscientes e não-conscientes, possuem um ponto semelhante, há alguma razão pela qual viemos a acreditar em suas proposições (AUDI, 1986, p. 29-46). A diferença diz respeito ao fato de que temos o acesso consciente às razões em um caso, enquanto no outro não. Crenças inferenciais conscientes apresentam uma justificção para a sua adoção e possuem um estatuto epistemológico diferente daquelas não-conscientes. Afinal, o agente seria capaz dizer quais seriam as razões pelas quais ele tomou a conclusão como verdadeira no primeiro caso. No segundo, ele somente acredita naquela proposição, sem saber, conscientemente, quais seriam as razões para possuir tal crença. O agente pode assumir uma postura cautelosa frente a sua própria crença e buscar razões para a sua crença, mas ele também pode, simplesmente, tomá-las como autoevidente e assumir uma postura dogmática frente elas.

Como vimos, as crenças inferenciais são conclusões que chegaríamos através de outras crenças, que serviriam como premissas para aquela. As crenças que servem como premissas são razões que o agente pode lançar mão caso alguém lhe pergunte os motivos pelos quais ele acredita em tais proposições. Por sua vez, no caso de

crenças inferenciais não-conscientes, há uma certa dificuldade em determinar as bases de tal crença. Mas isso não significa que o agente não possa buscar razões para tais crenças, ou mesmo as razões pelas quais ele veio, de fato, a possuir tais crenças.

Contudo, é relevante observar que, em um argumento, embora exista uma relação entre as premissas e a conclusão, de forma que a conclusão seria extraída das premissas, essa relação de dependência não seria uma relação de *necessidade*. No caso, uma crença *Q* que seja o resultado de razões *R*, pode possuir diferentes crenças que serviriam como *R*. A conclusão *Q* pode ser o resultado das premissas *P*, mas *Q* pode, igualmente, ser o resultado das premissas *S*, *T*, etc. Pressupondo um agente racional *A* que acredita, p.ex., que venenos poderiam matar seres humanos e que arsênico seria um tipo de veneno, por conseguinte, ele também acreditaria que arsênico poderia nos matar. Contudo, um agente *A'* poderia ter a mesma crença *Q*, de que arsênico poderia nos matar, cujas razões, porém, não seriam as mesmas de *A*. Por *A'* ter ouvido de alguém ou visto em algum livro que ele tomasse como autoridade, ou por ter visto alguém falecer ao ingerir arsênico, ele veio a acreditar que arsênico poderia nos matar, a mesma crença *Q* que *A* possui. Ele poderia, inclusive, não acreditar que *P*, ou seja, não ter a crença de que arsênico seria veneno ou mesmo de que venenos poderiam matar seres humanos, mas isso não significaria que ele não pudesse ter a mesma crença *Q* que resultaria de *P*, pois as premissas *S* que ele acredita poderiam sustentar *Q* da mesma forma que *P*.

Se premissas e conclusões são diferentes crenças que possuem uma relação lógica entre si somente por causa de um argumento que os conecta, um agente *A* cujo argumento foi rejeitado por se basear em *P*, poderia continuar a defender *Q*, somente que a partir de outras premissas.⁹ Neste caso, ele não mais tomaria o antigo

⁹ Poderia ser argumentado que essa modificação das premissas para defender a mesma conclusão seria um argumento *ad hoc* e, portanto, uma falácia informal. Entretanto, um argumento *ad hoc* se caracteriza em tomar uma proposição *Q* como verdadeira e, somente então, busca algum tipo de base para justificar a sua crença em *Q*. Ao contrário, o reconhecimento de que uma conclusão *Q* pode não ser justificada por razões baseadas em *P*, mas que poderia ser justificada em *S*, não seria *ad hoc*, caso a conclusão não seja tomada de antemão como verdadeira. P.ex., podemos imaginar um cientista argumentando a favor da existência de um evento *E* através das razões *R*. Porém, ao perceber que *R* não sustentaria *E*, mas sim razões *R'*, e ele

argumento C como correto, mas sim C' , mesmo que ambos possuíssem a mesma conclusão Q .

Crenças religiosas seguem o mesmo padrão que o apresentado acima, como todas outros tipos de crenças, inclusive as científicas. Há crenças que são tomadas como básicas ou não-inferenciais, que servem como fundamento de todo o sistema e base das crenças inferenciais. Podemos tomar religiões como doutrinas compreensivas quando as suas crenças servissem como guia da conduta e das crenças de uma pessoa, e abrangem boa parte de sua vida.¹⁰ Nesses contextos, a religião se torna um sistema de crenças difuso, pois atinge diversos aspectos da vida de um agente, desde as suas crenças morais e teóricas até os seus hábitos de saúde e alimentares.

Certos argumentos religiosos se baseiam em premissas incapazes de serem aceitas por agentes que não sejam membros da sua religião. Porém, se analisarmos quais destas razões seriam *incomensuráveis*, ou seja, incapazes de serem compartilhadas com agentes de diferentes culturas ou que fazem parte de doutrinas compreensíveis distintas, veremos que boa parte dessas razões incomensuráveis diz respeito às crenças básicas da doutrina em questão (KUHN, 1982, p. 670-671).

Ao contrário, diferentes crenças inferenciais se mostrariam como crenças passíveis de ser compartilhadas. Membros de diferentes doutrinas compreensivas, inclusive, antagônicas no que diz respeito às suas crenças básicas, poderiam concordar com diversas crenças não-básicas, pois ainda que as suas bases sejam diferentes, estas poderiam suportar as mesmas crenças não-básicas. As crenças de

realizar essa modificação teórica, isso não significaria que ele procedeu de forma *ad hoc*, mas somente que revisou as bases do seu argumento inicial e o rejeitou, e assumiu uma nova hipótese.

¹⁰ Ver nota 4. Deve ser ressaltado que crenças religiosas não seriam uma doutrina compreensiva quando elas não se apresentassem como guia das ações e das crenças de um agente em vários aspectos de sua vida, mas somente como se referindo a certas crenças que lidam com o que poderia ser chamado de divino ou místico. Nesses casos, embora um agente possa professar uma fé, como o catolicismo, para ele, a religião católica não seria uma doutrina compreensiva, pois somente o guiaria em sua tomada de decisões em um aspecto bem específico de sua vida, a parte confessional.

diferentes religiões frente a questões como a do aborto ou a da eutanásia são, geralmente, bem semelhantes.

Em um debate público acerca de questões bioéticas, alguns argumentos lançados por debatedores religiosos fazem uso de certas crenças como premissa que podem ser consideradas como verdadeiras por debatedores de diferentes doutrinas compreensivas. Podemos imaginar, p.ex., que o princípio religioso da *santidade da vida* poderia ser traduzido em um outro princípio secular, como o da *dignidade humana* (GELERNTER, 2008, p. 394-397; HAACK, 2012, p. 10). O bioeticista H. Tristram Engelhardt (2000, p. 145) argumentou que:

The various post-traditional Christian bioethics can through religious images and understandings convey different senses of the sacred importance of particular important human projects and concerns (e.g., the provision of medical care to the suffering). Considerations of the “sanctity of life” or the “sacredness of human nature” can supervene on moral judgments without adding further moral content. [...] By engaging considerations such as “sanctity of life” and “the sacredness of the human genome”, religious bioethical discourse reaches beyond strictly secular moral traditions without going beyond the bounds of the immanent. Religious images, accounts, and stories constitute a genre of poetry anointed through history and conveying a special sense of depth to bioethical concerns and decisions.

Os termos dignidade humana e santidade da vida seriam somente diferentes sentidos da mesma referência. Ambos os termos apontam para os mesmos critérios morais e ontológicos, somente que um deles é preferido por posições seculares e o outro por posições religiosas. Mesmo que em lados opostos, dificilmente as diferentes partes em um debate público discordariam acerca do princípio da dignidade humana. Eles poderiam discordar acerca das suas bases ou das suas consequências, mas dificilmente deixariam de aceitar o princípio da dignidade humana. Nesse caso, uma crença religiosa poderia não pertencer somente a uma religião, senão que doutrinas compreensivas seculares poderiam a adotar a partir de outras bases seculares.

Crenças religiosas poderiam servir de premissas para argumentos bioéticos desde que suas bases fossem socialmente compartilháveis. Em tais casos, um argumento bioético poderia exibir crenças religiosas sem que elas fossem acessíveis somente por membros de uma mesma doutrina religiosa. Elas seriam, de uma certa

forma, *traduzidas* para uma linguagem secular e perderiam sua roupagem religiosa (JONSEN, 2006). Assim, inclusive agentes socializados em uma doutrina compreensiva secular poderiam aceitar estes argumentos bioéticos.

Visando explicitar essa tradução poderia se dar, abordaremos os argumentos levantados por Michael Sandel e por Jürgen Habermas acerca do debate do aprimoramento humano. Tanto Sandel quanto Habermas são considerados bioconservadores por críticos e os seus argumentos como pertencentes a doutrinas compreensivas remanescentes de uma visão religiosa do mundo. Veremos que essa crítica não é correta, pois, ainda que pudéssemos ver seus argumentos como semelhantes a argumentos com bases religiosas, eles possuem bases seculares. Isso demonstra de forma bem adequada como esse processo de tradução poderia se dar.

II

Antes de abordarmos as críticas de Sandel e Habermas, devemos entender o que se quer dizer com *aprimoramento humano*. Aprimoramento humano seria qualquer aperfeiçoamento das características físicas ou mentais através de biotecnologias como intervenções cirúrgicas, manipulação genética, farmacológicos, entre outras (GIUBILINI e SANYAL, 2016, p. 1). Porém, a ideia de aprimoramento humano não é tão simples como a sua definição deixa parecer. Há dois aspectos que devem ser mais bem esclarecidos.

O primeiro concerne à questão se a noção de aprimoramento pode ser distinguida de outras que envolvem intervenções médicas ou o uso de biotecnologias, como a de tratamento ou terapia (DANIELS, 2000; BUCHANAN, BROCK, *et al.*, 2000, p. 110-149). A diferença entre ambas é muito mais conceitual do que prática, pois os procedimentos poderiam ser idênticos e os resultados também, o aumento da capacidade humana.¹¹ Porém, há uma diferença acerca dos motivos pelos quais o

¹¹ Isso não quer dizer que não exista inúmeros problemas conceituais com essa distinção, como vários críticos apontam. Cf. (WOLPE, 2002; HOLTUG, 2011; ERLER, 2017)

aprimoramento poderia ser diferenciado do de tratamento ou terapia. Tratamento ou terapia são realizadas com o intuito de *curar* ou *reabilitar* uma pessoa. A ideia de cura ou de reabilitação tem como centro a *devolução* de uma *normalidade* que teria sido *perdida* ou *reduzida* por um *processo temporário*, como no caso da *doença*, ou por uma *condição permanente* ou de *longa duração*, como no caso das *deficiências* (DANIELS, 2000, p. 312-319). A normalidade é pensada a partir de dois eixos (BOORSE, 1977). As capacidades físicas ou mentais de um agente seriam *normais* caso elas estejam de acordo com uma base *média* da *capacidade funcional* das pessoas da sua sociedade ou as de acordo com o *histórico* do *desenvolvimento* destas capacidades funcionais ao longo da sua vida. O aprimoramento não tem como ideia a devolução de uma normalidade ao agente, senão que o *aumento* das suas capacidades *além da sua normalidade*.

Isso no leva a um segundo aspecto do aprimoramento humano que deve ser mais bem compreendido. Como visto acima, há dois eixos da noção de normalidade que devem ser considerados para o tratamento, um relativo ao indivíduo e outro relativo à sociedade. Da mesma forma, o aprimoramento pode se dar em dois diferentes eixos semelhantes ao do tratamento (SAVULESCU, SANDBERG e KAHANE, 2011). No primeiro caso, o aumento da capacidade individual vai além do nível de normalidade individual, mas ainda fica *dentro* do nível da normalidade da sociedade e da espécie. Estimulantes, como cafeína ou anfetamina, aumentam as capacidades físicas e mentais de uma pessoa, p.ex., mas esse aumento ainda se mantém dentro do nível da normalidade da sociedade e da espécie humana. Porém, há a possibilidade de que esse aumento da capacidade individual se dê *além* do nível da sociedade e da espécie. Esta ideia é bem caracterizada na noção de *transhumanismo*, que defendem que o aprimoramento humano não deveria ficar somente na melhoria de capacidades já existentes, mas deveria, inclusive, *aprimorá-las além do nível normal humano* ou ainda *acrescentar novas capacidades* físicas e mentais (BOSTROM, 2005). O gênero da ficção científica explora, comumente, estas ideias em suas narrativas.

No entanto, alguns *bioliberais*, como os defensores do aprimoramento humano são conhecidos, apontam para esta distinção e afirmam que muitas das críticas a esta ideia se focam em biotecnologias existentes somente em mundos de ficção (KAHANE e SAVULESCU, 2015). Nesse sentido, estes bioliberais alegam que as críticas ao aprimoramento humano devem levar em conta essa distinção, caso desejem não se desviar das questões morais relevantes.

Esta crítica está correta ao afirmar que o foco em tecnologias especulativas pode criar, realmente, discussões morais irrelevantes, caso ele seja excessivo e perca de vista a nossa atual capacidade tecnológica. Contudo, tecnologias sempre parecerão impossíveis dependendo do quanto nos afastamos da nossa realidade e muitas especulações não fogem dela tanto quanto bioliberais alegam. Talvez, conseguir conceber tecnologias semelhantes às de ficção científicas como *Star Trek* ou *Blade Runner* seja difícil se nos pautarmos em nossa atual capacidade tecnológica, mas o mesmo poderia ser afirmado de um cidadão da Europa medieval em relação às descobertas e conquistas científicas e tecnológicas contemporâneas. Desde que realizadas com cuidado, especulações acerca da nossa capacidade tecnológica futura podem ser úteis para concebermos questões morais relevantes.

As críticas mais comuns realizadas por autores considerados bioconservadores às modificações das capacidades humanas através de biotecnologia são direcionadas contra a noção de aprimoramento – embora algumas críticas também questionem a possibilidade de que certos tipos de tratamento de condições humanas que envolvam a modificação genética antes da concepção, como a escolha de embriões ou a sua modificação genética antes da sua implantação, ou na formação fetal, como terapias genéticas intrauterinas. Ainda que, normalmente, essas críticas digam respeito a intervenções biomédicas além das nossas atuais capacidades tecnológicas, algumas lidam com tecnologias já existentes, como no caso de seleção de embriões, farmacológicos, e implantes artificiais.

Duas das críticas bioconservadoras de forte cunho religioso são (i) a de que qualquer forma de engenharia genética, como a da seleção de embriões, seria *brincar*

de Deus; e (ii) a atribuição da escolha das características individuais a outras pessoas *feriria a santidade da vida humana*. Mesmo que as críticas de Sandel e Habermas não reproduzam essas críticas fielmente, como críticos já apontaram, há uma forte similaridade entre às suas críticas ao aprimoramento humano com essas duas críticas religiosas (NIELSEN, 2011, p. 23-24; SANDBERG, 2011, p. 82-83). A crítica de Sandel possuiria uma grande semelhança com a primeira, ao defender que o aprimoramento humano destruiria a nossa compreensão dos *talentos como uma dádiva*. Por sua vez, a de Habermas se guia na noção de *dignidade da vida humana* contra o aprimoramento humano e possuiria uma relação com a segunda.

Sandel parte da premissa de que a questão central das modificações humanas destruiria valores essenciais que atribuímos às nossas práticas, em especial, à nossa compreensão de que nossos *talentos* seriam uma espécie de *presente* (SANDEL, 2007, p. 26-27). A busca pelo domínio sobre nossa própria natureza destruiria nossa compreensão de quem somos, e isso teria consequências sociais significativas. Parte em compreender quem nós seríamos, afirma Sandel, seria entender que seríamos seres cujos próprios talentos e capacidades não são plenamente um reflexo de nossas atitudes. Ele reconhece que muito do que somos seria devido ao nosso esforço, porém, esse esforço tem resultados somente por possuímos uma determinada constituição. O nosso apreço pela vida não poderia ser resumido no esforço, mas no reconhecimento de que ela nos deu talentos que devemos desenvolver e demonstrar carinho por eles. Ele analisa dois casos em específicos em seu argumento.

O primeiro seria o dos “atletas biônicos” (SANDEL, 2007, p. 28-44). De acordo com Sandel, ser um atleta significa a busca em demonstrar uma excelência adquirida no esforço de cultivar seus talentos e na busca da superar outros atletas através dessas qualidades em um evento desportivo. Essas qualidades seriam, em parte, de um talento natural e, em parte, de um esforço em desenvolvê-los. Com a intrusão de elementos exógenos à natureza do próprio jogo, a essência do que seria o esporte, a sua integridade, seria destruída:

[...] striving is not the point of sports; excellence is. And excellence consists at least partly in the display of natural talents and gifts that are no doing of

the athlete who possesses them. [...] The real problem with genetically altered athletes is that they corrupt athletic competition as a human activity that honors the cultivation and display of natural talents. [...] The ethic of willfulness and the biotechnological powers it now enlists are both arrayed against the claims of giftedness. (SANDEL, 2007, p. 28-29)

O que antes era a busca de superação de si e do outro através do cultivo dos talentos naturais, agora não passaria de um mero espetáculo.

Para Sandel, qualquer tipo tecnologia ou de prática que permita que o desportista ganhe uma vantagem sobre o outro, sem que essa tecnologia ou prática o faça desenvolver e superar a si mesmo, seria um aprimoramento indevido. Ele reconhece que certos aprimoramentos seriam aceitáveis, como o uso de sapatos ou de correções específicas de certos problemas físicos através de dispositivos corretivos, como um óculos, ou mesmo uma intervenção cirúrgica, como uma cirurgia nos olhos, pois estes equipamentos ou correções não distorceriam a essência do esporte, o seu *telos*, que seria o da busca da excelência dos próprios talentos (SANDEL, 2007, p. 29-31/36-38). Porém, o consumo de drogas de melhoria de performance, o uso de próteses e até mesmo equipamentos avançados, treinos inovadores ou dietas específicas, corromperiam o jogo, se estes aumentassem a performance do desportista indevidamente. Se o esporte exige a superação do desportista com base nos seus talentos naturais, aquilo que lhe foi presenteado, e no seu próprio esforço, e a introdução de elementos exógenos que aumentassem a sua performance sem que ele tenha se esforçado por ela ou que esta não seja um fruto de seu talento, a possibilidade da aprimoramento da performance através da manipulação genética seria um passo ainda mais radical.

O segundo caso abordado por Sandel seria o da busca de moldar o próprio filho (2007, p. 45-62). Ele argumenta que ser pai, significa ter um amor e apreço incondicional pelo próprio filho indiferente dos seus talentos e atributos. Um pai amaria o próprio filho mesmo que este sofresse de algum tipo de condição física ou intelectual (SANDEL, 2007, p. 45-50). Ele argumenta que a interferência na sua formação biológica distorceria o amor incondicional que os pais devem demonstrar

aos seus filhos. O filho seria somente amado se atingir as expectativas que os pais colocaram sobre ele através do aprimoramento.

Esse tipo de prática, ele nos alerta, seria comum dentro da nossa sociedade. Muitos pais zelam não somente sobre o bem-estar de seus filhos, mas sobre cada aspecto de suas vidas (SANDEL, 2007, p. 52-57). Na busca de que estes possam atingir o máximo, esses pais acabam se virando para diferentes mecanismos que possam ajudar aos seus filhos a atingirem esse máximo que eles determinaram. Sandel não nega que os pais devam ajudar os seus filhos a atingir seu potencial. Essa busca seria, na verdade, uma obrigação moral de um pai, em ajudar seus filhos a descobrirem seus talentos e incentivá-los a cultivá-los intelectual (SANDEL, 2007, p. 46-50). Apreciar e amar o filho de forma incondicional não seria o mesmo que aceitá-lo como ele se encontra. Buscar que ele seja saudável significa buscar que ele tenha as suas capacidades de acordo como elas deveriam ser. Não há na medicina qualquer tipo de fim social, o seu *telos*, que não seja esse, o de buscar a saúde dos indivíduos de forma que eles possam exercer suas capacidades normalmente. Porém, esse não é o caso que ele tem em mente ao relacionar o ideal do aprimoramento com o da busca do sucesso dos próprios filhos. O aprimoramento segue uma outra lógica, o de desenvolver as capacidades e não o de devolvê-las ao seu estado de normalidade.

Ele imagina os pais que demandam um certo sucesso dos filhos, e que, para isso, o uso de novas práticas e tecnologias seria lícito (SANDEL, 2007, p. 59-62). A constante pressão e o incentivo ao uso de drogas que possam aumentar a performance intelectual, como ritalina, seriam práticas comuns entre esses pais. O aprimoramento genético do filho seria esse controle sobre o sucesso do filho, somente com um início bem precoce. Ao aprimorar as capacidades do filho para que ele possa exercer atividades de forma exemplar desde o seu nascimento somente seria uma forma mais radical da pressão de desenvolver as qualidades dos filhos. Sandel (2007, p. 46) afirma que essa demanda pela maximização das capacidades dos próprios filhos e de que seus resultados sejam perfeitos seria uma desfiguração da relação entre pais e filhos: “The problem lies in the hubris of the designing parents, in their drive

to master the mystery of birth. [...] it disfigures the relation between parent and child, and deprives the parent of the humility and enlarged human sympathies that an openness to the unbidden can cultivate.”

Os exemplos acima, o dos atletas biônicos e o do design genético dos próprios filhos, demonstrariam uma preocupação com a busca da perfeição e domínio sobre a própria natureza que somente se acentuou ainda mais com a possibilidade do aperfeiçoamento humano através da engenharia genética. Ao deixarmos de lado a ideia de que nossos talentos seriam um presente sobre o qual não teríamos nenhum controle para adotarmos o aprimoramento genético, Sandel alega que criaríamos um novo mundo, pois nós transformaríamos o significado de conceitos centrais de nossa moralidade (2007, p. 85-92). Por um lado, a busca do domínio e controle sobre quem nós somos faria com que nós tivéssemos cada vez mais responsabilidade sobre a nossa própria vida. Se podemos ser de uma certa forma, por que não seremos? E se deixarmos de ser dessa forma, isso seria uma escolha nossa, ou, no caso do aprimoramento dos filhos, seria uma escolha dos pais. Seríamos cobrados constantemente por uma performance que poderíamos ter, caso desejássemos.

Além disso, visto que nossa performance dependeria exclusivamente de nós, e não mais de um presente, isso destruiria a base de nossa humildade. Enquanto os talentos que nos seriam dados pela natureza teriam um efeito de nos tornar mais humildes, pois não somos plenamente criadores de nós mesmos, a ideia de que cada um dos meus talentos e capacidades seriam criadas pela minha vontade, faria com que o apreço que possuo por mim mesmo aumentasse, pois eu sou devido a minha força de vontade e capacidade de me criar (SANDEL, 2007, p. 85-87).

Por fim, a ideia de que meus talentos são devidos somente a minha vontade e o excesso de responsabilidade individual teriam como consequência a transformação das nossas práticas morais, que possuem a solidariedade como seu centro. Se a vida de alguém é devido aos seus talentos e capacidades, e se eu posso modificar meus talentos através da engenharia genética, o outro não seria mais alguém digno de ajuda. Se ele continua onde está, se não possui novas capacidades e, por isso, não

atinge novos patamares sociais, a responsabilidade é totalmente sua. Não há um real motivo para ajudá-lo. Assim, o aprimoramento, diz Sandel, teria um efeito deletério sobre a nossa solidariedade. A nossa sociedade se transformaria em uma meritocracia extrema (SANDEL, 2007, p. 89-92)

Ao contrário, se nossos talentos nos foram dados, no caso, se não fomos responsáveis por eles, compreendemos que a falta de capacidade de outros não seria sua culpa, mas sim um infortúnio da loteria da natureza, que dá talentos a alguns, mas a outros não. Talentos são um presente, e não algo que alcançamos. Desta forma, sentiríamos uma obrigação de compartilhar esse talento com outros que não os possuíam.

Here, then, is the connection between solidarity and giftedness: A lively sense of the contingency of our gifts — an awareness that none of us is wholly responsible for his or her success — saves a meritocratic society from sliding into the smug assumption that success is the crown of virtue, that the rich are rich because they are more deserving than the poor. (SANDEL, 2007, p. 91)

A destruição da percepção que os talentos são um presente, uma dádiva concedida pelo mero acaso ou por Deus, seria uma consequência do aprimoramento humano. Deve ser dito que Sandel entendeu esse aprimoramento de forma mais ampla que meramente o da manipulação genética. Contudo, seriam os aprimoramentos genéticos aqueles que teriam maior potencial de transformar as nossas práticas sociais.

A crítica de Habermas se direciona ao que ele chamou de eugenia liberal, no caso, em uma liberdade irrestrita de manipulação genética para fins individuais (HABERMAS, 2003a, p. 24). Para isto, ele se apoia em diferentes argumentos, que, ainda que distintos, possuem uma relação por se basearem em seu entendimento acerca do processo de construção da moralidade em uma sociedade e que, no fim, a busca de experimentação ou de modificação do embrião humano com um fim eugênico seria um tipo de instrumentalização de um futuro agente que não seria condizente com as nossas práticas morais e éticas (HABERMAS, 2003a, p. 30-31). Porém, para o presente artigo, somente dois dos seus argumentos são relevantes. O

primeiro argumento pode ser chamado de *argumento da dignidade da vida humana*. O segundo seria o *entendimento ético sobre a humanidade*.

Como é comum em sua obra, Habermas parte da noção de *mundo da vida*, o que poderia ser entendido como um terreno social constituído por interações baseadas nos significados compartilhados entre todos os participantes e em um entendimento não-instrumental entre eles (2003a, p. 34-35). O mundo da vida seria a base da cultura e um terreno social livre de pressões estratégicas, onde os agentes interagiriam sem colocar o outro como um meio para realizar os próprios fins. A moralidade seria, para ele, um componente essencial dessa cultura, também formado através de interações comunicativas, ou seja, a moralidade somente existe através da busca de um entendimento comum entre os membros de uma sociedade que visam dar respostas universais a conflitos que podem surgir na sociedade (HABERMAS, 2003a, p. 38-39). Além disso, a universalidade das normas morais seria uma exigência da perspectiva da moralidade, onde todos os participantes devem ser considerados e respeitados como iguais. Todos teríamos uma inviolabilidade baseada nesses princípios comunicativos e no entendimento do que a moralidade exigiria. Essas seriam as bases da *dignidade humana* (HABERMAS, 2003a, p. 33-34/36-38).

No entanto, Habermas afirma que a perspectiva da moralidade não seria a única através do qual podemos nos entender e nem a única perspectiva relevante para a presente questão, a do aprimoramento humano. Podemos nos entender, também, através da perspectiva ética. Essa perspectiva seria a busca de um entendimento baseado não mais na universalidade, mas senão que no entendimento compartilhado de projetos de vida e de valores baseados na comunidade e em sua tradição. O ideal ético seria, então, o da busca hermenêutica de uma *autocompreensão de si com a sua própria comunidade através da sua tradição* (HABERMAS, 1991; 2003a, p. 38-39). Enquanto através da perspectiva moral membros de uma comunidade são observados como sujeitos de igual valor pelo simples fato de eles serem pessoas capazes de ações morais e de um entendimento moral das ações humana, pela perspectiva ética, um agente seria observado não como uma pessoa, mas sim como

o membro de uma comunidade e que foi socializado através dos mesmos valores que os outros membros foram. Possuímos uma nacionalidade, uma crença religiosa, um gênero, uma orientação sexual, entre diversos outros aspectos identitários que podemos possuir e que formamos também através do entendimento mútuo.

Certas questões socialmente controversas são controversas exatamente por envolverem uma referência às comunidades ao quais as partes em um debate público fazem parte. A crença de que a própria perspectiva valorativa exibe uma pretensa neutralidade criaria uma cisão social exatamente pela questão estar envolta de valores de diferentes comunidades. O debate acerca do aborto é visto por Habermas como um exemplo dessa confusão (HABERMAS, 2003a, p. 31-34). Ele afirma que somente através de um processo comunicativo baseado na moralidade que poderíamos atingir uma neutralidade boa o suficiente para propormos normas que regulem esse direito. Esse processo seria essencialmente regido através de procedimentos democráticos.

Porém, na discussão acerca da intervenção sobre o embrião humano, ele afirma que há um problema, pois, em termos estritos, um embrião não pode ser moralmente considerado como uma pessoa e, por isso, não poderia entrar em um processo comunicativo. Ainda que exista a possibilidade da consideração moral de tais objetos através da busca de normas que falem sobre a nossa relação com certos seres, como animais e os embriões, não há como dizer que o embrião seria moralmente igual a nós, possuindo a mesma dignidade humana que teríamos, em um sentido estrito. Contudo, Habermas (2003a, p. 31) afirma que haveria ainda uma possibilidade de considerarmos a vida humana em geral, mesmo em sua forma embrionária, como possuindo um tipo de dignidade:

[...] something may be “not for us to dispose over” and yet not have the status of a legal person who is a subject of inalienable human rights as defined by the constitution. It does not solely belong to human dignity to qualify as “not to be disposed over” [*“unverfügbar”*]. Something may, for good moral reasons, be not for us to dispose over and still not be “inviolable” [*“unantastbar”*] in the sense of the unrestricted or absolute validity of fundamental rights [...].

Pessoas morais, capazes de entrar em um processo discursivo acerca de quais deveres e direitos possuímos e acerca daquilo que seria justo, teria uma base fixa na vida humana. Embora a vida humana intrauterina não pudesse ainda ser considerada uma pessoa moral, ela possuiria, mesmo assim, uma espécie de dignidade por ser essa referência básica do que virá a ser uma pessoa moral (HABERMAS, 2003a, p. 35-36). Mesmo na morte, acreditamos que a vida humana exigiria certas obrigações morais de nós que não podem ser plenamente explicadas através da noção de dignidade humana. Nesse sentido, a vida humana parece possuir um tipo de dignidade própria, mesmo que essa não possa ser considerada o mesmo tipo de dignidade que pessoas morais teriam. Enquanto seres humanos, possuímos um respeito pela vida humana que nos gera certas obrigações morais e conferiria, até mesmo, certos direitos a vida humana não-pessoa, e esse respeito se basearia em uma noção de *dignidade da vida humana*. Realizar experimentos em embriões ou modificá-los tendo em vista algum interesses de terceiros e considerá-los como meros instrumentos para a realização destes interesses seria a desconsideração da sua dignidade enquanto vida humana.

Mas o apelo a uma suposta dignidade da vida humana, que protegeria um embrião frente a ações instrumentais, não seria o único argumento contra o aprimoramento humano. Habermas argumenta que, ainda que o entendimento ético possua uma relação com valores particulares de uma cultura ou de uma identidade, há um tipo de entendimento que seria propriamente ético, mas que escaparia os sentidos socialmente restritos do discurso ético, a saber, a busca de nos *entendemos como seres humanos* (HABERMAS, 2003a, p. 39-41). Essa busca seria guiada por um entendimento ético e não moral por ser essencialmente baseada em valores encontrados em uma tradição e que pode, além disso, ter contrapartes em valores de comunidades específicas. Entretanto, esse entendimento ético seria um empreendimento de todos os seres humanos, pois seria a busca de compreender aquilo que nos identificaria e nos uniria como seres humanos. Ser humano seria um aspecto identitário, e não uma representação da pessoa moral, e por isso deve ser um entendimento ético, e não moral.

O nosso entendimento ético de ser humano teria uma conexão com a nossa compreensão da pessoa moral ao possibilitar um entendimento mútuo mínimo sobre o que seria a moralidade e porque seríamos seres capazes de agir moralmente. Nos entendemos como indivíduos capazes de dar e receber razões, assim como agir de acordo com elas e de sermos responsabilizados se o nosso agir não for conforme as normas que concordamos e não tivermos boas razões para tal desvio comportamental. Ser um ser humano significa estar em posse de uma consciência moral. A moralidade somente se tornaria possível se tivermos esse entendimento ético mínimo. Seria exatamente nessa relação entre o entendimento ético sobre nós mesmo e as nossas bases morais que residiria o perigo da manipulação genética de embriões humanos. Habermas se pergunta se: “the instrumentalization of human nature changes the ethical self-understanding of the species in such a way that we may no longer see ourselves as ethically free and morally equal beings guided by norms and reasons.” (2003a, p. 40-41).

Com a manipulação genética de embriões humanos, indiferente se essa seria somática ou germinativa, ou outros tipos de interferências sobre o corpo humano, como o implante de próteses e outras tecnologias de aprimoramento das capacidades humanas, começamos a operar em um novo nível de entendimento acerca do que seria um ser humano.¹² A ideia de ser humano seria superada e a compreensão do que seria a humanidade e fazer parte desta deixam de ser um ponto de encontro do discurso ético. Perde-se, com isso, a referência ética básica que sustentaria a própria moralidade e a compreensão do ser humano como uma pessoa moral:

What is at stake is a dedifferentiation, through biotechnology, of deep-rooted categorical distinctions which we have as yet, in the description we give of ourselves, assumed to be invariant. This dedifferentiation might change our ethical self-understanding as a species in a way that could also affect our moral consciousness – the conditions, that is, of nature-like growth which alone allow us to conceive of ourselves as the authors of our

¹² A diferença entre as manipulações genéticas somáticas e germinativas concerne à possibilidade da transmissão desses genes manipulados para os descendentes. A manipulação somática não teria as modificações genéticas transmitidas para próximas gerações, enquanto na germinativa, as modificações são herdadas pelos descendentes.

own lives and as equal members of the moral community.
(HABERMAS, 2003a, p. 42).

Não haveria mais a necessidade de dignidade da vida humana, pois não há mais a vida humana como base da discussão, como também a dignidade humana sumiria junto com a pessoa moral.

Habermas reconhece, porém, que suas críticas seriam somente uma possibilidade, e não uma realidade (2003a, p. 72-75). As possibilidades se encontram abertas e as categorias marxistas antes usadas por ele, como a de alienação e fetichismo, se encaixam em sua crítica. A essência do ser humano se perde e sua autoconcepção tem uma referência nas modificações e na sua transcendência baseada na biotecnologia. Nesse momento, a possibilidade da quebra das bases do entendimento mútuo e a colonização do mundo da vida por outros sistemas se tornaria quase uma certeza.

III

Os argumentos de Sandel e de Habermas um núcleo semelhante. A engenharia genética causaria uma transformação das nossas práticas, algumas delas essenciais para nossa concepção de moralidade. Podemos chamar esta conclusão de “quebra de práticas sociais” (QPS). Porém, as premissas que ambos os filósofos se baseiam são distintas. Em Sandel há a destruição da compreensão do talento como um presente pela engenharia genética, o que afetaria as nossas práticas sociais mais importantes e nosso entendimento sobre nós mesmos (QT). Habermas defende que a manipulação genética destruiria, por um lado, a ideia de dignidade da vida humana (DVH) e, por outro, o da ideia de ser humano (SH), ambos essenciais para nossa prática moral.

Se analisarmos a estrutura argumentativa de Sandel, veremos que o seu argumento possui a premissa QT e a conclusão QPS. Entretanto, QT não é evidente em si mesma. Falta um outro elemento que possa basear essa própria premissa. Podemos seguir dois caminhos distintos, mas não excludentes, de acordo com Sandel

(2007, p. 85-87/93-95). Um deles seria o da afirmação de que os nossos talentos seriam o fruto de uma dádiva divina. Por eles serem um presente conferido por Deus ou pela natureza, há de se pressupor que eles teriam um valor intrínseco e que a perda desse valor seria, em si mesmo, negativa (FD). Entretanto, ele assume que há outros formatos que não precisariam recorrer a figura do divino para fundamentar a QT, mas, ele não nos diz qual seria essa via secular, somente defende que a determinação dos nossos talentos através da engenharia genética destruirias práticas sociais fundamentais para a relação social e moral, como solidariedade, humildade e responsabilidade.

Como já foi apontado por alguns críticos, no fim, Sandel parece recorrer a uma noção religiosa ou mística para fundamentar a importância dos nossos talentos (SANDBERG, 2011, p. 82-83; ARAUJO, 2017, p. 32). Há momentos em que ele afirma como a noção de Deus se encontraria lado a lado com o fator da sorte. Caso ele não faça isso, ele simplesmente assumiria que a noção de talentos como um mistério seria evidente. Porém, há um aspecto interessante em seu argumento, indiferente se ele seria convincente ou não, a saber, o reconhecimento de que uma mesma conclusão poderia possuir tanto bases religiosas como seculares (SANDEL, 2007, p. 85-86/93-95). Poderíamos ampliar o seu argumento e defender que, em tais casos, religiosos poderiam fazer uso de argumentos como o QT e empregar premissas seculares como o fundamento da sua crítica ao aprimoramento humano.

Como visto acima, Habermas também defenderia a QPS, somente que as bases para essa defesa seriam os DVH e SH. O filósofo alemão afirma que, através da engenharia genética, elementos necessários para a prática social da moralidade seriam destruídos, elementos como a noção de dignidade e a própria ideia de ser humano. De forma similar a Sandel, contudo, DVH e SH não são premissas claras em si mesmas e ao buscar fundamentá-las, ele reconhece que estas bases exibiriam uma certa “moralização” da natureza humana. Porém, ele afirma que esta moralização não precisaria recorrer a uma ideia de santificação da natureza humana, embora possa parecer (HABERMAS, 2003a, p. 25-27). Como explicitado acima, ele

lança mão do que ele toma como sendo a compreensão da moralidade no dia-a-dia, uma que possui bases em sua noção de razão comunicativa, e na busca de reconstruir uma tradição fragmentada através de um processo de autoentendimento da própria sociedade de forma a garantir os elementos necessários para estabelecermos uma ordem social pautada em uma moralidade.

Em um outro texto, *Faith and Knowledge*, Habermas nos chama atenção para o fato da formação de um *sensu comum* dos agentes de uma mesma sociedade através da sua interação comunicativa (2003b, p. 105-111). A relação entre agentes que *participam* de uma mesma empreitada e necessitam corrigir uns aos outros e a si mesmos faz com que agentes da mesma sociedades compartilhem os mesmos recursos semânticos de forma a atingir a criar uma melhor coordenação para atingir os seus fins individuais. A construção de uma tradição solidifica e transmite às novas gerações conhecimentos adquiridos ao longo da história. Recusar a tradição em que nos encontramos seria recusar os elementos simbólicos através dos quais poderíamos chegar a um consenso. A religião se encontraria entre esses elementos.

Porém, se esse *sensu comum* adquiriu características *democráticas*, ele deve assumir a impossibilidade da adoção irrestrita de um conteúdo religioso, mas somente reconhecer de que a religião foi historicamente importante para a construção das nossas crenças morais ao longo da história e, com isso, o nosso entendimento sobre nós mesmos (HABERMAS, 2003b, p. 103-105). Nos encontramos no que ele chamou de “sociedade pós-secular”, uma sociedade que seria capaz de assumir um projeto de secularização e reconhecer o papel de autoridade das ciências em determinados âmbitos da sociedade e, ao mesmo tempo, capaz de admitir o papel da religião para a formação da nossa sociedade e dos agentes de uma mesma tradição.

Não seria mais possível aceitar um ponto de vista estritamente religioso, porém, ele alega, tão pouco deveríamos assumir uma postura cientificista, que busca naturalizar cada uma das nossas relações sociais e entendê-las através da linguagem neutra da causalidade. A ciência seria uma base de informação e conhecimento para

o senso comum, mas não um ponto de vista objetivo sobre a realidade social (HABERMAS, 2003b, p. 105-108). Ao contrário, ela somente se torna mais um recurso à disposição dos agentes. Por si só, a ciência não tem espaço para determinar o que seria o certo ou errado por uma perspectiva moral. As relações intersubjetivas e morais têm como base a tradição e a razão comunicativa, que constroem o senso comum de cada um dos agentes.

Esse senso comum seria capaz de se apropriar de elementos tradicionais revestidos de uma linguagem religiosa e passá-los para uma nova linguagem, uma capaz de permitir a troca simbólica de elementos religiosos em um âmbito público (HABERMAS, 2003b, p. 113-115). Habermas afirma que:

Those moral feelings which only religious language has as yet been able to give a sufficiently differentiated expression may find universal resonance once a salvaging formulation turns up for something almost forgotten, but implicitly missed. The mode for nondestructive secularization is translation. (HABERMAS, 2003b, p. 114)

Essa tradução exige, em primeiro lugar, a aceitação crítica de elementos religiosos que seriam relevantes para a nossa atual forma de viver. Ideias metafísicas ou mesmo sociais que destoam de aspectos sociais contemporâneos, que já se encontrariam em nossa tradição em momentos da história, podem e devem ser renegadas. Isso evocaria a necessidade de uma hermenêutica reconstrutiva, como já afirmou em outras obras (HABERMAS, 1983a; 1983b).

A secularização desses elementos não deve destruir aqueles aspectos ainda relevantes para o nosso autoentendimento ético e para as relações intersubjetivas. Igualmente, a adoção de elementos científicos deve ser crítica. Aqueles elementos científicos passíveis de servirem de recursos simbólicos para o nosso autoentendimento e para as relações intersubjetivas podem ser aceitos, mas a linguagem científica possui seus limites e esses devem ser reconhecidos.

Tanto Sandel quanto Habermas aceitam a possibilidade de que conclusões capazes de possuírem bases religiosas poderiam também ter bases seculares. Habermas vai além e admite que elementos religiosos poderiam, inclusive, se tornar

recursos na esfera pública, desde que sejam traduzidos por uma linguagem secular que não esqueça que esses recursos tenham origem religiosa. Em suas críticas ao aprimoramento humano, ambos os autores fazem uso de uma argumentação secular capaz de ser aceita por agentes que professam crenças religiosas. O quão convincentes esses argumentos seriam e o quanto eles se afastam dos elementos religiosos é uma outra questão. Relevante para o presente trabalho é que ambos os filósofos admitem que seria possível construir argumentos com conclusões que agentes religiosos compartilhem, mas com premissas seculares.

Eles não são os únicos. Jonsen e Evans argumentam como esse processo de tradução já se deu por grandes bioeticistas religiosos nos primórdios dos debates públicos sobre questões bioéticas, como o Paul Ramsey, e que, talvez, esse processo de tradução possa ser adequado para estabelecer pontes entre diferentes tradições (JONSEN, 2006; EVANS, 2010).

Proponentes de uma perspectiva religiosa da bioética admitem que em uma sociedade democrática há uma necessidade de colocar argumentos que todos as partes de um debate público possam ter acesso. Quando imbuído de elementos religiosos, esses poderiam ser considerados mais como o acréscimo de uma retórica, e não o argumento em si. Engelhardt (2000, p. 145) defendeu esse ponto ao dizer que:

The members of different religions can experience their bioethics as possessing complimentary subjective powers, but without a judgment that their moral claims have a unique and universal governance, or that their metaphysical insights require the conversion of others. In this fashion, the various Christian bioethics can celebrate their particular histories without offending or challenging others. As various *Gemeinschaften* within a social democratic polity, they can offer rich, competing religious-moral narratives and bioethical insights. But they cannot justify universal moral claims for their content. Instead, they command a special genre of the aesthetic, arraying cultural and even moral concerns around a sense of holiness and the transcendent.

Podemos seguir Engelhardt neste ponto e dizer que a tradução não precisaria, necessariamente, eliminar a retórica religiosa ou alguns dos aspectos mitológicos dos argumentos religiosos. Uma tradução precisaria somente mostrar como esses aspectos religiosos e essa retórica poderia ser analisada a partir de uma perspectiva

secular. Childress possui um argumento semelhante ao de Engelhardt, e afirma que as mitologias religiosas poderiam estimular a imaginação nos debates bioéticos públicos, o que poderia ser muito mais frutífero que a mera busca de normas ou do que seria o certo ou errado (2020b, p. 103-107).

Esse tipo de possibilidade de tradução não é sem críticas. Alguns apontaram para o fato de que a exigência da tradução privilegiaria uma linguagem secular frente a religiosa, ou que a tradução seria um rebaixamento da compreensão religiosa, ou que simplesmente existiria uma perda com senso de surpresa e de mistério da religião (GUINN, 2006, p. 10/14; BRODY, 2009, p. 34-35).

Claro, parte de uma tradução não seria somente a de alguém se expressar em uma outra linguagem, mas também de alguém buscar entender uma outra linguagem. Há, igualmente, em uma tradução, o esforço de um ouvinte para entender uma outra linguagem. Como Habermas expressou, essa busca de tradução talvez seja uma busca de encontrar as origens da própria tradição, e como as diferentes linguagens poderiam se relacionar. Deve-se também diferenciar entre traduzir os valores e traduzir as bases metafísicas desses valores. Ainda que essas bases metafísicas possam também ser vistas como valores, elas expressam menos o que os membros das suas religiões acreditam acerca do que seria correto ou errado do que os valores baseados nesta metafísica.¹³

Há diferentes tipos de crenças religiosas. Para agentes religiosos, essas crenças podem ser aceitas como conclusões de um argumento com premissas também religiosas. Mas em uma sociedade democrática, uma sociedade com uma pluralidade de formas de vida, argumentos com bases religiosas se tornam aceitáveis somente para quem professar a mesma fé que servem como base para as premissas e a conclusão do argumento. Mas, se as premissas e a conclusão forem, cada uma delas, crenças distintas, então, é possível que uma crença possa ter diferentes bases. Nesse caso, uma crença religiosa que não seja considerada como premissa, mas sim como

¹³ Simplesmente afirmar “Deus não quer x ” não é um argumento real. O fato de Deus não querer x é muito mais uma conclusão que deve ser comprovada por uma base metafísica do que um fundamento dos valores.

conclusão, poderia ter premissas seculares como base argumentativa. Esse tipo de “tradução” de um fundamento religioso para um com viés secular não foi incomum ao longo da relação entre a bioética e a religião, como já observado.

Embora possa ser criticado que isso tornaria a crença religiosa extremamente fraca por argumentar a partir de bases seculares, ainda assim, ela continuaria a ser uma crença que certas religiões adotam. O enfraquecimento das premissas baseadas em crenças religiosas pode ser um compromisso necessário para que crenças que não podem ser socialmente compartilhadas façam parte de um debate bioético público.

REFERÊNCIAS

- ALSTON, W. P. Christian Experience and Christian Belief. In: PLANTINGA, A.; WOLTERSTORFF, N. **Faith and Rationality: reason and belief in God**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. p. 103-134.
- ARAUJO, M. D. Editing the genome of human beings: CRISPR-Cas9 and the ethics of genetic enhancement. **The Journal of Evolution and Technology**, v. 27, n. 1, p. 24-42, 2017.
- ARMSTRONG, D. M. **Belief, Truth and Knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- AUDI, R. Belief, Reason, and Inference. **Philosophical Topics**, v. 14, n. 1, p. 27-65, 1986.
- AUDI, R. **Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge**. London: Routledge, 1998.
- BOORSE, C. Health as a theoretical concept. **Philosophy of Science**, v. 44, n. 4, p. 542-573, 1977.
- BOSTROM, N. Transhumanist Values. **Journal of Philosophical Research**, v. 30, n. Supplement, p. 3-14, 2005.
- BRODY, H. **The Future of Bioethics**. New York: Oxford University Press, 2009.
- BUCHANAN, A. et al. **From Chance to Choice: genetics and justice**. New York: Cambridge University Press, 2000.
- BURG, W. V. D. Law and Bioethics. In: KUHSE, H.; SINGER, P. **A Companion to Bioethics**. 2ª. ed. Malden: Wiley-Blackwell, 2009. p. 56-64.
- CALLAHAN, D. Religion and the secularization of bioethics. **The Hastings Center Report**, v. 20, n. 4, p. 2-4, 1990.
- CALLAHAN, D. Bioethics and the Culture Wars. **Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics**, v. 14, n. 4, p. 424-431, 2005.
- CHERRY, M. J. The emptiness of postmodern, post-christian bioethics: an engelhardtian reevaluation of the status of the field. **Christian Bioethics**, v. 20, n. 2, p. 168-186, 2014.
- CHERRY, M. J. The scandal of secular bioethics: what happens when the culture acts as if there is no God. **Christian Bioethics**, v. 23, n. 2, p. 85-99, 2017.
- CHERRY, M. J. Bioethics: after the death of God. **Christian Bioethics**, v. 25, n. 1, p. 1-16, 2019.
- CHILDRESS, J. F. Religion, bioethics, and public policy: debates about secularization. In: CHILDRESS, J. F. **Public Bioethics: principles and problems**. New York: Oxford University Press, 2020a. p. 79-100.
- CHILDRESS, J. F. Religion, morality, and public policy: the controversy about human cloning. In: PROBLEMS, P. B. P. A. **James F. Childress**. New York: Oxford University Press, 2020b. p. 101-126.
- COMESAÑA, J. There Is No Immediate Justification. In: STEUP, M.; TURRI, J.; SOSA, E. **Contemporary Debates in Epistemology**. Malden: Wiley-Blackwell, 2014. p. 222-235.

- DANIELS, N. Normal functioning and the treatment-enhancement distinction. **Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics**, v. 9, n. 3, p. 309-322, 2000.
- DARNOVSKY, M. Biopolitics, Mythic Science, and Progressive Values. In: MORENO, J. D.; BERGER, S. **Progress in Bioethics: science, policy, and politics**. Cambridge: MIT Press, 2010. p. 189-215.
- DINIZ, D. Estado laico, objeção de consciência e políticas de saúde. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 29, n. 9, p. 1704-1706, 2013.
- ENGELHARDT, H. T. Looking for God and finding the abyss: bioethics and natural theology. In: SHELP, E. E. **Theology and Bioethics: Exploring the Foundations and Frontiers**. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985. p. 79-91.
- ENGELHARDT, H. T. **Foundations of Christian Bioethics**. Leiden: Swets and Zeitlinger Publishers, 2000.
- ENGELHARDT, H. T. Moral pluralism, the crisis of secular bioethics, and the divisive character of christian bioethics: taking the culture wars seriously. **Christian Bioethics**, v. 15, n. 3, p. 234-253, 2009.
- ENGELHARDT, H. T. After God: morality and bioethics in a secular age. **Revista Bioethikos**, v. 8, n. 1, p. 80-88, 2014.
- ERLER, A. The limits of the treatment-enhancement distinction as a guide to public policy. **Bioethics**, v. 31, n. 8, p. 608-615, 2017.
- EVANS, J. H. The Tension between Progressive Bioethics and Religion. In: MORENO, J. D.; BERGER, S. **Progress in Bioethics: science, policy, and politics**. Cambridge: MIT Press, 2010. p. 119-142.
- EVANS, J. H. **The History and Future of Bioethics: a sociological view**. New York: Oxford University Press, 2012.
- GELERNTER, D. The irreducibly religious character of human dignity. In: _____ **Human Dignity and Bioethics: essays commissioned by the President's Council on Bioethics**. Washington, D.C.: The President's Council on Bioethics, 2008.
- GIUBILINI, A.; SANYAL, S. Challenging human enhancement. In: CLARKE, S., et al. **The Ethics of Human Enhancement: understanding the debate**. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 1-24.
- GREENAWALT, K. **Religious Convictions and Political Choice**. New York: Oxford University Press, 1988.
- GREGORY, E. Religion and bioethics. In: KUHSE, H.; SINGER, P. **A Companion to Bioethics**. 2ª. ed. Malden: Wiley-Blackwell, 2009. p. 46-55.
- GUINN, D. E. Introduction: laying some of the groundwork. In: GUINN, D. E. **David E. Guinn**. New York: Oxford University Press, 2006. p. 3-19.
- HAACK, S. Christian explorations in the concept of human dignity. **Dignitas**, v. 19, n. 3, p. 4-7, 10-13, 2012.
- HABERMAS, J. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret. In: HABERMAS, J. **Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983a. p. 9-28.
- HABERMAS, J. Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften. In: HABERMAS, J. **Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983b. p. 29-52.

- HABERMAS, J. Vom pragmatischen, ethischen, moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: HABERMAS, J. **Erläuterungen zur Diskursethik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. p. 100-118.
- HABERMAS, J. **The Future of Human Nature**. Cambridge: Polity Press, 2003a.
- HABERMAS, J. Faith and knowledge. In: HABERMAS, J. **The Future of Human Nature**. Cambridge: Polity Press, 2003b. p. 101-115.
- HARMAN, G. H. How belief is based on inference. **The Journal of Philosophy**, v. 61, n. 12, p. 353-359, 1964.
- HAWTHORNE, J. The Case for Closure. In: STEUP, M.; TURRI, J.; SOSA, E. **Contemporary Debates in Epistemology**. 2^a. ed. Malden: Wiley-Blackwell, 2014. p. 40-55.
- HOLTUG, N. Equality and the treatment-enhancement distinction. **Bioethics**, v. 25, n. 3, p. 137-144, 2011.
- HUNTER, J. D. **Culture Wars: the struggle to define America**. New York: Basic Books, 1991.
- ILITS, A. S. Ethics: the art of wandering aimlessly. **Christian Bioethics**, v. 25, n. 1, p. 128-143, 2019.
- ILTIS, A. S. Bioethics and the culture wars. **Christian Bioethics**, v. 17, n. 1, p. 9-24, 2011.
- JÄGER, C. Skepticism, information, and closure: Dretske's theory of knowledge. **Erkenntnis**, v. 61, n. 2/3, p. 187-201, 2004.
- JONSEN, A. R. **The Birth of Bioethics**. New York: Oxford University Press, 1998.
- JONSEN, A. R. A history of religion and bioethics. In: GUINN, D. E. **Handbook of Bioethics and Religion**. New York: Oxford University Press, 2006. p. 23-36.
- KAHANE, G.; SAVULESCU, J. Normal human variation: refocussing the enhancement debate. **Bioethics**, v. 29, n. 2, p. 133-143, 2015.
- KELLEY, D. **The Art of Reasoning: an introduction to logic and critical thinking**. 4^a. ed. New York: W. W. Norton & Company, 2014.
- KUHN, T. Commensurability, Comparability, Communicability. **PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association**, v. 1982, n. 2, p. 669-688, 1982.
- LEHRER, K. Knowledge, faith and skepticism. In: WEINGARTNER, P. **Scientific and Religious Belief**. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1994. p. 1-25.
- LUPER, S. Epistemic Closure. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/closure-epistemic/>>. Acesso em: 12 set. 2020.
- MACEDO, S. In defense of liberal public reason: are slavery and abortion hard cases? **The American Journal of Jurisprudence**, v. 42, n. 1, p. 1-29, 1997.
- MARTINICH, A. P. **Philosophical Writing: an introduction**. 4^a. ed. Malden: Wiley-Blackwell, 2016.
- NIELSEN, L. W. The concept of nature and the enhancement technologies debate. In: SAVULESCU, J.; MEULEN, R. T.; KAHANE, G. **Enhancing Human Capacities**. Malden: Wiley-Blackwell, 2011. p. 19-33.
- PLANTINGA, A. Reason and belief in God. In: PLANTINGA, A.; WOLTERSTORFF, N. **Faith and Rationality: reason and belief in God**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. p. 16-93.

- POPPER, K. **The Logic of Scientific Discovery**. London: Routledge, 2002.
- PUTNAM, H. **Reason, Truth and History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- RAWLS, J. **Political Liberalism**. expandida. ed. New York: Columbia University Press, 2005.
- RORTY, R. Science as solidarity. In: RORTY, R. **Objectivity, Relativism, and Truth: philosophical papers**. Cambridge: Cambridge University Press, v. 1, 1991. p. 35-45.
- RORTY, R. Rationality and cultural difference. In: RORTY, R. **Truth and Progress: philosophical papers**. Cambridge: Cambridge University Press, v. 3, 1998. p. 186-201.
- RUSSELL, B. **Religion and Science**. London: Oxford University Press, 1960.
- SANDBERG, A. Cognition enhancement: upgrading the brain. In: SAVULESCU, J.; MEULEN, R. T.; KAHANE, G. **Enhancing Human Capacities**. Malden: Wiley-Blackwell, 2011. p. 71-91.
- SANDEL, M. J. **The Case against Perfection: ethics in the age of genetic engineering**. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- SAVULESCU, J.; SANDBERG, A.; KAHANE, G. Well-Being and Enhancement. In: SAVULESCU, J.; MEULEN, R. T.; KAHANE, G. **Enhancing Human Capacities**. Malden: Wiley-Blackwell, 2011. p. 3-18.
- STEVENS, M. L. T. **Bioethics in America: origins and cultural politics**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000.
- WALTERS, L. Religion and the renaissance of medical ethics in the United States: 1965-1975. In: SHELP, E. E. **Theology and Bioethics: exploring the foundations and frontiers**. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985. p. 3-16.
- WEINGARTNER, P. Similarities and differences between scientific and religious belief. In: WEINGARTNER, P. **Scientific and Religious Belief**. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1994. p. 105-142.
- WOLPE, P. R. Treatment, enhancement, and the ethics of neurotherapeutics. **Brain and Cognition**, v. 50, n. 3, p. 387-395, 2002.