Síntese - Rev. de Filosofia
v. 31 n. 99 (2004): 65-90

MANIPULAÇÃO GENÉTICA E A CRISE DA IDENTIDADE MODERNA:

TAYLOR, DENNETT E O "NATURALISMO TARDIO"

José Sérgio Duarte da Fonseca
PUC-RJ

Resumo: **No presente artigo partirei das teses de Charles Taylor sobre a necessária vinculação entre a identidade humana e a objetividade do bem para criticar o que chamarei de "naturalismo tardio" e sua "definição fraca" de ser humano, instanciado aqui pela tentativa de naturalização da ética proposta por Daniel Dennett. Defenderei a tese de que a inarticulação do "naturalismo tardio" oculta uma contradição que, juntamente com a possibilidade técnica da revisão eugênica do genoma humano, produz uma crise de nossa identidade moderna, permitindo assim a constituição lenta e gradual de uma sociedade "biocrática" de moldes pré-modernos.**

Palavras-chave: **Taylor, Dennett, identidade, modernidade, eugenia**

Abstract: **In this paper I argue that Charles Taylor's theses on the necessary relation between human identity and the objectivity of the Good can be used as the basis to criticize what I call "late naturalism" and its "weak definition" of human being, exemplified here by the attempt of naturalization of ethics proposed by Daniel Dennett. I argue that the inarticulation of "late naturalism" hides a contradiction, which, in connection with the technical possibility of the eugenic revision of human genome, produces a crisis in our modern identity, allowing, in this way, a gradual and slow constitution of a "biocratic" society of a pre-modern kind.**

Key words: **Taylor, Dennett, identity, modernity, eugenics.**

I. Introdução

O objetivo deste texto é mostrar, a partir das teses de Taylor sobre a necessária vinculação entre a identidade humana e a objetividade do bem, de que forma o que chamarei de "naturalismo tardio" e sua "definição fraca" de ser humano, juntamente com o desenvolvimento das técnicas de manipulação genética, produzem uma crise sem precedentes em nossa auto-compreensão moderna como agentes morais. Entendo como "definição fraca" de ser humano a identificação deste ao seu *design* biológico. Mostrarei que a definição fraca decorre do que Taylor chama de "inarticulação" da ética naturalista, i. e., de sua incapacidade de levar em conta os próprios bens dos quais ela é "parasitária". A partir desta perspectiva, criticarei uma tentativa recente de explicação naturalista do *self* e da ação moral produzida por Dennett. Como digno herdeiro da modernidade, o "naturalismo tardio" – instanciado aqui pela tentativa dennettiana de naturalização da ética – é animado por ao menos um dos bens constitutivos que, segundo Taylor, caracterizam a identidade moderna: a afirmação da vida quotidiana.

De forma mais exata, a tese que defenderei é a de que a inarticulação do "naturalismo tardio" oculta uma contradição interna que, juntamente com a possibilidade técnica da revisão eugênica do genoma humano, terá o efeito autofágico de negação da identidade moderna, permitindo assim a constituição lenta e gradual de uma sociedade "biocrática" de moldes pré-modernos. A argumentação tem a seguinte estrutura: após uma rápida exposição da filosofia moral de Taylor (seção II), mostrarei de que forma o modelo naturalista de tomada de decisões morais proposto por Dennett contém uma petição de princípio, ou, no vocabulário de Taylor, se baseia em uma concepção inarticulada de bem (seção III). Logo após uma breve apreciação da herança moderna do projeto dennettiano de desconstrução do *self*, e seguindo a tese de Taylor de que a descrição do *self* e as concepções de bem estão intimamente relacionadas, mostrarei (seção IV) em primeiro lugar, que Dennett fracassa na sua tarefa de caracterizar redutivamente o *self* como um ser de razão, tal como o são, p. ex., centros de gravidade de corpos. Complemento assim a crítica externa ao naturalismo em geral, produzida por Taylor, com uma crítica interna ao naturalismo tardio de Dennett em particular, corroborando a tese tayloriana da irredutibilidade do *self*; em segundo lugar mostrarei, para além das críticas de Taylor ao projeto ético do naturalismo, como essa concepção equivocada do *self*, levando-se em conta agora sua dimensão prática, conduzirá, em última análise, à negação da própria identidade moderna e à constituição de um tipo de identidade elitista, de traços pré-modernos. Por último, na conclusão (seção V) esboçarei uma crítica à instauração dessa ordem biocrática de valores, a partir da distinção entre o corpo atomizado do naturalismo e o corpo holista, i. e., comunitariamente situado. O desen-

volvimento dessa crítica exigirá a tarefa de "resgate" desse corpo situado, como fonte e o lugar de articulação dos valores morais.

II. A filosofia moral de Charles Taylor

O exame da obra de Charles Taylor mostra que suas preocupações filosóficas abarcam um vasto domínio de temas e problemas, que se estende da filosofia da linguagem à filosofia política e à epistemologia das ciências humanas. Longe de indicar uma certa dispersão de interesses, as investigações de Taylor partem de uma única preocupação básica, que ele mesmo qualifica de "monomaníaca", que é a interpretação e o decorrente esclarecimento de nossa identidade moderna. A tese central de Taylor é a de que há um entrelaçamento inescapável entre a dimensão qualitativa do bem e a identidade pessoal e coletiva. A compreensão do que seja a identidade moderna exige assim um esforço interpretativo, capaz de revelar as "fontes morais" do sujeito moderno, investigação essa que, por seu alcance e profundidade, pode ser caracterizada como uma verdadeira antropologia filosófica.

Esta tese parte da premissa de que somos animais auto-interpretantes, onde compreensão e definição de si são mutuamente independentes. A própria filosofia é um exercício de auto-interpretação; desta forma, esse projeto histórico-filosófico não poderia se limitar ao horizonte puramente conceitual, que se resumiria à mera descrição em terceira pessoa da identidade moderna. Pelo contrário, ele se define pela preocupação eminentemente prática do "resgate" das fontes esquecidas da moralidade moderna, com o objetivo de criticar e modificar nossa auto-compreensão como agentes morais. Há assim uma dimensão inerentemente polêmica nesse projeto, que envolve uma ampla análise das dificuldades inerentes à filosofia moral e política da modernidade e à visão moral própria das sociedades modernas, tendo como objetivo tornar visíveis as distorções causadas por sua antropologia incorreta.

Podemos dizer que a incorreção dessa antropologia se deve ao intelectualismo, ou seja, à forte tendência do pensamento moderno a priorizar a razão teórica. A partir desse ponto de vista, a argumentação de Taylor desdobra-se em três críticas básicas, que se interpenetram: a crítica à epistemologia da modernidade, a crítica ao naturalismo e ao atomismo da filosofia moderna e a crítica à herança liberal da modernidade, a partir de uma postura comunitarista em filosofia política. O intelectualismo pode ser identificado, em primeiro lugar, desde os primórdios da modernidade, na epistemologia de Descartes, até os estudos contemporâneos, como os de Quine. O resultado disto é o obscurecimento da razão prática e a constituição de uma concepção desengajada do *self*, como um puro observador do

mundo que lhe é exterior. Ele se mostra, em segundo lugar, no behaviorismo e sua postura reducionista, considerado por Taylor uma explicação altamente insatisfatória do comportamento. Segundo ele, a dimensão auto-interpretativa e de primeira pessoa da compreensão da ação humana, ela mesma irredutível à perspectiva quantitativa e de terceira pessoa própria do naturalismo, se constitui na melhor explicação (TAYLOR [1989], p. 58 ss) do comportamento humano. Essa crítica à aplicação dos modelos derivados das ciências naturais às ciências sociais é reiterada em sua obra máxima, *Sources of the Self* (TAYLOR [1989] – e também TAYLOR [1964] e [1985]). Por último, essa concepção desengajada do *self*, própria da antropologia da modernidade, está presente não apenas na psicologia behaviorista e nas teorias contemporâneas da linguagem, mas também na ética e na filosofia política. A distorção causada pela filosofa moral e política da modernidade, i. e., o liberalismo na política e o racionalismo e o naturalismo na moral, implicaria, segundo Taylor, o afastamento de nosso estofo moral, inviabilizando nossos esforços de auto-interpretação e as tentativas de solução de nossos dilemas morais. Sob a égide do liberalismo, nossa moral pública e privada se mantém inarticulada, sendo essa a raiz dos dilemas morais contemporâneos.

A distorção que caracterizaria o liberalismo está relacionada à sua pretensão de neutralidade valorativa, associada a uma concepção desengajada ou atomista do *self*. Contra essa concepção liberal, Taylor mostra como ele só pode ser entendido adequadamente se aceitarmos a tese de que o *self* é o resultado de um processo histórico que inclui critérios avaliativos que são irredutíveis aos meros desejos dos indivíduos, critérios segundo os quais nós decidimos quais são as vidas plenas e quais são aquelas que nos levam à frustração. O não reconhecimento deste horizonte substantivo de valor, a partir do qual o *self* retira sua definição qualitativa, se deve a uma antropologia equivocada, segundo a qual os sujeitos podem escolher bens e normas, baseados apenas em uma racionalidade argumentativa e "procedural". Essa capacidade ilimitada de escolha, suposta pela noção de um "*self* desengajado", ou atomizado, é assim uma imagem *falsa* do *self*, pois, como argumenta Taylor, nossa capacidade de escolha não é "dada", e sim desenvolvida no contexto de uma comunidade.

Para que se torne mais clara a crítica de Taylor ao atomismo valorativo das sociedades modernas, é necessário que analisemos ao menos duas idéias centrais desse autor, a de *avaliações fortes* (*strong evaluations*) e a de *articulação* (*articulation*). Estudando o problema de como explicar a avaliação e a hierarquização de nossos desejos, ([1985-I] pp. 15-44) Taylor contrapõe dois tipos de postura com respeito aos desejos: as *avaliações fracas* e as *avaliações fortes*. A primeira postura, de base utilitarista, parte do suposto de que a avaliação de nossos desejos se dá através do cálculo das conseqüências de sua realização; a segunda considera que nossos desejos são avaliados a partir de uma instância qualitativa do valor – a "avaliação forte" se fixa "no *valor qualitativo* dos diversos desejos" (TAYLOR

[1985-I] p. 16). Para determinar esse valor, seria necessário explicitar a que tipos de bem se referem os desejos e as ações, o que só é possível por meio de contrastes. Tais contrastes estabeleceriam uma hierarquia, tendo como base não os cálculos das conseqüências, e sim os conteúdos desde já valorados em uma dada cultura[1]. Essa hierarquia leva Taylor à idéia de "hiperbens", bens finais, que dão critérios de avaliação para concepções de bens supremos, adotados por outros grupos ou por nós mesmos, em fases anteriores de nossa história pessoal e social. Essa hierarquia qualitativa garante assim a *objetividade* dos bens. Em outras palavras, a hermenêutica de Taylor pressupõe uma concepção *realista* da moral, um realismo ético. Devido à nossa maneira de ser, há certas coisas que são objetivamente mais valiosas do que outras, o que confere um tipo de realidade aos valores que ultrapassa a mera projeção de desejos sobre uma ordem neutra de coisas, como supõem as filosofias naturalistas[2].

Para Taylor, a avaliação forte atua com maior "profundidade" do que a avaliação fraca, pois é capaz de fundamentar seus motivos de maneira valorativamente mais *articulada* (TAYLOR [1985 I] p. 25). A *articulação* seria o processo pelo qual os aspectos de nosso mundo moral são identificados, explicitados, tornados acessíveis e potentes para o agente moral, o que pressupõe uma complexa investigação dos pressupostos culturais de interpretação e das avaliações fortes. A filosofia moral e política moderna deixaria inarticulada – Taylor chega mesmo a chamá-la de "ética da inarticulação" – a complexidade que envolvem as avaliações fortes e suas interpretações. Segundo Taylor, mesmo as éticas "inarticuladas" da modernidade pressupõem tais hierarquias de bens. Não há lugar na ética articulada para formalismos pretensamente imparciais de descrição dos valores. Devido ao seu caráter substantivo, os valores só podem ser expressos corretamente em uma linguagem que apresente contrastes qualitativos, permitindo-nos distinguir uma vida plena e desejável de uma vida frustrada.

Em última análise, o objetivo prático da filosofia moral de Taylor é o *resgate* do sentido de comunidade, contra a neutralidade, e mesmo o silêncio da filosofia moderna com respeito às questões substantivas acerca dos valores. Para tanto, será necessária a reconstrução do conceito de valor e de sua articulação e expressão em uma linguagem moral substantiva, bem como a análise da narrativa histórico-cultural que constitui as sociedades modernas. Isto requer uma concepção holista da sociedade, onde os elementos culturais, pelos quais uma sociedade define suas metas e sua identidade, passam para o primeiro plano.

---

[1] Desta forma, estes contrastes necessitam ser expostos em uma linguagem valorativa já dada.

[2] Taylor entende por "naturalismo" o fisicalismo redutivo. De fato, Rorty ([1994] p. 197) critica Taylor por não explorar a possibilidade de um fisicalismo não-redutivo, *à la* Davidson.

III. A ética inarticulada de Daniel Dennett

A filosofia da mente de Dennett situa-se no extremo teórico oposto ao tipo de realismo moral proposto por Taylor, ao assumir uma postura reducionista com respeito ao *self*. Mostrarei nesta seção como o modelo naturalizado da mente e do agente moral proposto por Dennett tem as mesmas falhas estruturais da "ética inarticulada" da modernidade.

Talvez a maior contribuição de Dennett à filosofia, ou, de forma mais precisa, à filosofia da mente, seja sua descrição da intencionalidade como uma propriedade extrínseca, relacional, entendendo-a como sendo apenas algo produzido por um *ponto de vista* bastante útil, especialmente quando nos defrontamos com o problema de interpretar o comportamento de pessoas. A maior preocupação de Dennett é a de produzir uma teoria da consciência em que a experiência subjetiva não seja entendida como intrinsecamente de primeira pessoa, e, por isso, irredutível à abordagem objetiva e de terceira pessoa da ciência. De fato, a própria noção do que seja um "ser humano" recebe uma interpretação bastante precisa. Para Dennett, "seres humanos" são *artefatos*, sendo o "projetista" de seu *design* a seleção natural. Em outras palavras, "seres humanos" seriam, em última análise, *artefatos biológicos*, ou "máquinas de sobrevivência", projetadas para a sustentação e defesa de nossos genes, para usar os termos de Richard Dawkins:

> O argumento deste livro é que nós, e todos os outros animais, somos máquinas criadas por nossos genes. Assim como *gangsters* de Chicago, nossos genes sobreviveram, em alguns casos por milhões de anos, em um mundo altamente competitivo. Isto nos permite esperar certas qualidades em nossos genes. Sustentarei que uma qualidade predominante a ser esperada em um gene bem sucedido é o egoísmo implacável. Este egoísmo geralmente originará egoísmo no comportamento individual (DAWKINS [1979] p. 22).

Dessa forma, Dennett acredita que sua visão extrínseca da intencionalidade, ou melhor, o *ponto de vista intencional,* percorre, sem perda de continuidade, todo o itinerário que partiria das explicações psicológicas e chegaria às explicações biológicas, sendo o objeto do adaptacionismo, isto é, a seleção natural, a fonte primária de toda a investigação. Além disso, ele afirma também que não só a interpretação de pessoas e do projeto de organismos faz parte de uma única tarefa interpretativa, mas também a de textos e a de artefatos (DENNETT [1990]).

A estratégia fundamental de Dennett para a naturalização da consciência, i. e., para a produção de uma abordagem da mente que dispense qualquer referência a propriedades intrínsecas, é o estudo desta a partir do ponto de vista da teoria da seleção natural. Assim sendo, seu projeto está inserido em uma visão biológica – portanto evolucionária – da mente. Dennett faz questão de afirmar que as explicações evolucionárias diferem das outras explicações científicas, devido ao fato de as primeiras serem "[...] essen-

cialmente narrativas, que começam em uma época quando algo ainda não existe até chegar a uma era onde tal coisa passa a existir, através de uma série de passos, explicados pela narrativa" (DENNETT [1991] p. 172). Em outras palavras, a explicação evolucionária é uma reconstrução racional do processo de seleção natural que possibilitou o aparecimento do *design* dos organismos que estamos interessados em explicar. Neste caso específico, o *design* que Dennett busca entender é aquele que possibilita a consciência humana.

Isso pressupõe que a teoria da seleção natural poderia explicar não só a evolução e o comportamento animal, mas também algo que é crucial para a existência de organismos humanos e de sua experiência subjetiva, *i. e.*, a cultura. Dennett baseia-se aqui em um dos maiores entusiastas dessa idéia, que é Dawkins. Dawkins propõe uma explicação literalmente biológica de nosso universo simbólico, através de sua teoria da evolução *memética.* Por definição, os *memes* são *quanta culturais*, unidades de replicação, que infestam parasitariamente nossos cérebros. Tal replicação não se dá apenas de forma metafórica, mas sim *literalmente* biológica; assim sendo os *memes* possuiriam um lugar meritório na evolução por seleção natural.

Para estarmos prontos a seguir esse ponto de vista, devemos primeiro conceder a Dawkins e a Dennett que não existiria uma distinção inerente entre o processo de evolução de genes e de *memes*, ou seja, ambos seriam apenas replicadores que evoluem em meios diferentes. (DENNETT [1991] p.202) Adotando-se tal ponto de vista, logo encontraríamos uma analogia, a partir da qual seria possível compreender o caráter exclusivo de nossos cérebros: assim como os genes dos animais não poderiam passar a existir neste planeta, sem que antes a evolução das plantas lhes dessem condições ambientais para isso, também a evolução dos *memes* só se tornou possível quando a evolução genética proveu a Biosfera de uma espécie particular de animal, *e. g.*, o *Homo Sapiens*, cujos cérebros serviram de meios de transmissão para os *memes* (DENNETT [1991] pp. 253-4.) Dessa forma, a consciência humana seria um produto, não apenas da evolução genética, mas também da (conseqüente) evolução cultural. A cultura é assim pensada como um repositório e meio de transmissão de inovações, considerando-se agora a própria consciência como um meio para o processo de evolução (DENNETT [1991] p. 199 ss).

A teoria de Dawkins é aceita por Dennett como uma boa resposta para a questão de saber se há ou não uma continuidade entre o biológico e o simbólico. No entanto, Dennett não chega a dizer que uma inspeção direta no cérebro nos proporcionaria informações ulteriores acerca dos memes que o infestam. Para Dennett, tal inspeção seria inútil, pois as infestações de memes trariam muito mais modificações na *competência* do cérebro humano do que modificações neurofisiológicas passíveis de verificação direta. Para tanto, tornar-se-ia necessário compreender o cérebro enquanto

hospedeiro de *quanta culturais*, ou seja, enquanto *parasitado* por memes. Para defender seu ponto de vista, Dennett nos convidará a entendermos os memes em termos análogos aos de *software*. É importante também que se esclareça o caráter *sintático* que se quer dar à cultura, quando Dennett se refere aos memes. Estes são, como dissemos antes, *quanta*. Em outras palavras, os memes devem ser entendidos como *máquinas virtuais* (*software*) instaladas no cérebro (*Idem* p. 210).

Para Dennett, nossa existência – nossa subjetividade – já está indissoluvelmente vinculada às vicissitudes evolutivas dos memes. Dennett chama nossa experiência subjetiva de "fenomenologia", não no sentido da disciplina de Husserl, ou seja, não como um estudo descritivo de *primeira pessoa*, mas como um estudo preliminar, propedêutico, para um rigoroso estudo *empírico* da consciência. Ele usa o termo "fenomenologia" do mesmo modo como este é usado, por exemplo, por um físico quando se refere à "fenomenologia das partículas elementares". Dennett chama de *heterofenomenologia* esse estudo empírico, de terceira pessoa, da consciência, possível apenas quando abandonamos a fenomenologia em seu sentido tradicional.

A crença nas propriedades intrínsecas da mente seria fundamentalmente anti-científica para Dennett, pois abriria as portas para o dualismo. Dennett suspeita que a crença em um estofo da mente esconderia o desejo dogmático de que nossa experiência subjetiva seja algo de tão profundo e misterioso que colocaria a ciência de fora em princípio. Na verdade, *qualquer* forma de dualismo é suspeita para Dennett, mesmo que esse seja formulado em termos materialistas, como, p. ex., a suposição da existência de alguma área privilegiada no cérebro, a partir da qual seria possível traçar os limites entre o consciente e o não-consciente. Dennett chama esta última variedade de dualismo de "materialismo cartesiano", e a área presumivelmente "consciente" do cérebro de "teatro cartesiano". Dessa forma, a ordem de chegada dos "fatos brutos" àquela área do cérebro seria assumida como critério de consciência. Dennett argumenta que a postulação dessa linha divisória, a partir da divisão dos eventos neurais em pré ou pós-experienciais, leva a dificuldades insuperáveis, inerentes à própria noção de "teatro cartesiano".

Dennett propõe uma abordagem alternativa para a explicação de nossa experiência subjetiva, onde não haja lugar para tal "teatro". Essa alternativa, o modelo de múltiplos esboços, pressupõe que a consciência seja o resultado de um processo contínuo de "revisão textual" e da conseqüente produção de uma multiplicidade de pequenos fragmentos de narrativa. Devido a esse processo de "edição" contínua e em paralelo, esses fragmentos nunca "se reuniriam" em algum "teatro cartesiano", para serem exibidos no "palco" da consciência.

Dennett precisará esclarecer como este modelo de consciência explicaria nossa constituição como agentes morais. Visto que não há um gerenciador

central que coordene o processo de edição dos múltiplos fragmentos de narrativa, o processo de decisão prática pode ser descrito, desde que o entendamos a partir do ponto de vista intencional, como uma assembléia caótica redes especialistas processando informação em paralelo, cada um dos quais defendendo determinados interesses de forma racional. Como esse debate se dá sempre de forma "*on line*", isto é, em resposta às insidiosas pressões ambientais, ele sofre a pressão do tempo. Isso requer que os dilemas éticos sejam resolvidos não só de forma contextualmente correta, mas também em tempo hábil. Assim sendo, o processo de decisão ética se dá de forma fundamentalmente heurística, onde cada especialista defenderia de forma *ad hoc* seu ponto de vista e interesse particulares.

A questão a que Dennett precisa responder diz respeito à maneira pela qual uma decisão adaptativamente correta pode emergir desta assembléia cacofônica de especialistas, que tende a um processo de reconsideração de argumentos que, sem algum tipo de mecanismo de parada, se prolongaria indefinidamente. Para solucionar este problema de *design*, Dennett introduz a noção de silenciadores de discussão (*conversation stoppers*) com o poder "político" de impedir o questionamento ulterior de seus pressupostos. Para que seja possível influenciar com sucesso as redes especialistas aos quais eles se endereçam, ou de outra forma, para que seu "poder" não seja posto em dúvida, é necessário que os silenciadores de discussão tenham uma forma de argumento racional. A geração de silêncio é ela mesma *ad hoc*, isto é, depende do equilíbrio dinâmico e precário do processo deliberativo, que produziria a tendência dos silenciadores de discussão a se sedimentar em camadas de dogmas de apoio (*supporting Dogma*) que teriam a função de impedir considerações posteriores. Estes dogmas seriam, por exemplo: "mas isto faria mais mal do que bem"; "mas isto seria assassinato"; "mas isto seria quebrar uma promessa"; "mas isto seria usar alguém meramente como meio"; "mas isto seria violar um direito das pessoas" (DENNETT [1995] p. 507). Dessa forma, os juízos morais assumiriam esta aparência racional para nós apenas porque eles preenchem os requisitos necessários para a sobrevivência de seres com as nossas limitações de *design*, devido à sua função adaptativa fundamental de conduzir e de bloquear nosso processo deliberativo, face a dilemas morais efetivos.

Dennett propõe, com este modelo de tomada de decisões morais, uma hierarquia de bens construída a partir da perspectiva de terceira pessoa[3]. Partindo-se da distinção de Taylor entre avaliações fracas e fortes, podemos dizer que o modelo de Dennett pressupõe uma concepção inarticulada de bem, sem que ele possa caracterizá-la explicitamente em sua abordagem do comportamento moral.

[3] Falar em primeira pessoa não significa adotar uma perspectiva introspeccionista. Segundo Taylor "uma grande parte da ação humana" só ocorre quando a gente "compreende-se e constitui-se a si mesmo, como parte integral de um 'nós'" (Taylor [1995] p. 173).

A estratégia argumentativa de Taylor é a de mostrar que as posições naturalistas em geral caem em um círculo vicioso, pois pressupõem que é um *bem* que façamos a redução da aparência à realidade, isto é, que nós *devemos* realizá-la. Se aceitássemos que a argumentação de Taylor está correta, então teríamos de encontrar um círculo vicioso na caracterização naturalista da ética proposta por Dennett. Dennett, em algum ponto de sua estratégia redutiva, precisaria pressupor, de forma inarticulada, a instância qualitativa do bem. Em outras palavras, a estratégia redutiva de Dennett repousaria sobre um ponto arquimediano. E é exatamente isso o que ocorre. Segundo ele, a linguagem prescritiva seria um *bem* para seres com nossas limitações de *design*, devido à sua função adaptativa:

> Uma vez Bentham desqualificou violentamente a doutrina dos "direitos naturais e imprescritíveis" como "um disparate sobre alicerces", e agora poderíamos retrucar dizendo que ele talvez estivesse certo. Talvez a discussão sobre direitos *seja* um disparate sobre alicerces, mas um ***bom*** disparate – e bom somente porque ele está sobre alicerces, somente porque ocorre que ele tenha o poder "político" de manter-se acima de quaisquer meta-reflexões – não indefinidamente, mas "alto o suficiente" – para se declarar como "primeiro princípio" obrigatório – isto é, silenciador de discussão (DENNETT [1995] p. 507 meu negrito; itálico no original).

Há claramente nessa passagem uma petição de princípio, pois a adaptação aparece *a priori* como a definição de bem. A estrutura da crítica ao naturalismo de Dennett é a *mesma* da crítica que ele próprio faz à postura cientificista de Dawkins, um de seus mais ilustres "aliados". Dennett criticou a argumentação de Dawkins contra a descrição da ciência *em termos de memes*; para Dawkins, considerar a ciência como um *meme* seria análogo a considerar todos os programas de computador como vírus. A distinção fundamental entre idéias científicas e vírus de computador é, segundo Dawkins, a de que, enquanto os últimos espalham-se desordenada e irracionalmente, seguindo apenas as expressas exigências replicativas encontradas em seu interior, as primeiras, embora de algum modo possamos dizer que estejam sujeitas a um tipo de "seleção natural", obedecem a forças seletivas que não são "arbitrárias ou caprichosas", já que são exigências racionais estritas, fazendo com que sejam favorecidos apenas aqueles memes que tenham condições de satisfazer todas as "virtudes" metodológicas básicas, como "testabilidade, suporte evidencial, precisão, ... e assim por diante" (DAWKINS [1993] p. 26 e DENNETT [1993] p. 204).

Embora concordando que essas exigências metodológicas sejam irrepreensíveis em seus próprios termos, Dennett pergunta a Dawkins como é possível afirmar que essas são *boas* exigências: *como é possível a própria aprovação de tais critérios para a avaliação de idéias científicas, se as pessoas que os aprovam são, elas mesmas, constituídas de*

memes? Como então os memes teriam de agrupar-se, de alguma forma em separado, *para produzirem memes-avaliadores de si mesmos?* Nas palavras de Dennett:

> Quando examinamos as razões da difusão de memes científicos, Dawkins nos assegura que "nós acharemos que elas são **boas**". Essa posição emblemática, oficial, da ciência, é irrepreensível em seus próprios termos, mas questionável … para Rorty, que poderia, muito apropriadamente, perguntar a Dawkins: "Onde está sua demonstração de que estas "virtudes" [*isto é, a obediência às regras da metodologia científica*] são ***boas*** virtudes? Você percebe que as pessoas (pessoas com eus completamente desenvolvidos) são, em larga medida, criações de memes … De que forma alguns memes teriam de se agrupar para produzirem memes-avaliadores que favoreçam a si próprios? Onde está, então, o ponto arquimediano a partir do qual você pode expressar sua benevolência em relação à ciência?" Não há nenhum. A esse respeito, eu concordo completamente com Rorty … (DENNETT [1993] pp. 204-5, meus negritos).

Também aqui nos cabe perguntar, seguindo o mesmo percurso da crítica de Dennett a Dawkins, de que forma os memes devem agrupar-se, de alguma forma em separado, para gerarem uma hierarquia de memes, memes silenciadores de conversação e memes avaliadores de memes, que favoreçam a si próprios. Ou, de outra forma: onde está o ponto arquimediano a partir do qual Dennett "pode expressar sua benevolência" com relação aos silenciadores de conversação? Não há nenhum. *Mutatis mutandis*, a esse respeito eu concordo completamente com Rorty. Há nesta passagem uma petição de princípio, uma idéia de bem que aparece de forma inarticulada na definição de bem. A adaptação é bem ou hiperbem que Dennett pressupõe inarticuladamente em sua ética naturalizada.

Uma vez descoberta essa falha do estrutural projeto dennettiano de naturalização da ética, resta identificar, partindo-se da tese de Taylor de que as concepções de bem e do *self* são mutuamente dependentes, as conseqüências práticas do modelo de ação moral proposto por Dennett. Passarei a examinar agora, de forma mais detalhada, de que forma a versão dennettiana da concepção naturalista e redutiva do *self*, a despeito de ser herdeira do projeto naturalista da modernidade, traz em si uma contradição, que terá como conseqüência direta a negação da própria identidade moderna da qual ela faz parte, de forma constitutiva. Mostrarei, em primeiro lugar, que essa contradição não pode ser explicitada no contexto da ética naturalista e de sua concepção do *self*, devido à sua pobreza expressiva e a seu caráter inarticulado e, em segundo lugar, com a introdução do tema bioético da manipulação genética, mostrarei de forma concreta como esta inarticulação terá conseqüências nefastas para nossa auto-compreensão moderna.

IV. Manipulação genética e a crise da identidade moderna

A condução da vida quotidiana, isto é, a vida da produção e da reprodução, do trabalho e da família, ao centro das preocupações com respeito ao bem viver foi o passo definitivo para a constituição da era moderna, segundo Taylor. O ideal de afirmação da vida quotidiana é, assim, uma das características distintivas – talvez a mais representativa – da modernidade, opondo-se aos ideais elitistas preponderantes da era pré-moderna, que assumiam formas diversas, tais como a ética guerreira, a ética platônica e a ética monástica. Estas concepções pré-modernas do que seja o bem viver teriam em comum o desprezo pela vida quotidiana, concebendo-a como parte de um nível inferior, contrastando-a fortemente com uma atividade incomparavelmente "superior" própria apenas à elite, como, por exemplo, a guerra, a contemplação, a cidadania ativa ou o ascetismo:

> A transição à qual me refiro aqui é aquela que desestabiliza essas hierarquias, deslocando o *locus* da boa vida de um domínio especial de atividades superiores para defini-la no interior da própria "vida". A vida humana plena é definida em termos de, por um lado, trabalho e produção, e por outro, matrimônio e vida familiar. Ao mesmo tempo, as atividades consideradas previamente como "superiores" tornam-se objeto de severas críticas (TAYLOR [1989] p. 213).

O naturalismo e o utilitarismo surgiriam a partir de uma revolta contra essas concepções pré-modernas de bem, justificando-se, desta forma, seu característico desapreço com respeito às questões substantivas relativas a valores. O caráter redutivo do naturalismo e do utilitarismo e sua adoção de uma ontologia atomista poderiam ser compreendidos como o resultado do impulso moral de afirmação da vida quotidiana contra qualquer tipo de contraste qualitativo que indicasse um modo superior de vida. Na ausência de tal contraste, todos os objetivos humanos teriam igual peso, sendo suscetíveis, por sua vez, à capacidade de escolha ilimitada do *self* desengajado.

Dennett é claramente um herdeiro do naturalismo e de sua ontologia atomista. A novidade que ele traz – seguindo a tradição sociobiológica de Wilson [1978] a Dawkins ([1979], [1993]) – é a extensão da ontologia atomista do liberalismo, passando a considerar como indivíduos não o que normalmente consideramos como seres humanos (eus e corpos individuais), mas sim os constituintes microscópicos desses corpos. No interior da concepção de pessoa defendida por Dennett, a ontologia atomista do naturalismo e do utilitarismo como que "transpassa" os corpos macroscópicos daqueles que vulgarmente chamamos de "seres humanos", instaurando-se em sua estrutura microscópica. Assim sendo, os "indivíduos" do "naturalismo tardio" são as estruturas microscópicas que constituem o corpo humano. Em vista

disso, o *self*, tal como o entendemos vulgarmente, é explicado como um ente de razão ou fictício, construído como o correlato de um complexo virtual de memes, ou, na definição desconstrutiva de Dennett, "um centro de gravidade de narrativas" (DENNETT [1991 a]). No entanto, as intenções desconstrutivas de Dennett com relação ao *self* se frustram, da mesma forma que sua tentativa de naturalização da ética, pois a dissolução do *self* pretendida por ele precisa levar em conta, de antemão, a definição específica de "*self*" desengajado, i. e., em termos do "eu egoísta" dos memes-constituintes. Em outras palavras: Dennett só consegue dissolver o "eu" porque ele já parte de uma concepção equivocada de *self* como agente calculador ou desengajado.

Esses constituintes microscópicos, genes e memes, são descritos como pequenos "eus" egoístas e desengajados, com uma "capacidade de escolha" quase irrestrita, ou seja, limitada apenas pelos requerimentos de replicação. Assim sendo, da mesma forma que o *self* desengajado é descrito como aquele que projeta valores em um mundo valorativamente neutro, também os "eus egoístas" dos genes atribuem valores aos constituintes do mundo que os cerca, de acordo com seus interesses [4]. A tarefa primordial dos genes egoístas, uma vez estabelecida a distinção básica entre "eu" e "mundo", é o reconhecimento de coisas "favoráveis" (das quais eles podem se aproximar), de coisas "desfavoráveis" (das quais devem se afastar) e de coisas "neutras" (em relação às quais eles podem permanecer indiferentes).

Vale a pena detalhar mais este ponto, estudando como Dennett elabora concretamente sua estratégia desconstrucionista com relação ao "eu" ou *self*. Em seu artigo intitulado "O *self* como centro de gravidade narrativa", Dennett ([1991 a]) defende sua doutrina reducionista formulando uma argumentação bastante curiosa com relação ao estatuto ontológico do *self*. Para ele, o *self* é o análogo para as narrativas do que os centros de gravidade são para a física. Centros de gravidade são objetos abstratos que nos permitem formular previsões sobre o comportamento de queda de corpos físicos. Dizemos então que este livro caiu porque seu centro de gravidade ultrapassou a superfície que o sustentava. Dennett nos adverte para o fato de que essas explicações, embora pareçam explicações causais, são de fato tautologias, uma maneira de falar. Centros de gravidade são *abstrata* e, como tais, não obedecem às leis da física, que descrevem o comportamento de objetos reais. (No entanto, é correto dizer que eles descrevem uma trajetória no espaço-tempo, quando, por exemplo, nós os manipulamos, através da alteração da forma de um objeto. Isto, contudo, não nos autoriza a afirmar que essa trajetória seja contínua, tal como no caso de objetos físicos). Centros de gravidade não são entidades teóricas, tais como moléculas; eles são objetos virtuais, ficcionais. Dennett afirma acertadamente

[4] Essa descrição dos genes depende, é claro, da adoção do ponto de vista intencional.

que é um erro categorial assimilar objetos ficcionais a entidades teóricas, pois essas últimas se referem a entes reais que têm propriedades distintas das ficções. Assim, por exemplo, mesmo que, por um acaso incrível, fosse possível descrever a trajetória de um átomo pertencente a uma máquina complexa de tal maneira que ela coincidisse exatamente com a trajetória do centro de gravidade dessa máquina, isto não nos autorizaria dizer que esse átomo é o centro de gravidade desse objeto físico.

De forma análoga aos centros de gravidade, o *self* é, segundo Dennett, o centro de gravidade, não de um corpo físico, mas das narrativas de vida; além disso, tanto quanto os centros de gravidade, o *self* também é o fruto de uma atitude teórica. Em outras palavras, o *self* é o fruto da adoção do ponto de vista intencional com relação a nós mesmos e a outros "artefatos", humanos ou não. Mas um ponto crucial para Dennett é o de que, embora fruto de uma atitude teórica, o *self*, tal como o centro de gravidade, não é uma entidade teórica passível de teste empírico, e sim um ser de razão.

É razoável supor, em casos envolvendo personagens ficcionais, que algumas perguntas não possam ser respondidas, pois se referem a propriedades indeterminadas. Se podemos afirmar com certeza, usando os exemplos de Dennett, que Sherlock Holmes não tem três narinas, não há como determinar, pelos elementos da narrativa, se ele possui ou não uma mancha no ombro esquerdo. Há então um critério de distinção entre objetos reais, tais como, de um lado, corpos físicos e entidades teóricas e, de outro, objetos ficcionais. Esse critério diz respeito à validade ou não do Princípio de Bivalência, ou seja, o princípio de que toda proposição significativa é verdadeira ou falsa. Desta forma, a resposta para a pergunta acerca de personagens reais, como por exemplo, "– Kant saiu alguma vez de Königsberg?" possui uma resposta definida. A pergunta "– Sherlock Holmes usava um robe vermelho quando tinha 6 anos?" não tem uma resposta determinada, em termos de sim ou não, pois nada no texto original de Conan Doyle pode nos dar uma pista sobre como devemos responder a essa pergunta.

Como vimos, a tese de Dennett é a de que o *self* é um objeto ficcional, tal como os centros de gravidade. Como Dennett prova a tese de que o *self* não é um objeto real? Ele teria de mostrar que o Princípio da Bivalência não vale para o *self*. Mas é possível mostrar, neste ponto, que seu argumento encerra uma contradição, o que me permite dizer que a posição reducionista de Dennett, ao menos se levarmos em conta apenas esse seminal artigo em particular, não é uma posição estável. Antes, porém, de enunciar a crítica, recapitulemos a taxonomia dos objetos proposta por ele. Há três categorias de objetos que são levadas em conta no seu argumento. Primeiramente, há os objetos físicos, como os corpos humanos; em segundo lugar, há as entidades teóricas, e, por último, há os objetos ficcionais.

Por ser um objeto ficcional, Dennett afirma que é um erro categorial perguntar o que é ou onde se localiza o *self* buscando encontrá-lo nessas regiões particulares do espaço-tempo que são os corpos humanos, ou os de robôs, tanto quanto é um erro tentar identificar o centro de gravidade com alguma parte concreta de um dado objeto físico[5].

O problema é a ambigüidade de Dennett em sua própria definição do que seja o *self* de um ser humano tomado como um personagem real, em contraposição aos personagens puramente ficcionais dos romances e filmes. Para Dennett, personagens, quer nos refiramos com esse termo a Conan Doyle ou a Sherlock Holmes, possuem uma relação com as narrativas que é em vários pontos análoga às dos centros de gravidade com relação às explicações sobre a queda dos corpos. Primeiramente, essas personagens são, como os centros de gravidade, totalmente constituídas pela narrativa, não possuindo nada que já não fosse posto lá pela atividade narrativa; em segundo lugar, elas têm um tipo de descontinuidade em sua "trajetória narrativa" idêntica à descontinuidade da trajetória de centros de gravidade. Dennett dá o exemplo de um escritor que é instado por seu público a escrever outro livro sobre o que aconteceu ao protagonista de um romance no período anterior ao descrito pela narrativa inicial. Dennett supõe que o novo romance possa conter incoerências, tais como a bilocação do personagem protagonista; isto ocorre devido à indeterminabilidade característica dos objetos ficcionais. Neste caso, a postura correta com relação a esse erro, já que se trata aqui de objetos ficcionais, é a duplicação pura simples do personagem, restabelecendo-se a coerência do texto. Dennett dirá que isso também é o que devemos fazer quando interpretamos personagens reais, como no caso de pessoas com múltiplas personalidades, posto que a unidade do *self* é apenas uma propriedade emergente da interface modular do cérebro. Isto permite Dennett afirmar que o *self* é um objeto ficcional, com todas as propriedades de direito que pertencem a um ser de razão. O caso das personalidades múltiplas é apenas a manifestação extravagante da atividade puramente ficcional de constituição do *self*.

Mas há uma ambigüidade na argumentação de Dennett. Ele classifica as narrativas como sendo de dois tipos: narrativas reais e narrativas ficcionais. As narrativas reais se referem a fatos reais. Ele diz que, no exemplo do escritor citado acima, não é o caso de se pedir que ele faça uma *pesquisa*, que determine os "fatos" ocorridos com o protagonista no período "cronologicamente anterior", e sim de pedir-lhe que invente mais uma história. Uma pesquisa só tem sentido se quisermos dar conta dos *fatos reais* ocor-

[5] Há uma diferença significativa entre centros de gravidade e o *self*; enquanto que o primeiro possui uma localização espaço-temporal bem definida, isto não é verdade para o segundo. Isto nos remete à crítica de Dennett ao Teatro Cartesiano. Cf. Dennett [1991].

ridos com *personagens reais*; com isso concorda Dennett. Depreende-se dessa passagem que um bom critério de distinção entre personagens reais e fictícios é a presença de um corpo humano real[6].

A produção de narrativas referentes a personagens reais é, segundo Dennett, fruto da atividade teórica de auto-interpretação; essas narrativas são elas mesmas reais, referentes a fatos reais, e, portanto, passíveis de teste empírico, de forma remotamente análoga às teorias científicas. Essa é uma condição necessária para que um *self* seja objeto de uma narrativa real, e para que seja distinto de uma personagem meramente ficcional. A segunda condição, tal como inferimos do texto de Dennett, é a de que este *self* "possua" um corpo real, passível de sofrer pressões ambientais, que produzirão, por seu turno, narrativas verdadeiras sobre esse *self*. Mas se narrativas reais se referem a fatos reais, passíveis de teste empírico, então elas não são tautológicas. Por isso mesmo, elas poderiam figurar em explicações causais autênticas e obedeceriam ao Princípio de Bivalência. No entanto, Dennett afirma que a característica básica de uma explicação que envolve objetos ficcionais é o fato de ela ser tautológica. Então, como é possível haver narrativas reais que têm como objeto um ser de razão? Não creio que a teoria de Dennett consiga eliminar essa ambigüidade, que poderia ser denominada de contradição.

Podemos então esclarecer o estatuto ontológico do *self*. Se as narrativas reais se referem a fatos reais, então o *self* pertence à categoria das entidades teóricas. O *self* não é um ser de razão, como quer Dennett. Ele comete assim um erro categorial, ou seja, o de tomar como ficcional um objeto que de fato é real. Afinal de contas, há uma diferença entre Conan Doyle e Sherlock Holmes.

Será que eu recaio no mesmo erro categorial que Dennett tão diligentemente nos pede para evitar? Qual seria então o *meu* erro? Para que houvesse um erro categorial, eu teria de estar confundindo um ser de razão, ou seja, fictício, com uma entidade teórica. Isto significaria que faz pleno sentido a idéia de que narrativas reais se referem a objetos reais, muito embora o *self* constitua-se de fato em um objeto ficcional. Por que é importante remeter a realidade do *self* à presença de um corpo, como se pode depreender do texto de Dennett? Porque esta seria a condição necessária para que se possam reconstruir as narrativas reais desse *self* em termos de descrições fisicalistas de um corpo humano individual, enquanto que isto não é possível com um *self* puramente ficcional. Sherlock Holmes não esteve "em corpo" em lugar algum; Conan Doyle, sim. Mas essa resposta não é cogente, pois tal descrição fisicalista (o que Dennett chama de "ponto de vista físico") só é possível quando deixamos de lado o ponto de vista intencional; ora, é a adoção desse ponto de vista a precondição para a referência a

[6] Tratarei resumidamente, na Conclusão, do problema da relação entre corpos e valores.

narrativas, sejam elas ficcionais ou não. Ou seja, de nada adianta mudarmos de vocabulário (do intencional para o físico), pois neste caso já não estaríamos nos referindo a "eus", que são "seres" que só podem ser descritos de um ponto de vista intencional. Se de fato só tem sentido referir-se ao *self* como um objeto ficcional, então as narrativas, tanto as ficcionais quanto as reais, são apenas descrições tautológicas. Não teria sentido assim falar de narrativas reais, nem distinguir personagens reais e ficcionais.

A ambigüidade do texto de Dennett está no fato de que seu objetivo é o de mostrar exatamente que não há distinção entre personagens reais e ficcionais. Segundo ele, devemos entender, p. ex., o caso de pessoas com múltiplas personalidades como o resultado da pressão ambiental, personificada por um psicanalista extremamente cuidadoso com as contradições na narrativa de vida de seu cliente. Para Dennett, as múltiplas personalidades são o resultado legítimo da mesma estratégia interpretativa adotada no exemplo da bilocação da personagem ficcional anteriormente estudado, ou seja, em caso de contradição, duplique-se a personagem. A legitimidade dessa estratégia é justificada pelas características da ontologia do objeto envolvido. Enquanto objeto ficcional, o *self* tem como principal propriedade a indeterminação. Assim sendo, existem perguntas cujas respostas são indeterminadas, e isso porque não há nada lá antes da formulação das perguntas. Todas as personagens, independentemente da presença ou não de um corpo, são personagens ficcionais, caindo por terra qualquer tentativa de distinção ulterior entre personagens reais e ficcionais. No entanto, isto está claramente em contradição como o que Dennett afirma, de forma textual: *"Nós não podemos desfazer aquelas partes de nosso passado que são determinadas, muito embora nossos "eus" estejam continuamente se tornando cada vez mais determinados à medida que progredimos, em resposta à demanda que o mundo impõe a nós"* (*idem*, p. 5, meu grifo).

Essa frase é ambígua. Ela pode ser entendida como enunciando apenas que existe, tanto quanto no caso das narrativas ficcionais, um requisito mínimo de coerência textual que limita as possibilidades de redescrição da personagem. No entanto, o requisito de coerência não é suficiente para garantir a irremovibilidade dos fatos passados. É sempre possível produzir uma história que recontextualize de forma radical o passado do personagem fictício, deixando-o irreconhecível. No caso de Sherlock Holmes, é possível imaginar uma trama "explicativa", na qual essa personagem nunca tivesse existido, sendo apenas o resultado dos devaneios irrefreados de Watson. Se o princípio de bivalência não vale para personagens ficcionais, não há tampouco situações contrafactuais. Mas se Dennett está afirmando, como se depreende do texto, que o princípio da bivalência não vale também para o caso de personagens reais, então não há tal coisa como fatos irremovíveis do nosso passado, e não há, muito menos, situações contra-factuais, inclusive para o caso das personagens reais. A ambigüidade da argumentação de Dennett se deve ao fato de que esse aspecto realista (mesmo que seja um realismo moderado) com respeito ao *self* não é compatível com seus

propósitos reducionistas. Se Dennett se engana ao afirmar que o estatuto ontológico do *self* é o de um objeto ficcional, então este deve ser de fato o de uma entidade teórica, o que lhe garante o estatuto de objeto real.

A partir dessa discussão sobre Dennett, poderíamos ser levados a concluir que o real estatuto ontológico do *self* é o de uma entidade teórica. Mas falar em termos de entidade teórica é usar o ponto de vista de terceira pessoa com respeito ao *self*, exatamente o que os narrativistas anti-reducionistas como Taylor consideram uma incorreção própria da abordagem naturalista. Contudo, até onde eu posso notar, a crítica ao naturalismo apresentada por esses autores é sempre de caráter externo, o que a torna mais fraca do que ela poderia ser, se fosse uma crítica interna. Minha contribuição para esta discussão em particular é mostrar que, como vimos, mesmo que, por hipótese, a abordagem de terceira pessoa para a investigação do *self* fosse a correta, como querem naturalistas, ainda assim não seria possível justificar um reducionismo eliminativista, pois isso leva a uma contradição interna, ao menos quando consideramos o caso de Dennett. Creio que seria possível generalizar essa conclusão de modo a alcançar todo o tipo de eliminativismo, mas não desenvolverei este ponto aqui. Se considerarmos, além disso, que a perspectiva naturalista de terceira pessoa parece implicar o eliminativismo, então isso favorece uma postura anti-reducionista, como a de Taylor, que considera a adoção do ponto de vista de primeira pessoa com respeito ao *self* como a correta.

A crítica de Taylor à abordagem científica de terceira pessoa com relação ao *self* é um bom exemplo de crítica externa ao naturalismo. Sua estratégia é a de mostrar que o *self* não possui as características dos objetos da ciência, afirmando que a atribuição dessas características ao *self* representa de fato um obstáculo conceitual para a sua correta compreensão. Ele lista primeiramente as características do objeto científico, para depois mostrar a incorreção da atribuição destas ao *self*. Segundo Taylor, são quatro as características do objeto científico; primeiro, ele é tomado de forma absoluta, isto é, objetivamente; segundo, sua natureza independe de interpretações particulares; terceiro, sua descrição é, em princípio, explícita, e, por último, ele pode em princípio ser descrito isoladamente, sem que seja necessário, para a sua correta descrição, a referência ao seu "em torno" (TAYLOR [1989] pp. 33-4).

Neste caso em particular, a crítica de Taylor ao naturalismo limita-se à alegação de que o *self* não possui as propriedades de um objeto científico, ou seja, que, contrariamente à primeira e à segunda características do objeto científico, a minha identidade como um *self* define-se através do que é importante para mim (assim sendo, perguntar o que sou sem levar em conta minha auto-interpretação é pecar por abstração); que, se isso é assim, então o *self* não pode possuir a terceira característica, pois ele é parcialmente constituído por suas próprias auto-interpretações, que pressupõem um pano de fundo de interpretação implícito e está, por isso, sempre "em aberto" e, por último, devido ao fato de que as auto-interpretações se dão

em uma linguagem, que é uma prática social, então o *self* nunca pode ser descrito sem se levar em conta a comunidade na qual ele está inscrito. Logo, ele não pode possuir a quarta característica. Como vemos, Taylor não se dispõe, portanto, a produzir uma crítica forte, isto é, interna, ao naturalismo. Para isto, ele teria de mostrar, como fizemos no caso de Dennett, que a própria descrição de terceira pessoa adotada pelo naturalismo não pode fazer jus às suas pretensões reducionistas com relação ao *self*.

A fraqueza expressiva inerente ao projeto naturalista não traz apenas conseqüências teóricas, que se resumiriam a uma mera descrição incompleta ou incorreta do *self* (ou ambos); ela traz, além disso, conseqüências práticas de grande alcance. Mostrarei a seguir como podemos criticar internamente o projeto naturalista, agora no que se refere à sua dimensão ética, produzindo desse modo uma crítica mais ampla e profunda do que aquela de Taylor, visto que sua crítica não é capaz de discriminar o caráter autofágico do naturalismo como projeto moral da modernidade. Em resumo, minha crítica é que a contradição do naturalismo como projeto moral emerge de sua concepção empobrecida e desengajada do *self*, concepção essa que impede a compreensão de que a defesa da manipulação genética afeta, ou melhor, inviabiliza, uma dimensão do próprio *self* que, devido à incapacidade do naturalismo de reconstruir toda a dimensão histórico-moral que constitui nossa auto-compreensão moderna, é mantida encoberta.

Taylor considera a ontologia atomista do naturalismo como algo profundamente errôneo, muito embora ele reconheça que o impulso moral que a anima – isto é, a afirmação da vida quotidiana – representa "um ponto nevrálgico da sensibilidade moderna, o que lhe explica parte de sua força persuasiva" (TAYLOR [1989] p. 23). Devemos nos perguntar agora se o "naturalismo tardio" representado por Dennett é compatível com a afirmação da vida quotidiana, ou se haveria de fato uma contradição inerente ao desenvolvimento histórico do naturalismo, resultante de sua ontologia distorcida, que culminaria com a destruição daquilo que deveria ser afirmado. Minha hipótese é que a distorção causada pela ontologia atomista do naturalismo e do utilitarismo clássico produz um processo autofágico que se inicia pela afirmação e desembocará, em sua fase avançada ou tardia, na própria negação da vida quotidiana, tendo como conseqüência a instauração de um tipo de elitismo, uma forma de vida pré-moderna, com seu característico desprezo à "mera vida". Taylor critica o naturalismo e o utilitarismo por não levarem em conta o fato de que:

> A noção de que há certa dignidade e valor nesta vida [a vida quotidiana] requer um contraste; não mais, evidentemente, entre esta vida e alguma atividade "superior" como a contemplação, a guerra, a cidadania ativa ou o ascetismo heróico, mas entre diferentes maneiras de viver a vida de produção e reprodução (TAYLOR [1989] p. 23).

De forma mais radical do que esta afirmação de Taylor, creio que a forma contemporânea da distorção representada pela ontologia atomista se ma-

nifesta não apenas como uma recusa de distinções qualitativas no interior da vida quotidiana, mas também através da *recusa da própria vida quotidiana*, ou seja, através "de tentativas culturalmente sancionadas de *escapar* dos próprios limites da vida quotidiana" (ELSHTAIN [1994] p. 68). Acredito que o que se ensaia neste processo de recusa é de fato o "retorno" a um tipo de forma de vida pré-moderna, através da disseminação das tecnologias reprodutivas, com intenções eugênicas. Estas práticas eugênicas constituiriam uma ordem política caracteristicamente elitista ou pré-moderna, que eu chamarei de "biocracia". A ordem "biocrática" estabeleceria uma distinção ontológica entre seres humanos geneticamente desejáveis e indesejáveis, produzindo uma hierarquia biologicamente legitimada entre os indivíduos. Essa tese já se encontra, de certa forma, no texto de Elshtain citado acima; ela afirma aí que:

> Uma vez que decretemos que nós de fato temos controle sobre o genoma humano – que nós podemos garantir que haja mais homens do que mulheres, crianças mais inteligentes ao invés de menos dotadas, talvez mesmo manipular genes para produzir prodígios musicais – será aberto o caminho para um mundo onde haveria uma *vida "superior"* biologicamente hierarquizada e valorada. Alguns serão *ontologicamente inferiores*, tornando-se os últimos na lista de preferências (ELSHTAIN [1994] p. 77-8, meus grifos).

O problema da argumentação de Elshtain está no fato de que ela não relaciona isto a uma contradição interna do naturalismo, tal como estou propondo aqui. Como representante do que chamo de "naturalismo tardio", Dennett afirma que os memes da ciência prepariam um quarto meio de evolução[7], constituído através da modificação direta e controlada da estrutura genética do corpo humano e das estruturas neurais:

> Todos estes três meios – evolução genética, plasticidade fenotípica e evolução memética – contribuíram para o *design* da consciência humana, cada um por seu turno, com o crescimento das taxas de velocidade [do processo evolutivo]. Comparada com a plasticidade fenotípica, que tem se desenrolado por milhões de anos, uma evolução memética significativa é um fenômeno extremamente recente, tornando-se uma força poderosa apenas nas últimas centenas de milhares de anos e explodindo com o desenvolvimento da civilização, há menos de dez mil anos atrás. Esta é restrita apenas a uma espécie, o *Homo Sapiens*, e nós podemos notar que ela está a nos proporcionar, agora, o aparecimento de um quarto meio, … graças aos memes da ciência: a revisão direta de sistemas nervosos individuais pela ciência neurológica e a revisão do genoma pela engenharia genética (DENNETT [1991] p. 208).

Depreende-se, a partir dessa atitude, que o processo histórico que se iniciou graças a um dos mais fortes impulsos morais do naturalismo e do utilitarismo dos primórdios da era moderna, isto é, a defesa da vida quotidia-

[7] São três os meios de evolução segundo Dennett: a evolução genética, a plasticidade fenotípica e evolução memética. Cf. Dennett [1991] pp. 199 ss.

na, desemboca, no "naturalismo tardio", representado por Dennett e outros, na defesa do estabelecimento de práticas eugênicas generalizadas, explicadas como parte do processo inexorável da seleção natural. O que Dennett afirma de forma benevolente, como uma mera continuação do processo de evolução, é, de fato, como veremos, a destruição da vida quotidiana.

De forma caracteristicamente liberal, ou seja, partindo da suposição inarticulada de que distinções qualitativamente fortes não têm de ser feitas, Dennett poderia afirmar que a ordem biocrática é apenas mais uma forma de vida, e não uma distorção de nossa identidade moderna. Ele poderia retrucar, por exemplo, que o que estou afirmando ser uma contradição, uma autofagia dos impulsos morais do naturalismo – que ganha expressão em sua fase tardia – nada mais é do que o resultado da competição entre os memes "afirmação da vida quotidiana" e os memes, digamos, "afirmação da ordem biocrática". No entanto, tal como discutimos na primeira seção, Dennett não pode justificar de forma naturalista o resultado dessa competição, afirmando, p. ex., que os memes da biocracia são melhores do ponto de vista da adaptação, pois ele teria que lançar mão de metamemes que avaliariam a si próprios. Isso se dá, tal como mostrei, devido à inarticulação da ética naturalizada de Dennett, que o impede de ver a petição de princípio mencionada acima. Se Dennett se colocasse no ponto de vista das "avaliações fortes" que articulam sua própria posição, a contradição a que me referi acima seria facilmente visível.

A defesa realizada pelo naturalismo tardio da ordem biocrática está comprometida, como vimos, com a concepção de *self* desengajado e sua capacidade de escolha ilimitada. Na verdade, mesmo se desconsiderarmos os limites da comunidade, tal como Taylor a descreve, a capacidade de escolha do *self* desengajado ainda se vê limitada por uma barreira "natural", a saber, a capacidade auto-reprodutiva do corpo, ela mesma infensa ao domínio da produção, da técnica e do trabalho. É essa barreira que garante a distinção entre produção e reprodução, que são os elementos constitutivos da vida quotidiana – desde que, é claro, esses domínios permaneçam distintos. O advento das tecnologias reprodutivas conduz à derrubada dessa barreira "natural" do corpo, liberando radicalmente o *self* desengajado das últimas amarras que restringiam sua auto-expressão. *Essa liberação radical só é possível se a distinção entre produção e reprodução for eliminada, contrariando os impulsos morais que orientavam o naturalismo.* A liberação do *self* desengajado chega ao paroxismo na fase tardia do naturalismo com a redefinição do "eu" em termos microscópicos, aliada aos ideais de eugenia que as tecnologias reprodutivas viabilizam. *No entanto, o "ganho" do self desengajado em termos de liberdade de auto-produção está intimamente relacionado com a perda de significado do que seja ser humano, já que esse significado é entendido, a partir da ótica reducionista do "naturalismo tardio", como um* design *biológico particular.* Essa perda de significado decorre do que Taylor chama de inarticulação dos bens constitutivos que impulsionam o naturalismo, pois tal indistinção entre o humano e o

inumano só é possível se nos descrevermos em termos dessa "definição fraca" ou reducionista de ser humano.

Taylor identificou três tipos de mal-estar da modernidade: *o individualismo* – com a maior liberdade dada aos indivíduos no mundo contemporâneo, devido à desvinculação de suas escolhas daqueles ideais tradicionais característicos da ordem hierárquica da sociedade, sentimos que perdemos o sentido do universo e de nosso lugar nele; *a primazia da razão instrumental*, que preencheu o vácuo do desencantamento do mundo, causa um desconforto difuso; e *a perda da liberdade*, pois em uma sociedade composta por indivíduos que se ocupam quase que totalmente com sua autoprodução, a participação política é deixada de lado, juntamente com a capacidade de controlar as mudanças de longo prazo, produzindo uma sociedade despótica apesar de ser formalmente democrática (TAYLOR [1991] pp. 3 ss).

Aquilo com o que podemos vir a nos defrontar daqui por diante será o resultado da combinação e radicalização dessas três formas de mal-estar, produzido pela possibilidade técnica de revisão do genoma humano. A oferta de liberdade de autoprodução genética e a decorrente perda de sentido de ser humano constituirá aquilo que podemos chamar de "o próximo mal-estar da modernidade". A eventual difusão da perda de sentido do humano – i. e., naquela acepção inarticulada definida acima – produz a crise da afirmação da vida quotidiana, criando condições para a instauração de uma ordem social elitista. Isto é o resultado direto da vigência disseminada da "definição fraca" ou redutiva de ser humano como *design* biológico, aliada aos ideais de eugenia que as tecnologias reprodutivas viabilizam.

A disseminação da "definição fraca" de ser humano deriva da ausência de articulação dos bens constitutivos, da qual depende nossa identidade moderna[8]. É possível mostrar, a partir disso, que há uma contradição no interior do naturalismo, cuja conseqüência prática é pôr em cheque a valorização da vida quotidiana, isto é, nossa identidade moderna, criando espaço para a legitimação de uma sociedade "biocrática". Se essa articulação não for levada a cabo, restará apenas aos indivíduos, movidos princi-

[8] É claro que uma ética pluralista como a de Taylor terá o ônus de mostrar a compatibilidade entre os vários bens constitutivos da modernidade**,** produzindo uma narrativa coerente e inspiradora de nossa identidade. É possível que a persuasão do naturalismo e do liberalismo tenha a ver com a dificuldade de mostrar a existência de valores objetivos comuns, devido à complexidade de nossa sociedade. No entanto, nossa época se caracteriza pela explosão de conflitos étnicos, dos quais, por mais que possamos dizer – e com correção – que estes estão vinculados a questões político-econômicas, não parece que seja razoável dizer que se reduzem a essas últimas, pois a razão mesma da possibilidade da manipulação estratégica da identidade étnica é a sua preexistência a esses mesmos fins. Esse é o argumento padrão de Taylor para mostrar a objetividade do bem, ou seja, a preeminência ontológica da ação moral sobre a ação estratégica e o poder. Mas um cético poderia retrucar a isto, afirmando que a *crença* no bem não significa sua *existência objetiva*.

palmente pelo desejo de garantir da melhor forma possível seu futuro e o de seus filhos, ou seja, *movidos pelo ideal inarticulado de afirmação da vida quotidiana*, planejar estrategicamente a maior acumulação possível de "capital genético", tendo como limites apenas as leis do mercado de "bens eugênicos" e de sua capacidade de inserir-se nele de forma privilegiada. Ou seja, privilégios financeiros produzirão privilégios genéticos, que muito previsivelmente reforçarão o privilégio financeiro anterior, agora legitimado-o também biologicamente. Visto que essas alterações genéticas fazem parte constitutiva do indivíduo que as possui, e que a disseminação da "definição fraca" de ser humano faz com que o único critério reconhecível de ser humano seja o do *design*, *o que se ensaia nesse processo de busca de "capital genético" é de fato a produção planejada de uma elite genética e o "retorno" a um tipo de forma de vida pré-moderna.*

Disto resulta uma "retração da comunidade moral, de maneira que certos tipos de pessoas (por exemplo, os que apresentam incapacidade de desenvolvimento) sejam os alvos principais dos esforços eugênicos" (ELSHTAIN [1994]). Essa retração é o sintoma de uma mudança silenciosa não apenas da estrutura social, mas na definição do que seja a boa vida, tendo por base a distinção elitista entre os indivíduos que correspondem ao padrão "pós-humano" do bom *design* e os "meramente humanos". Os indivíduos "pós-humanos" contrastarão fortemente com aqueles indivíduos cuja constituição é marcada pela "loteria natural", isto é, pela impossibilidade de controle sobre seu próprio *design*[9].

V. Conclusão: a necessária tarefa do resgate do corpo

Procurei mostrar neste texto que a inarticulação do naturalismo tardio produz uma contradição que põe em cheque a própria identidade moderna da qual ele é herdeiro. Mostrei também que tal inarticulação tem resultados práticos, especialmente quando ligados à disponibilidade de técnicas de revisão eugênica do *design* humano, que são, em primeiro lugar, a produção de um disseminado mal-estar devido à contradição decorrente do aumento de liberdade de auto-expressão do eu desengajado e da perda de sentido do

[9] Estas mudanças estruturais na sociedade dar-se-iam através da produção ativa e passiva de privilégios; a primeira consistiria na interferência direta na estrutura genética dos indivíduos para a acumulação de valor genético e a última teria como objetivo a constituição de um "*apartheid* genético", através da redução de direitos, como, p. ex., a exclusão ao trabalho dos indivíduos "meramente humanos" que sejam portadores de genes "defeituosos". Esta situação é retratada de forma particularmente aguda no filme *Gattaca* [1997] de Andrew Niccol. Quanto à busca da perfeição e imortalidade através da engenharia genética, confira o romance *Partículas Elementares* de Michel Houellebecq [1999], causador de polêmica literária na França.

ser humano, limitado a sua definição fraca e, em segundo lugar, a possível constituição de uma ordem biocrática de moldes pré-modernos, como resultado da destruição do ideal de afirmação da vida quotidiana.

Mas como criticar a instauração da ordem biocrática? É a negação das avaliações fortes e a adoção de uma ontologia atomista que leva o naturalismo à destruição da vida quotidiana. Contra isto, trata-se de mostrar que a afirmação da vida quotidiana é um dos valores reais que constituem nossa identidade moderna; *além disso, há o fato de que estes valores são incorporados*. Relacionando a tese de Wittgenstein sobre o sentido como seguir regras e a tese de Bourdieu de que as práticas culturais são incorporadas, Taylor ([1995] pp. 167 ss.) diz que: "Meu sentido de mim mesmo, da base que compartilho com os outros, é em larga medida incorporado". Em contraposição ao que chamarei de "corpo situado", o "eu [*self*] desengajado em primeira pessoa do singular" deixa de fora "o corpo e o outro" (*Idem*). Desta forma, é preciso considerar que, ao contrário do que sugere o modelo do *self* desengajado, "o sentido é corporificado, e não representado" (*Idem*). Isso significa que "compreender é sempre algo que ocorre contra um pano de fundo do que é tomado como já dado" (*Idem*), e que esse pano de fundo envolve o corpo em relação aos outros agentes. A conseqüência sobre o que significa "seguir uma regra" é clara: "A regra é o que anima a prática em qualquer momento dado, e não alguma formulação por detrás dela, inscrita em nossos pensamentos *ou em nossos cérebros ou em nossos genes …*" (*Idem*, grifo meu).

A descrição fraca de ser humano parte, assim, do modelo do *self* desengajado e de sua relação externa com o mundo *e com seu próprio corpo. O corpo do self não-situado é também percebido como atomizado e "desengajado" isto é, exterior à própria comunidade de valores na qual está de fato inserido*. Para que seja possível lidar com o tema das práticas eugênicas de alteração da constituição genética humana precisamos levar adiante o realismo moral de Taylor, *estabelecendo rigorosamente o vínculo entre o corpo e a objetividade dos valores*, aprofundando assim a compreensão do que seja o corpo situado em uma comunidade[10]. Ou seja, precisamos realizar a tarefa do "resgate do corpo", referida de passagem por Taylor. Trata-se então de resgatar este corpo holístico e situado, isto é, descrevê-lo como a fonte e o lugar da articulação dos valores morais.

Haveria assim duas concepções de corpo em jogo: o corpo atomizado do naturalismo e o corpo comunitariamente situado. O corpo atomizado do

[10] Taylor não se refere explicitamente, neste artigo, a esta correlação entre corpo e valor, muito embora este passo decorra naturalmente da relação que ele mesmo estabelece entre corpo e seguir regras. Um comentador critica Taylor por esta omissão: "O corpo e o outro são evocados aqui prioritariamente por motivos epistemológicos, e não por sua potência como fontes morais. A ausência de uma consideração séria sobre esta última questão sugere que Taylor não levou o resgate do corpo significativamente situado – que, por sua própria insistência, deveria ser parte integrante do projeto de superação da epistemologia – longe o suficiente" (Smith [1997] p. 138).

naturalismo tardio deixa inarticulado o corpo comunitário. Desta forma, a distorção do naturalismo tardio e de sua descrição fraca de ser humano, bem como da ordem biocrática, reside no entendimento inarticulado do corpo situado, através da percepção do corpo atomista como algo neutro e objetivo, de cuja representação "teórica" ou "científica" devemos partir desde o início. A destruição da vida quotidiana só é possível quando se perde de vista o corpo situado. De forma análoga ao que ocorre com respeito à relação entre o *self* comunitarista e o *self* desengajado, o caráter situado do corpo terá de ser também *ontologicamente anterior* ao corpo atomizado. Desta forma, nada nos obriga a utilizarmos as tecnologias reprodutivas com intenções eugênicas, instaurando uma ordem biocrática; podemos justificar racionalmente a oposição a tal ordem, pois trata-se da defesa de nossa identidade moderna, possível apenas quando *resgatamos o corpo significativamente situado em um espaço de valores*.

Negar a legitimidade desta oposição, a partir da defesa da inevitabilidade das práticas eugênicas, afirmando-se, por exemplo, que elas fazem parte do processo de seleção natural, ou mesmo dizendo-se que está em nossas mãos o controle de nosso próprio "destino biológico" e a produção de seres humanos "perfeitos" em termos de *design*, é uma séria distorção. *Da existência de tecnologias reprodutivas não se segue a instauração da ordem biocrática. A alegação da inexorabilidade desta passagem não pode ser justificada racionalmente, pois é possível mostrar de forma consistente que ela é contrária a nossa identidade moderna, levando a posição naturalista ao impasse*. Trata-se apenas, nas palavras de Taylor, de um "amor à violência", um fascínio pelo poder.

Bibliografia

DAWKINS, R., *O Gene Egoísta*. São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1979.

———, Viruses of the Mind, *in* Dahlbom, *Dennett and his Critics.* Oxford, UK–Cambridge, USA, Blackwell, 1993.

DENNETT, D., *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1984.

———, The Interpretation of Texts, People and Other Artifacts. *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990).

———, *Consciousness Explained*. Boston, Little, Brown & Co, 1991.

———, Real Patterns. *The Journal of Philosophy* 88 (1991a) 27-51.

———, Back from the Drawing Board in Dahlbom (1993).

———, *Darwin's dangerous idea – Evolution and the meaning of life*. New York–Londres, Simon & Schuster, 1995.

ELSHTAIN, J.B., The risks and responsibilities of affirming ordinary life, in TULLY, J. (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 67-80.

GUIGNON, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

HOUELLEBECQ, M., *Partículas Elementares*. Porto Alegre, Sulina, 1999.

SMITH, C., Reason after Meaning, *Philosophy & Social Criticism* 23 (1997).

RORTY, R., Taylor on *Self*-Celebration and Gratitude, *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1994).

TAYLOR, Ch., *The Explanation of Behavior*. London, Routledge and Kegan Paul, 1964.

———, *Philosophical Papers, I: Human agency and language*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

———, *Philosophical Papers, II: Philosophy and the human sciences*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985a.

———, *Sources of the Self*. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1989.

———, *The Malaise of Modernity*. Toronto, Anansi, 1991.

———, *Philosophical Arguments*. Cambridge–London, Harvard University Press, 1995.

———, To Follow a Rule, in ID., *Philosophical Arguments*. Cambridge–London, Harvard University Press, 1995a.

———, *As Fontes do Self*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Loyola, 1997.

TULLY, J. (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

WILSON, E.O., *On Human Nature*. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1978.

Endereço do Autor:
R. Nascimento Silva, 110 / 201
22421-020 Rio de Janeiro, RJ